Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Kapitelsvicariats Freiburg.

Zehnter Band.

Pilatus bis Scrutinium.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1897.

Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des hochw. Capitelsvicariats Freiburg.

Zehnter Band.

Pilatus bis Scrutinium.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Zum dritten Mal ist das Kirchenlexikon genöthigt, eines seiner Blätter dem Andenken eines Dahingeschiedenen zu widmen, welcher ihm nahe gestanden ist. Dießmal gilt es dem, der das zweite Gedenkblatt mit der schönen Lebensskizze Hergenröthers begleitet hat. Am 9. August d. J. starb zu Tölz im Hause seines Bruders, wo er die letzten Jahre seines Lebens zugebracht, der hochwürdige Herr

Dr. Hermann Streber,

mit dem ein überaus edler Charakter und ein reiches Wissen zu Grabe getragen worden ist. Nachdem ihm durch unwürdige Verfolgung unmöglich gemacht worden, im Lehramt seinen Beruf zu erfüllen, und nachdem er in stiller Abgeschiedenheit eine segensreiche Seelsorge geübt, wollte sein seliger Schwager Benjamin Herder seine schöne Kraft wieder in den Dienst der Wissenschaft stellen und berief ihn zur Mitwirkung an der damals vorbereiteten Neubearbeitung des Kirchenlexikons. Den in Aussicht genommenen Bearbeitern desselben konnte er ebenbürtig an die Seite treten; dieß beweisen die höchst bedeutenden Artikel, welche von ihm verfaßt sind und zum Theil abschließende Monographien genannt werden können. Gleichwohl begnügte er sich selbstlos mit einer bescheidenen Stellung, in welcher sein Name und sein Verdienst vor der Oeffentlichkeit zurücktreten mußte, seine Wirksamkeit aber um so wichtiger und erfolgreicher werden konnte. Als Assistent des Redacteurs hat er den hohen Grad von Correctheit herbeigeführt, der das Kirchenlexikon vor allen verwandten Erscheinungen auszeichnet, und sein Geist lebt noch heute in der Akribie und Gewissenhaftigkeit seiner Nachfolger fort. Durch liebevolle Hingebung an die Sache und an die Person des Redacteurs bethätigte er in dieser Stellung die Uneigennützigkeit und Herzensgüte, welche den Grundzug seines Charakters ausmachte, dreizehn Jahre lang, obwohl ihm von Jahr zu Jahr die geistige Arbeit durch häufiges Kopfleiden mehr erschwert wurde. Schon durch den Tod seiner unvergeßlichen Mutter, der edlen Frau Ottilie, geb. Dietz, schwer getroffen, sah er endlich 1892 sich genöthigt, der liebgewordenen Beschäftigung zu entsagen, und zog sich in die Familie seines jüngsten Bruders, des Arztes Dr. Ignaz Streber, zurück, wo liebevolle Pflege ihn für den Schmerz, geistig unthätig sein zu müssen, zu entschädigen suchte. Bei den geehrten Lesern des Kirchenlexikons hat der Verstorbene sich ein unvergeßliches Andenken gesichert, insofern die Vollkommenheit und Correctheit des Werkes ein Abglanz seines makellosen, nach dem Höchsten strebenden Charakters geblieben ist.

Bonn, im August 1896.

Dr. Franz Kaulen.

[illegible]

Dr. Hermann Streber,

[illegible]

[illegible]

Dr. Franz Kaulen

Pilatus, Pontius, der römische „Landpfleger“ von Judäa zur Zeit des öffentlichen Lebens und Leidens Jesu (27—37 n. Chr.), war als Nachfolger des Valerius Gratus der fünfte Procurator Judäa's seit der Beseitigung des jüdischen Königthums. Seine Familie tritt in der gleichzeitigen Geschichte nicht weiter hervor, nur wird erwähnt, daß ein Mitglied derselben (C. Pontius Aquila) an der Ermordung Cäsars betheiligt war. Pilatus war jedenfalls gut monarchisch gesinnt, wenn auch die ihm von den Juden beigelegte Bezeichnung amicus Caesaris (Joh. 19, 12) nicht auf sein persönliches Verhältniß zum Kaiser geht, sondern eine Art Titulatur aller hoffähigen Personen ist (vgl. Mommsen, Staatsrecht II, 2, Leipzig 1875, 781 f.). Zu Procuratoren wurden damals gewöhnlich Leute aus dem Ritterstande genommen, welche in der betreffenden Provinz bereits höhere Stellen bekleidet hatten, und demgemäß wird auch die amtliche Laufbahn des Pilatus, über dessen Vorleben sonst nichts bekannt ist, beschaffen gewesen sein. Was seine amtliche Stellung angeht, so erhält er von Josephus und Matthäus (27, 2) den Titel ἡγεμών, und Luc. 3, 1 wird Judäa als seine Provinz bezeichnet. Das Reich des letzten jüdischen Königs hatte aber die drei Landschaften Judäa, Samaria und Idumäa umfaßt, und da die Procuratoren direct an dessen Stelle traten, so war Pilatus jedenfalls diesen drei Landschaften vorgesetzt. In Betreff Samaria's berichtet Josephus selbst, daß Pilatus dort amtlich eingriff (Antt. 18, 4, 1), und da das unbedeutende Idumäa unmöglich eine eigene Provinz gebildet haben kann, so ist der Ausdruck Procurator von Judäa im angegebenen Sinne zu verstehen. Die Angabe Tertullians, Pilatus sei Procurator von Syrien gewesen, ist nur ein Geschichtsirrthum dieses Auctors, der offenbar nicht wußte, daß Judäa, welches im 3. Jahrhundert mit Syrien vereinigt war, früher eine eigene Provinz gebildet hatte. Ueberdieß wurde Syrien nicht von Procuratoren, sondern von Proconsuln oder Legaten verwaltet. Als Statthalter der genannten Landschaften hatte Pilatus seinen Amtswohnsitz in Cäsarea; nach Jerusalem kam er nur zum Osterfeste und bei besonderen Anläßen. Er (wie auch sein Vorgänger) blieb so lange im Amte, weil Tiberius die Statthalter möglichst selten wechselte, um die Provinzen nicht zu oft den Brandschatzungen neuer Beamten auszusetzen. Josephus hat aus der ungewöhnlich langen Verwaltungsperiode des Pilatus nur drei seiner Maßregeln der speciellen Erwähnung für werth gehalten, welche absichtlich tendenziös ausgewählt sind. Die zuerst von ihm berichtete dürfte wohl in den Anfang seiner Verwaltung zu setzen sein. Statuen und Bildnisse der Kaiser waren bis dahin aus Rücksicht auf das religiöse Gefühl der Juden in Jerusalem nicht aufgestellt worden. Pilatus aber ließ die Feldzeichen der römischen Truppen mit den Bildern des Kaisers in der Burg Jerusalems aufpflanzen. Erst als eine Volksschaar ihn in Cäsarea 7 Tage angefleht und selbst seiner Drohung, sie niederhauen zu lassen, Stand gehalten, ließ er die Bilder wieder entfernen. Ein ähnlicher Vorfall, den Philo (Leg. ad Cajum 38 sq.) berichtet, brachte Pilatus einen Verweis von Seiten des Kaisers ein. Als er nämlich die Burg Antonia nach römischer Weise mit metallenen Votivschildern hatte schmücken lassen, wurden die vier herodianischen Prinzen bei Tiberius dagegen vorstellig und setzten die Entfernung der Schilde durch. Dieß dient zur Bestätigung der Nachricht bei Luc. 23, 12, Pilatus und Herodes (Antipas) seien Feinde gewesen bis zum Tage der Verurtheilung Christi. — Das zweite Aergerniß, von welchem Josephus berichtet, gab Pilatus den Juden, als er für die Anlage einer 40 km langen Wasserleitung Geld aus dem Tempelschatz entnahm. Er ließ die Schaaren, welche dagegen durch Zusammenrottung protestirten, mit Knütteln aus einander treiben, wobei viele verwundet und getödtet wurden. — Der dritte Vorfall führte zur Absetzung des Pilatus. Als ein Fanatiker in Samaria, unter dem Vorgeben, auf dem Berge Garizim die heiligen, von Moses verborgenen Gefäße zu zeigen, eine Volksansammlung veranlaßte, ließ Pilatus die versammelten Schaaren mit Waffengewalt aus einander treiben. Viele kamen um, und eine Anzahl der Entflohenen wurde später hingerichtet. Diese Gewaltthat des Pilatus war um so gehässiger, weil die Samariter der römischen Fremdherrschaft nicht feindlich gesinnt waren und sogar im römischen Heere dienten. Nach Josephus' Bericht erhob denn auch der Landtag (βουλή) von Samaria Klage, infolge deren, wie man den etwas ungenauen Bericht bei Josephus wird erklären müssen, Vitellius, der Legat von Syrien, vom Kaiser mit einer Untersuchung des Vorfalls beauftragt wurde. Diese fiel jedenfalls ungünstig aus, worauf Pilatus zur Bestrafung nach Rom gesandt wurde. Dort kam er an, als Tiberius eben gestorben war, also kurz nach dem 16. März 37 n. Chr. (Vgl. Jos. Antt. 18, 3 et 4; Bell. Jud. 2, 9, 2 sqq.)

In den Evangelien wird von Pilatus zunächst ganz im Vorübergehen eine Gewaltthat erzählt (Luc. 13, 1), nämlich daß er eine Anzahl Galiläer während eines Opfers tödten ließ. Der Vorfall muß wohl in Jerusalem geschehen sein, da Galiläa nicht zum Amtsbezirk des Herodes gehörte. Als hervorragend betheiligt erscheint Pilatus dann bei der Verurtheilung Jesu. Die Rolle, welche er

dabei spielte, ist ein Gemisch von Nachgiebigkeit nach der einen und Willkür nach der andern Seite. Nachdem das Synedrium in nächtlicher Sitzung den Herrn der Gotteslästerung für schuldig erklärt hatte, führte man ihn am folgenden Tage in der Frühe zu Pilatus in's Prätorium unter der Beschuldigung des Hoch- und Landesverraths, da er verboten habe, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und sich für den König der Juden ausgebe (Luc. 23, 2. 5). Bei der bekannten Abneigung der Synedristen gegen die Römerherrschaft mußte es von vornherein unbegreiflich erscheinen, daß sie jemand, der gegen dieselbe agitirt hatte, den Römern denunciren und ausliefern würden. Dieß fühlte auch Pilatus sofort heraus, und obwohl der Angeklagte zugab, König der Juden zu sein (Matth. 27, 11. Joh. 18, 37), konnte er keine Schuld an ihm finden (Joh. 18, 38). Er machte sogar zwei Versuche, die Sache zu unterdrücken. Da er gehört hatte, daß Jesus ein Galiläer sei, so benutzte er den Umstand, daß sein eigentlicher Landesherr, Herodes Antipas, in Jerusalem anwesend war, um diesem den Angeklagten zuzuweisen, jedoch ohne den gewünschten Erfolg. Darauf versuchte er Jesum dadurch vor der Todesstrafe zu bewahren, daß er ihn geißeln ließ. Aber das war den Juden nicht genug; als Pilatus den Herrn freilassen wollte, protestirten sie dagegen (Luc. 23, 21). Als ihm nun zum Ueberfluß auch seine Frau infolge eines Traumes, den sie gehabt, die Warnung zugehen ließ, er möge nichts mit diesem Gerechten zu schaffen haben (Matth. 27, 19), machte er noch einen zaghaften Versuch, Jesum zu befreien, indem er dem versammelten Volke zwischen ihm und Barabbas die Wahl ließ; aber die Pharisäer beredeten das Volk, Barabbas loszubitten. Jetzt verdächtigten die Juden sogar des Pilatus Treue gegen den Kaiser (Joh. 19, 12). Das gab die Entscheidung. Pilatus bestätigte das von den Juden gefällte Todesurtheil, jedoch nicht ohne durch die Cerimonie der Händewaschung die Mitschuld abgelehnt zu haben. Sein Verhalten in dieser Sache war also grundsatzlos und eines Mannes von seiner Stellung nicht würdig. Dagegen hielt er trotz des Protestes der Juden am Wortlaut der von ihm einmal dictirten Inschrift, die am Kreuze anzubringen war, fest und ließ den Leichnam des Herrn sofort nach constatirtem Tode an Nicodemus ausliefern; den Juden war er jedoch wiederum darin willfährig, daß er auf ihr Verlangen eine Wache an das heilige Grab stellte. — Wenn man Tertullian glauben darf, so hat Pilatus einen Bericht über diese Vorgänge an den Kaiser abgesandt (Apol. 21). Sein angeblicher Brief aber ist eine Stilübung des Mittelalters (vgl. darüber und über die Acta Pilati wie die weiteren angeblichen Schriften den Art. Apocryphen-Literatur I, 1075 f.; die alt-armenische Uebersetzung des Pilatusbriefes ist abgedruckt in Clantes Amsòreah [neu-armen. Zeitschr. der Wiener Mechitaristen] 1894, 278—280).

In Betreff der letzten Schicksale des Pilatus theilt Eusebius aus griechischen Annalisten mit, er habe unter Caligula durch Selbstmord geendet. Daß er im J. 40 n. Chr., wenn er damals überhaupt noch lebte, eine gefallene Größe war, zeigt die rückhaltlose Art und Weise, mit welcher Herodes Agrippa I. seine Person und sein Wirken in Judäa Caligula gegenüber tadelte. Er nennt ihn hart und starrsinnig und wirft ihm schwere Verbrechen vor, wie Käuflichkeit, Räubereien, Erpressungen, Verurtheilung Unschuldiger und Grausamkeit (Philo, Leg. ad Cajum 38). Ob Pilatus jedoch außer dem oben erwähnten Versuche, die Bilder des Kaisers in die Stadt Jerusalem zu bringen, noch einen Versuch gemacht hat, die Statue des Kaisers im Tempel selbst aufzustellen (Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II, 2. Aufl., 858), ist nicht wahrscheinlich und nicht hinreichend bezeugt. — Ueber die Frau des Pilatus lauten die Aeußerungen einiger Kirchenväter nicht gerade unsympathisch wegen ihres Matth. 27, 19 erwähnten Urtheils über Christus (Ambros. Expos. in Lucam 10, 100; Hilar. Comm. in Matth. c. 33, 1; Chrysost. Hom. in Matth. 86 [87], c. 1). Origenes, der sich dafür auf apocryphische Schriften beruft, ist sogar geneigt, an ihre Bekehrung zum Christenthum zu glauben (Comm. in Matth. n. 122 [ed. Lommatzsch V, 37]), und noch spät hat Paschasius Radbertus ihm dieß nachgeschrieben (Expos. in Matth. 12, 27, bei Migne, PP. lat. CXX, 938). In den apocryphen Pilatusacten wird sie für eine jüdische Proselytin ausgegeben (Tischendorf, Evang. apocr., 2. ed., Lips. 1876, 223). Das sog. Evangelium des Nicodemus (c. 2 [Thilo, Cod. apocr. N. T. I, Lipsiae 1832, 521]) kennt auch ihren Namen Procula, während die griechischen Texte sie Πρόκλα nennen (Tischendorf l. c. 296; Joa. Malalae Chronogr. l. 10, ad a. 18 Tiberii [Migne, PP. gr. XCVII, 369]). Eine kühne Combination, wie es scheint, des Chronikon Dexters identificirt sie mit der 2 Tim. 4, 21 genannten römischen Christin Claudia, und so erscheint sie schließlich als eine Claudia Procula (Dextr. Chron. bei Migne, PP. lat. XXXI, 70). Wenn vielfach behauptet wird, die Griechen verehrten sie unterm 27. October als Heilige, so findet das wenigstens in den officiellen griechischen Kalendarien keine Bestätigung, weder im Menologium Constantinop., noch im Basilianum (s. d. Art. Menologien), noch in den bei Daniel (Cod. lit. IV, 249 sqq.) abgedruckten Kalendern. Wohl aber steht sie, und zwar mit ihrem Gemahl, im äthiopischen Kalender am 25. (19.) Juni (Ludolfi Ad suam hist. Aeth. . . . Comm., Francofurti ad Moen. 1691, 419. 433). (Vgl. von Quellen über Pilatus außer den citirten noch Euseb. H. E. 2, 6. 7; Tacit. Annal. 15, 44. Dazu Calmet, Diction. bibl. s. v. Pil.; Rosières, Ponce Pilate, Paris 1883; G. A. Müller, Pontius Pilatus, Stuttg. 1888 [mit vielen Literaturangaben]; Schürer I [1890], 408 ff. Ueber die Fabeln, welche die deutsche und französische Dichtung im Mittelalter über seine

Person hervorgebracht hat, s. Creizenach, Legenden und Sagen von Pilatus, in Beiträge zur Gesch. d. deutsch. Sprache u. Literatur, herausg. v. Paul u. Braune I, Halle 1874, 89 ff.) [H. Kellner.]

Piligrim, Bischof von Passau im 10. Jahrhundert, stammte aus hochadeligem Geschlechte. Er war ein Verwandter des Erzbischofs Friedrich von Salzburg und erhielt seine wissenschaftliche Bildung im Stift Niederaltach; später war er dort Canonicus. Im J. 971 wurde er auf den bischöflichen Stuhl von Passau berufen. Seine erste Sorge war die Bekehrung der noch heidnischen Ungarn. Kaiser Otto I. hatte bereits mit dem Ungarnfürsten Taksony Fühlung gesucht und den Bischof Bruno von Verden Piligrim zur Förderung seiner beabsichtigten Missionsreise in's Ungarland empfohlen. Taksony's Sohn und Nachfolger, König Geisa, war durch seine christliche Gemahlin Savolta dem Christenthum geneigt, und deutlich trat dessen Absicht hervor, zum deutschen Reiche freundliche Beziehungen zu unterhalten. Im J. 973 nahm Piligrim das Missionswerk selbst in die Hand; mit welchem Erfolg, zeigt der Inhalt eines (bezüglich der Aechtheit übrigens bezweifelten) Briefes an Papst Benedict VI., in welchem er berichtet, daß durch die von ihm gesandten Geistlichen in kurzer Zeit 5000 vornehme Ungarn getauft worden seien. Die zahlreichen Christen, welche als Kriegsgefangene nach Ungarn geschleppt worden seien, dürften selbst frei und offen ihren Glauben bekennen, die Priester könnten ungehindert im ganzen Lande verkehren; die ganze Bevölkerung neige sich so entschieden zum christlichen Glauben, daß der Papst einige Bischöfe für Ungarn aufstellen möge (Ludewig, Scriptt. rer. Germ. II, Francof. et Lips. 1718, 366 sqq.). Wenn Piligrim am Schlusse die Bitte beifügt, der Papst möge ihm auf Grund der alten Lorcher Metropolie die gleichen Rechte über Pannonien ertheilen, und wenn er auch bei Otto II. (977) die Wiederherstellung der früheren Metropolitanverhältnisse beantragt (Mon. Boic. XXXI, 1, 232), so that er das, die Aechtheit des Schreibens vorausgesetzt, wohl in dem guten Glauben, die vorgeblich von Symmachus und Eugen II. erlassenen Bullen seien ächt. Vielleicht lagen ihm auch schon die gefälschten Bullen Leo's VII. und Agapets II. vor (welche Dümmler und Riezler alle als Fabrikate Piligrims bezeichnen; siehe dieselben bei Hundius, Metrop. Salisb. I, Ratisp. 1719, 235 sqq.; vgl. d. Art. Passau). Die den Namen Benedicts VI. tragende Bulle, welche Piligrim zum Erzbischof von Lorch macht, ihm das Pallium verleiht und die Jurisdiction über das untere Pannonien und Mösien mit den Provinzen Avaria und Moravia überträgt (Jaffé, Reg. Pontif. I [ed. sec.], 478, n. 3771; Ludewig l. c. 370), ist ohne datum et actum, also entweder eine Fälschung oder ein vom Papst nicht genehmigtes Concept (nach Riezler vermuthlich von Piligrim selbst entworfen). Auch die Urkunde Otto's II. vom 5. October 977, welche gleichen Inhalts ist (Mon. Boic. XXXI, 1, 232 ad 234), blieb Concept und kam in dieser Form nicht zur Ausführung, vielleicht bei beiden Urkunden infolge der Gegenvorstellungen des Erzbischofs von Salzburg. Dagegen sicherte er seinem Hochstift den Besitz der Abteien, welche in der Verwirrung der vorausgehenden Ungarnkriege unter Passau gekommen waren: Kremsmünster, Niedernburg, St. Florian, St. Pölten, Oetting, Matsee (Mon. Boic. XXXI, 1, 223; XXVIII, 1, 216 sqq.), und erwirkte für das ganze Hochstift Immunitätsrechte. Nach Riezler wurden diese Anerkennungen durch Vorlegung gefälschter Urkunden erworben, deren Zweck war, für thatsächlich bestehende Rechte auch die formelle Anerkennung des Kaisers zu erlangen. Auch betreffs der an Rom gestellten Forderungen nimmt er an, daß Piligrim wohl von der Wahrheit wenigstens der Hauptpunkte überzeugt gewesen sei, welche er durch gefälschte Documente habe erweisen wollen. Schrödl aber betont (nach Mittermüller) wohl mit Recht, Piligrim habe doch nicht annehmen können, daß man in Rom ganz neu fabricirte Documente ohne alle Recherche in den päpstlichen Archiven als ächt ansehen und anerkennen werde. Auch passen solche zahlreiche systematische Fälschungen nicht zu seinem sonst so ehrenhaften Charakter. Jedenfalls war er ein ausgezeichneter Kirchenhirt. Selbst allseitig unterrichtet, sorgte er für Hebung der Dom- und Klosterschulen (Vita Godehardi, Mon. Germ. hist. Scriptt. XI, 172), gründete viele neue Kirchen in der Ostmark und stellte ältere wieder her, sandte viele christliche Ansiedler in das schwach bevölkerte Land, erwirkte von Otto III. (985) auch für diese die Immunität (Mon. Boic. XXIX, 2, 44) und hielt zwischen 983 und 991 zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse in der Ostmark drei Synoden zu Lorch, Mautern und Mistelbach. In diesem verdienstvollen Streben wurde er nicht bloß von den Kaisern, sondern auch von dem Markgrafen der Ostmark, Leopold dem Erlauchten, eifrig unterstützt, welcher nach der Eroberung der ungarischen Grenzfestung Melk (984) daselbst seinen Sitz aufschlug und mit Piligrims Einwilligung ein Stift für zwölf Chorherren gründete. Herzog Heinrich der Zänker von Bayern hielt, wahrscheinlich zu Tuln um 985, eine Versammlung von Bischöfen, Aebten, Grafen und Edlen, an welcher auch Piligrim theilnahm. Hier wurden die Rechte aller geistlichen und weltlichen Großen, die in der Ostmark Besitzungen hatten, festgestellt und die Immunitäts- und Zehntrechte der Passauer Kirche in detaillirtem Verzeichniß bestätigt (Mon. Boic. XXVIII, 2, 88. 206). Um's Jahr 985 wurden die Gebeine des hl. Maximilian von Altötting nach Passau übertragen. Piligrim starb nach 20jähriger ruhm- und segensreicher Regierung am 20. Mai 991. Othlo, der Biograph des hl. Wolfgang, rühmt ihn als sagacitate omnimoda plenus (Mon. Germ. Scriptt. IV, 531); Arnold von

Vohburg nennt ihn in seiner Schrift über den hl. Emmeram adprime eruditus et genere nobilissimus (l. c. 556). Magnus von Reichersperg (gest. 1195) gibt ihm in seiner Chronik das Prädicat beatus und spricht von Wundern, die an seinem Grabe geschehen seien (Mon. Germ. Scriptt. XVII, 507). Die Kataloge der Passauer Bischöfe sprechen von ihm in den ehrendsten Ausdrücken: Piligrimus, alias Peregrinus Sanctus, clarus miraculis (Pez, Scriptt. rer. Austriac. I, 15); iste fuit vir magnificus et ecclesiam suam strenue rexit (l. c. 1305). In der „Klage", dem Anhang zum Nibelungenlied, heißt es von Passau:

dâ saz ein rîche bischof;
sîn lob, sîn êre, sîn hof
wâren witen bekant;
der was Pilgrim genant

(Ausgabe von Lachmann, Berlin 1851, 354, Str. 1645). Auch im Nibelungenlied selbst sind seine Beziehungen zum ungarischen Fürstenhause und seine Bemühungen um die Bekehrung des Volkes poetisch, aber auch anachronistisch verwerthet. Piligrims Kaplan Konrad hat auf seine Veranlassung die alte Volkssage lateinisch niedergeschrieben und dabei seinem Bischof ein ehrendes Denkmal zu setzen gestrebt. So macht er den Piligrim der Dichtung zum Oheim Kriemhilds und der burgundischen Fürsten (Das Nibelungenlied, herausgeg. von Bartsch, Leipzig 1866, Str. 1298. 1312. 1320; 1428. 1628); so war damals bereits in Etzels Land neben dem heidnischen auch der christliche Glaube (Str. 1335), wie es Piligrim in seinem Schreiben an Benedict VI. schildert u. s. w. (Holtzmann, Untersuchungen über das Nibelungenlied, Stuttgart 1854, 121 ff.; Hist.-pol. Bl. L [1862], 75 ff.). (Vgl. Dümmler, Piligrim von Passau und das Erzbisthum Lorch, Leipzig 1854; ihm folgt Riezler, Gesch. Bayerns, Gotha 1878, I, 391 ff.; gegen Dümmler: Mittermüller, War Bischof Piligrim ein Urkundenfälscher? im „Katholik" 1867, I, 337 ff. [er kritisirt die Urkunden, gibt die Fälschung zu, negirt aber, daß Piligrim der Urheber derselben sei]; Uhlirz, Die Urkundenfälschung zu Passau im 10. Jahrhundert, in Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsf. III, Innsbr. 1888, 177 ff.; Sickel, Erläuterungen zu den Diplomen Otto's II., ebd., Ergänzungsband II, 135 ff.; vgl. Uhlirz, ebd. 548; Zarncke, Piligrim und das Nibelungenlied [Berichte der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1856, VIII, 168 ff.].) [Weber.]

Pineda, Juan de, S. J., ein im 17. Jahrhundert hochgeschätzter Exeget, wurde 1557 zu Sevilla geboren und trat, 14 Jahre alt, in den Jesuitenorden. Bevor er noch das zur Priesterweihe erforderliche Alter erreicht hatte, lehrte er schon aristotelische Philosophie zu Granada, bestieg aber bald nach seiner Priesterweihe den Lehrstuhl der Theologie, auf dem er anfänglich nur die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin erklärte, schließlich aber während 18 Jahre der Erklärung der heiligen Schrift sich widmete. Er ward nach einander in den Ordenscollegien zu Cordova, Sevilla und Madrid mit diesem Lehramt betraut. Später wurde er zum Consultor des heiligen Officiums der Inquisition ernannt, und es lag ihm vorzugsweise die Büchercensur im Königreiche Spanien ob. Er starb im Alter von 80 Jahren am 27. Januar 1637 zu Sevilla, nachdem er mit allgemeiner Zufriedenheit trotz vorgerückten Alters noch das Profeßhaus und das von seinem Bruder gegründete Ordenscolleg in Sevilla geleitet hatte. Die Werthschätzung Pineda's seitens seiner Zeitgenossen wird durch verschiedene Thatsachen documentirt. Als er einst gelegentlich einer Reise durch Evora kam, begrüßte ihn die dortige Universität mit einer lateinischen Rede und ließ, um sein Andenken zu ehren, auf einer Marmortafel die Worte eingraben: Hic Pineda fuit. Der Groß-Inquisitor Cardinal Sandoval ernannte ihn am 12. Februar 1628 zum Generalvisitator aller Bibliotheken Spaniens und gab ihm dabei die weitgehendsten Vollmachten. Der Karthäuserorden bezeugte seine Hochachtung vor P. Pineda dadurch, daß er ihn zur Theilnahme an allen Verdiensten des Ordens zuließ und noch besonders verordnete, daß nach seinem Tode, wie es zuweilen für hochverdiente Männer geschieht, Messen und Gebete im ganzen Orden für seine Seelenruhe aufgeopfert und für ewige Zeiten ein Jahresgedächtniß für ihn gehalten würde. Seinen hohen Ruf hatte Pineda namentlich durch die Herausgabe von Commentaren zu Job, Ecclesiastes und zur Geschichte Salomons sich erworben, in denen für die damalige Zeit ein ausgebreitetes gründliches Wissen in den profanen wie in den heiligen Wissenschaften, ferner eine erstaunliche Kenntniß des Griechischen, Lateinischen und Hebräischen zu Tage trat. Die Titel der Werke lauten: Commentariorum in Job libri tredecim, Matriti 1597—1601, 2 voll.; De rebus Salomonis Regis libri octo, Lugduni 1609; Commentarii in Ecclesiasten. Liber unus, Hispali 1619. Der Jobcommentar wird von Delitzsch als ein „staunenswerth gelehrtes Sammelwerk, auch protestantischerseits benutzt und bewundert", gekennzeichnet. Pineda bietet in demselben die bedeutenderen Erklärungen aus alter und neuer Zeit, prüft sie auf ihren Gehalt, stellt sprachwissenschaftliche Textuntersuchungen an und fügt recht interessante Excurse über dogmatische und archäologische Probleme bei. Wenn auch für den Stand der heutigen Exegese manches hier Gebotene von keinem Belang mehr sein dürfte, so ist doch die Methode, namentlich was Uebersichtlichkeit, geistiges Verarbeiten des Textes und Klarheit der Darstellung angeht, immerhin musterhaft. Was man bei manchen Commentaren der Neuzeit vermißt: übersichtliche Gruppirung des Stoffes sowie genau gearbeitete Inhaltsverzeichnisse, das alles bot Pi-

neda in ausgezeichneter Weise. Zum Jobcommentar lieferte er nicht weniger als sieben Indices. Mit mehreren gelehrten Spaniern besorgte er ferner 1612 im Auftrage des Generalinquisitors Bernardo de Sandoval y Roxas, Cardinals und Erzbischofs von Toledo, die Herausgabe des spanischen Index librorum prohibitorum et expurgandorum. Desgleichen redigirte er unter Beihilfe des Licentiaten Sebastian de Huerta den spanischen Novus Index librorum prohibitorum et expurgandorum, der 1632 vom Generalinquisitor Cardinal Antonio Zapata veröffentlicht wurde. Ueber seine weiteren Schriften siehe de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, Bruxelles 1895, 796 ss.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2 ed., 316. Ueber Pineda's Leben vgl. Nieremberg, Varones ilustres de la Compañía de Jesús VII, 2 ed., Bilbao 1891, 195. [G. Fell S. J.]

Pinytus, Bischof von Gnossus auf Creta in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ist uns nur noch aus einigen Angaben bei Eusebius und bei Hieronymus bekannt (zusammengestellt von M. J. Routh, Reliquiae sacrae I, ed. 2, Oxonii 1846, 175 sqq.; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1893, 237). In der verloren gegangenen Briefsammlung des hl. Dionysius von Corinth (s. d. Art.) fand sich laut Eusebius (H. E. 4, 23, 7) auch „ein Schreiben an die Gnossier, in welchem er (Dionysius) den Bischof dieser Gemeinde, Pinytus, mahnt, in Betreff der Enthaltsamkeit keine zu schwere Last als unerläßliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen". „In der Antwort auf diesen Brief", fügt Eusebius bei, „spricht Pinytus Dionysius seine Hochachtung und seinen Beifall aus, mahnt ihn dann aber seinerseits, nunmehr auch einmal festere Kost zu reichen und demnächst sein Volk mit einem kräftigern Schreiben zu nähren, damit sie nicht, wenn sie immer nur milchartige Lehre hören, durch diese Kinderpflege unvermerkt erschlaffen. In diesem Briefe spiegelt sich wie in einem sorgfältig ausgeführten Gemälde die Rechtgläubigkeit des Bischofs Pinytus, seine Sorge für das Wohl seiner Untergebenen, seine Gewandtheit in der Rede und seine Einsicht in die göttlichen Dinge." [Bardenhewer.]

Pirhing, Ernricus (Ehrenreich), S. J., ein besonders als Canonist hervorragender Theologe des 17. Jahrhunderts, war im April 1606, vermuthlich zu Sighart bei Passau, geboren. Im J. 1628 trat er in den Jesuitenorden und lehrte zu Dilingen der Reihe nach Philosophie, Moral, Kirchenrecht und Exegese. Später ward er Domprediger zu Regensburg und Rector des Collegs in Eichstätt. Er starb zu Dilingen im September 1679. Pirhings Hauptwerk trägt den Titel Jus canonicum in V Libros Decretalium distributum, nova methodo explicatum etc., Dilingae 1674—1678, 5 voll.; ib. 1722; Venet. 1759, 5 voll. Ein Auszug erschien als Facilis et succincta SS. Canonum doctrina, von einem andern Jesuiten verfaßt, zu Dilingen 1690, Venedig 1693 und als Synopsis Pirhingana zu Augsburg und Dilingen 1695, Venedig 1711. Das Werk zeichnet sich aus durch die gründliche Benutzung des Quellenmaterials wie der einschlägigen früheren Schriftsteller (vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des can. Rechtes III, 1, 143). Ueber die anderen Schriften Pirhings vgl. de Backer, Biblioth. nouv. éd. par Sommervogel, VI, 851 ss. [A. Esser.]

Pirkheimer, Charitas, Äbtissin des St. Claraklosters in Nürnberg, wurde geboren am 21. März 1466. Sie war die ältere Schwester des Willibald Pirkheimer (s. d. Art.) und erhielt ihre Erziehung in dem genannten Kloster, welches nach einem allmälig zum Recht gewordenen Herkommen nur Nürnberger Bürgerstöchter, zum Theil aus den vornehmsten Familien, aufnahm. Dort empfing sie selbst den Schleier und wurde am 20. December 1503 als Äbtissin erwählt. In demselben Convent befanden sich ihre jüngere Schwester Clara und ihre Nichten Katharina und Crescentia, Töchter ihres Bruders Willibald. Ueberhaupt waren die 60 Inwohnerinnen des Klosters wegen der erwähnten Aufnahmebeschränkung fast alle unter einander verwandt oder verschwägert. Besonders befreundet war Charitas mit der etwas ältern Priorin Apollonia Tucher. Mit beiden unterhielt der letztern Verwandter Dr. Sixtus Tucher, Propst von St. Lorenz, ein gelehrter Jurist und frommer Priester, freundschaftlichen Verkehr und lebhaften Briefwechsel; derselbe versah sie auch oft mit neu erschienenen geistlichen Büchern. Durch die Vermittlung ihres Bruders trat sie auch in schriftlichen Verkehr mit Dr. Christoph Scheurl, Syndicus der deutschen Nation an der Universität Bologna, und dem Poeten Konrad Celtes, welcher ihr seine Ausgabe der Schriften der Roswitha und seine eigenen Gedichte zusandte und sie in einer Ode (Pirckheimeri Opp. 343; deutsch bei Binder [s. u.] 84) feierte. Sie aber ließ (28. April 1502) ihm die freimüthige Mahnung zugehen: „Möchtet Ihr doch ablassen von der Verherrlichung der unziemlichen Sagen von Jupiter, Venus, Diana und anderen heidnischen Geschöpfen. O macht doch (anstatt der Götter) die Heiligen Gottes Euch zu Freunden, indem Ihr sie verehrt und ihre Handlungen nachahmt" &c. Auch Spalatin, Erzieher der Prinzen von Braunschweig-Lüneburg, stand mit ihr in Briefwechsel; Prior Kilian Leib, Johannes Butzbach, Cochläus, Schatzgeyer u. A. thun ihrer ehrende Erwähnung und vermehrten durch literarische Gaben ihre werthvolle Bibliothek. In innigster Verbindung stand sie mit ihrem Bruder Willibald; er widmete ihr mehrere seiner Uebersetzungen aus dem Griechischen und schließt eine dieser Dedicationen, welche dem Auctor und der Adressatin gleich sehr zur Ehre gereicht, mit der Bitte, die von gleichem Eifer beseelte

Schwester Clara in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zu unterstützen (Opp. 230). Auch Clara, eine kindlich heitere und gemüthvolle Klosterfrau, las lateinisch; sie studirte mit ihrer Schwester gemeinsam die Publicationen des Erasmus und des Reuchlin. Charitas' Lieblingsschriftsteller aber war der hl. Hieronymus; die heilige Schrift wurde lateinisch und deutsch im Convent vorgelesen (l. c. 269. 259 sq.). Bei diesem regen wissenschaftlichen Streben konnte es nicht fehlen, daß auch die Kunde von den Angriffen Luthers auf die Kirche in ihr Kloster drang. Es war ihr unbegreiflich, daß nicht alle Gelehrten sich einmüthig zu deren Vertheidigung erhoben. Um so mehr war sie erfreut, als Hieronymus Emser (s. d. Art.) gegen Luther auf den Kampfplatz trat. Sie ließ dessen Streitschriften im Convent vorlesen und richtete (6. Juni 1522) ein Dankschreiben an ihn mit der Aufforderung, so fortzufahren; im geistlichen und im weltlichen Stande gebe es viele Katholiken, welche des Trostes und der Stärkung bedürften. Andererseits fresse das Uebel täglich um sich, und es habe auch in Nürnberg „allermeist der Regenten halber" seine Verheerungen angerichtet. Dieser Brief kam in unberufene Hände, wurde mit pöbelhaft anzüglichen Glossen gedruckt (Eyn Missive oder Sendbrieff, so die Ebtissin von Nürnberg an den hochberümbten Bock Empser geschrieben hat, fast künstlich und geystlich, auch gut nünnisch gedichtet, Wittenberg 1523) und von der lutherischen Partei in Nürnberg gegen das Kloster kräftig ausgebeutet. Selbst Willibald, der damals „auch gut lutherisch gewest", war darüber sehr unwillig und meinte in einem Briefe an Emser, sie hätte besser geschwiegen und sich unnöthiges Leid erspart. Die systematischen Angriffe gegen die Nürnberger Klöster begannen im J. 1524, und zwar gegen St. Clara damit, daß dasselbe der geistlichen Leitung der Franciscaner (Barfüßer), welche durch entschiedene Vertheidigung der altkirchlichen Lehre sich verhaßt gemacht, entzogen wurde und solchen übergeben werden sollte, welche der Rath selbst gewählt und approbirt habe, also lutherischen Prädicanten. Charitas wandte sich zunächst mit eindringlichen Bittschriften an den Pfleger des Klosters, Kaspar Nützel, an die Rathsherren Hieronymus Ebner, welcher selbst eine Tochter im Kloster hatte, und Martin Geuder, ihren Schwager. Die Thormeisterin Felicitas schrieb in gleichem Sinne an ihren Vater Leonhard Grundherr, Clara Pirkheimer an ihren Bruder Willibald. Letzterer gab seine Rathschläge betreffs der an den Magistrat zu richtenden Eingabe, welche er selbst revidirte und welche im Advent 1524 übergeben wurde. Dieselbe hatte wenigstens die Wirkung, daß die Angelegenheit betreffs der Beichtväter einstweilen in suspenso blieb. Aber nach dem Religionsgespräch (s. d. Art. Nürnberg IX, 570), bei welchem die Franciscaner eine hervorragende Rolle spielten, brach der Sturm los. Am 19. März 1525 erzwang sich eine Rathsdeputation Eingang in die Clausur, welche den Poliander (Graumann), einen ehemaligen Chorherrn aus Würzburg, als Prediger ankündigte und ihnen die Wahl unter mehreren neugläubigen Beichtvätern ließ. Beides lehnte Charitas entschieden ab, zwang dagegen die Rathsherren durch die Frage, ob irgend welches Aergerniß von ihrer Seite solches Vorgehen gegen sie veranlaßt habe, zu dem Zugeständniß, man wisse bei ihnen „nur von Zucht, Ehrbarkeit und gutem Leumund". In einer zweiten Eingabe an den Rath bemerkte sie mit feiner Ironie, „es wäre doch ein kläglich, erbärmlich Ding, wenn man ihnen in der Zeit, wo die evangelische Freiheit gepredigt werde, das Gewissen gefangen nehmen wolle". Alles umsonst. Von Palmsonntag 1525 an wurden wöchentlich vier Predigten in der Klosterkirche gehalten, und die armen Nonnen mußten die rohesten, unfläthigsten Beschimpfungen ihres Standes und ihres Conventes mitanhören. Ueberdieß wurden das Volk und selbst bessere Familien derart verhetzt, daß von ersterem die Erstürmung des Klosters zu befürchten war, und daß am 14. Juni drei Frauen mit Gefolge am Kloster anfuhren und ihre Töchter Katharina Ebner, Clara Nützel und Margaretha Tetzel unter Gewalt und Mißhandlungen aus demselben rissen. Die Abtissin konnte nichts weiter thun, als den armen, sich sträubenden Nonnen zum letztenmal ihren mütterlichen Segen geben; sie durfte sie niemals wiedersehen. In weiten Kreisen, über Nürnberg hinaus, erregte diese Gewaltthat peinliches Aufsehen. Selbst Melanchthon, welcher im November dieses Jahres in Nürnberg weilte, erklärte das Vorgehen gegen das Kloster als hart und unrecht. Statt gewaltsamer Angriffe folgten jetzt Vexationen anderer Art; fünf Jahre lang waren sie der heiligen Sacramente beraubt, da es für einen katholischen Priester mit Lebensgefahr verbunden war, zu ihnen zu bringen; obschon die Einkünfte durch den Bauernaufstand rc. sehr verringert waren, belegte man sie mit städtischen Umlagen, von welchen sie bisher frei gewesen, so daß sie förmlich Noth litten. Eine Commission, welche am 2. November 1527 im Kloster erschien, wurde zunächst durch die dialektische Gewandtheit der Abtissin in peinliche Verlegenheit gebracht; dann gingen alle Klagen, welche vor diesen „heftigen Beichtvätern" vorgebracht wurden, nur gegen die Maßlosigkeiten der Prediger und gegen die Rechtsverletzungen von Seiten des Magistrates, keine einzige gegen die Abtissin. Von sämmtlichen Klosterfrauen ließ nur eine einzige, Anna Schwarz, sich von den Reden der Rathsherren umgarnen und trat zum Leidwesen ihrer eigenen Mutter aus. Bei allem dem stand Charitas unerschütterlich fest. Unermüdlich wandte sie sich an einflußreiche, sachkundige Personen, um ihr gutes Recht darzulegen; sie verstand es, mit tactvoller Sicherheit den „Mausfallen" des Rathes aus dem Wege zu gehen. Mit Scharfsinn und hohem Ernst, bisweilen mit Witz und Humor legte sie in persönlichem und schriftlichem Verkehr die sophistischen Argumente

ihrer Gegner dar; der apostasirte Abt von St. Aegidien wagte einen einmaligen Bekehrungsversuch nicht zu wiederholen. Ein unerschütterliches Gottvertrauen, der feste Entschluß, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun, spricht sich in ihren Briefen aus. Ihre eigenen Aufzeichnungen brechen mit dem Jahre 1528 ab. Ein Sonnenblick in dieser schweren Zeit war ihr Doppeljubiläum. An Weihnachten 1528 waren es 25 Jahre, daß sie den Stab der Abtissin führte, und nahezu 50 Jahre, daß sie das Ordenskleid trug. Willibalds Tochter Katharina liefert in zwei Briefen an ihren Vater eine ansprechende, naive Schilderung des Festes, welche beweist, was für kindliche Heiterkeit in diesen hart geprüften Seelen lebte (vgl. „Das Jubiläum einer Abtissin", in Hist.-pol. Bl. LXVI [1870], 614 ff.). Die von Willibald Anfangs 1530 an den Rath gerichtete Schutzschrift, in welcher er die Schwestern redend einführt, ist eine glänzende Vertheidigung des Ordenslebens im Allgemeinen und der musterhaften Ordnung im St. Claraklofter insbesondere. Aber Wirkung hatte sie nicht. Die Klosterfrauen blieben nach wie vor alles geistlichen Beistandes beraubt, und der Beschluß, sie aussterben zu lassen, blieb bestehen. Charitas war in den letzten Jahren ihres Lebens viel gichtleidend, aber sie gestattete sich nicht die geringste Erleichterung in ihren Ordenspflichten. Größer war ihr Seelenschmerz, daß der Tod immer mehr Lücken in die Reihen ihrer Schwestern riß, welche sie nicht durch Aufnahme von Novizen ausfüllen konnte. Ihr Trost aber war die unwandelbare Liebe, Anhänglichkeit und Beharrlichkeit derselben. Am 19. August 1532, nicht ganz zwei Jahre nach dem Tode ihres Bruders, starb sie im Alter von 66 Jahren und 5 Monaten am St. Sebaldustag, an der Octav vom Feste der hl. Clara. Schwester Anna Ketzel bezeichnet sie im Necrologium als „ein spiegel aller geistlikeit und ein liebhaberin aller tugent, die groß schrecken und betrübnis gehabt vier jar, in (der Zeit) der Lutterey uns erhalten und getröst und vorgangen in allen mütterlichen trew und lieb, geistlich und zeitlich, das wir ihr unser leben lang nit kunnen verdanken" (Würfel, Nachrichten zur Stadt- und Adelsgeschichte Nürnbergs II, Nürnberg 1767, 896). Sie wurde begraben neben der Thüre der Kapelle. Zu bemerken ist, daß auch die protestantischen Federn, die über sie geschrieben, ihrer Geistesgröße und Ueberzeugungstreue ungetheilte Anerkennung zu theil werden lassen. Ueber ihre Nachfolgerinnen s. d. Art. Nürnberg IX, 572. (Vgl. Bilib. Pirckheimeri Opp., ed. Goldast, Francof. 1610; Der hochberühmten Charitas Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara in Nürnberg, Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, herausgegeben von C. Höfler, Bamberg 1852; E. Münch, Charitas Pirkheimer, ihre Schwestern und Nichten, Nürnberg 1826; W. Loose, Aus dem Leben der Charitas Pirkheimer. Nach Briefen. Dresden 1870; Histor.-polit. Bl. XIII [1844], 513 ff.; F. Binder, Charitas Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, 2. Aufl., Freiburg 1878 [das Hauptwerk mit bisher ungedruckten Briefen und zahlreichen Literaturnachweisen].) [Weber.]

Pirkheimer, Willibald, berühmter Humanist, war geboren zu Eichstätt am 5. December 1470 als Sohn des Dr. utr. jur. Johannes Pirkheimer, eines Nürnberger Patriciers, welcher Rath des Fürstbischofs von Eichstätt, dann des Herzogs Albrecht von Bayern und des Erzherzogs Sigmund von Oesterreich war. Noch als Knabe begleitete er seinen Vater auf vielen Gesandtschaftsreisen und erhielt von diesem während solchen unruhigen Wanderlebens seine erste wissenschaftliche Bildung. Mit 18 Jahren kam er an den eichstättischen Hof und mußte an einigen Fehden, in welche der Fürstbischof verwickelt war, sich betheiligen. Im J. 1489 zog er nach Padua und studirte unter Marcus Mussurus aus Creta die griechische Sprache; nach dreijährigem Aufenthalt ging er nach Pavia und hörte daselbst die berühmten Rechtslehrer Johann Maynus, Paulus Lancelotus und Philipp Decius. Durch Pico von Mirandula (s. d. Art.), mit dessen Neffen Francesco er in dauerndem Briefwechsel blieb, wurde er mit der platonischen Akademie in Florenz bekannt, von welcher er mancherlei Anregungen erhielt. Seinen siebenjährigen Aufenthalt in Italien benutzte er zur allseitigen ästhetischen Ausbildung. Nach Deutschland zurückgekehrt, vermählte er sich 1497 mit der Nürnberger Patricierin Crescentia Rieder und wurde in demselben Jahre in das städtische Rathscollegium zu Nürnberg gewählt. Sein gastliches Haus bildete bald den Versammlungsort für alle einheimischen und alle hier weilenden fremden Gelehrten; Celtes nennt es diversorium literarium, hospitium eruditorum; seine berühmt gewordenen Gastmahle glichen den griechischen Symposien. Andererseits brachten ihn seine häufigen Gesandtschaftsreisen in Verbindung mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit. Im J. 1499 war er Anführer des Nürnberger Contingentes im Kriege Maximilians gegen die Schweizer Eidgenossenschaft und erhielt zur Anerkennung seiner Verdienste den Titel eines kaiserlichen Rathes. Von den vier humanistischen Schulen in Nürnberg hatte er bis 1521 die Oberaufsicht über die Pfarrschulen bei St. Sebald und St. Lorenz und berief im Verein mit dem Propst Dr. Anton Kreß an die letztere Johannes Dobeneck aus Wendelstein, gewöhnlich Cochläus genannt. Wie sehr er sich für die Jugendbildung interessirte, geht besonders auch daraus hervor, daß er wiederholt junge Leute in seine Familie aufnahm und persönlich unterrichtete, so seinen spätern Amanuensis Andreas Rutelius. Durch mehrfache Reibereien mit dem Rath veranlaßt, entsagte er 1522 allen seinen amtlichen Stellungen und lebte fortan nur seinen Studien. Aber selbst in dieser Zurückgezogenheit fehlte es ihm nicht an Ehren; auch Karl V. ernannte ihn

1526 zum kaiserlichen Rath. Pirkheimer war, wie seine zahlreichen Schriften und Briefe beweisen, Polyhistor im ausgedehntesten Sinne. Er übersetzte eine Reihe von Abhandlungen griechischer Classiker und Kirchenväter in's Lateinische; er betrieb Astronomie, die aber bisweilen in Astrologie ausartete; er gab die Werke des Ptolemäus heraus und lieferte eine topographische Beschreibung Deutschlands. Als Historiker bewährte er sich durch die Uebersetzung des Schriftchens von Lucian Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν, dessen historische Principien im Wesentlichen heute noch Geltung haben, durch eine Abhandlung über die älteste Geschichte Triers und besonders durch das Bellum Suitense, die Geschichte des Schweizerkrieges, in welcher er sich auch als Kritiker bewährt, indem er z. B. die behauptete schwedische Abkunft der Schweizer bezweifelt. (Seine Würdigung als Historiker bei Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie, München 1885, 116—122.) Er sammelte Antiquitäten, namentlich alte Münzen, deren Werth er in Nürnberger Währung bestimmte; eine Abhandlung über Numismatik gab sein Schüler und Amanuensis Rutelius nach seinem Tode heraus. Sein in Italien geweckter Kunstsinn brachte ihn zu Albrecht Dürer in's innigste freundschaftliche Verhältniß; er lieferte sogar die Idee zu dem Triumphwagen Maximilians I. (Pirckheimeri Opp. 172 sqq.). Auch als Satiriker versuchte er sich mehrfach, u. A. durch die mit Galgenhumor geschriebene Apologia seu Laus podagrae (l. c. 204). Als vielseitiger Gelehrter war er auch ein begeisterter Bibliophile. In Rom, Venedig, Mantua, Florenz, Mailand &c. hatte er seine Vertreter, welche die neuesten Ausgaben griechischer und lateinischer Auctoren und seltene Manuscripte für ihn kaufen mußten. Von besonderer Wichtigkeit ist die Stellung Pirkheimers zu den religiösen Fragen seiner Zeit. Er stand mit vielen hervorragenden Humanisten in Briefwechsel, mit Reuchlin, Erasmus, Hutten, Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, Domherrn in Eichstätt, u. A. Aber er betheiligte sich auch in hervorragender Weise an dem Streit Reuchlins gegen den getauften Juden Pfefferkorn und die Kölner Dominicaner wegen der christenfeindlichen rabbinischen Bücher; im J. 1517 veröffentlichte er als Vorrede zu Lucians Dialog „Der Fischer" seine Apologie Reuchlins, in welcher er u. A. eingehend begründet, warum ein Theologe auch in den allgemeinen Wissenschaften gut bewandert sein müsse. Gegen seine wissenschaftlichen Gegner aber schlägt er in heftigen Worten los. Bald ging der Streit weiter und wurde ein Kampf der Humanisten gegen die Theologen, in dessen Verlauf die Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) erschienen. Daß Pirkheimer an deren Abfassung Antheil gehabt (wie R. Hagen [s. u.] 95 f. wahrscheinlich zu machen sucht), ist nicht sicher beweisen. Durch das Auftreten Luthers veranlaßt, wandte er sich auch theologischen Studien zu, durch welche er seinen Freunden imponirte. Zasius schreibt einmal an ihn: „Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Du als Redner gewaltiger oder als Theolog vollkommener bist; in Beidem trägst Du Siegeszeichen" (Opp. 321). Als Dr. Eck, welchen die Humanisten bitter haßten, gegen Luther aufgetreten und in den Augen aller Unbefangenen Sieger geblieben war, erschien: Eccius dedolatus (Der gehobelte oder abgeeckte Eck), authore Joanne Francisco Cottalambergio, Poeta Laureato. Acta decimo Cal. Mart. Ao. 1520 in Occipitio Germaniae. Der Grundgedanke dieses von bitterer Satire durchtränkten Dialoges ist: „Der Scholasticismus, repräsentirt durch Eck, bringt nur Caricaturen von Theologen hervor" (latein. bei Böcking, Hutten. opp. IV, Lips. 1860, 516 sqq.; deutsch bei R. Hagen 175 ff.). Wenngleich Pirkheimer die Auctorschaft dieser Schrift später abläugnete, so ist doch seine Urheberschaft durch die Briefe seiner Freunde bestätigt (R. Hagen 101; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II [1880], 91, Anm. 3). Dieses Pamphlet und sein offenes Eintreten für Luther waren die Veranlassung, daß er zugleich mit diesem und dem Nürnberger Stadtschreiber Lazarus Spengler von Eck excommunicirt wurde, was dieser unterm 15. October 1520 dem Nürnberger Rath zur Kenntniß brachte. Luther verbrannte die Bulle, die beiden Nürnberger aber wandten sich um Vermittlung an den Bischof von Bamberg, Georg von Limburg, und am 1. December 1520 an Leo X., indem sie ihren Gehorsam erklärten und versicherten, daß sie Luthers Lehren und Schriften nur insoweit billigten, als sie dem christlichen Glauben gemäß seien (Opp. 199). Nachdem noch andere Vermittlungsversuche gemacht worden waren, und da auch der Nürnberger Rath Hebung dieser Angelegenheit wünschte, wandte sich Pirkheimer an Eck selbst mit der Bitte um Absolution und leistete den verlangten Widerruf. Aber später richtete er an Papst Hadrian VI. (1522—1523) ein Schreiben, in welchem er beklagt, daß die Legaten das Wesen der deutschen Nation nicht verstanden und dieselbe deßhalb falsch behandelt hätten; auch das Auftreten der Dominicaner (die er Dominicastri nennt) im Reuchlin'schen Streit, das Vorgehen Ecks &c. rügt er mit bitteren Worten (Opp. 372). Uebrigens scheint dieser Brief, weil unvollendet, Concept geblieben und nicht abgesandt worden zu sein. Bisher hatte Pirkheimer, wie manche andere edle Geister, von Luther eine Reformation im kirchlichen Sinne erwartet und hatte heftig beklagt, daß auf dem Nürnberger Reichstag unter Luthers Namen die evangelische Wahrheit ungerecht, herb und gehässig behandelt worden sei (Opp. 385). Als aber die giftigen Früchte der lutherischen Reformation reiften, als er sah, wie Zucht und Ehrbarkeit unter dem Volke schwanden, wie die apostasirten Priester sich Weiber suchten, wie die Fürsten habsüchtig nach Kirchengut griffen, da trat er ebenso entschieden gegen Luther und sein Werk auf, als er früher

dafür gewesen war. Zum offenen Vorgehen veranlaßte ihn besonders die rohe Gewalt, welche der Nürnberger Rath gegen das dortige St. Clarakloster übte, wo Pirkheimers von ihm hochverehrte Schwester Charitas (s. d. Art.) Abtissin war, wo eine zweite Schwester Clara und zwei seiner Töchter, Katharina und Crescentia, als Klosterfrauen weilten. (Seine jüngste Tochter Charitas war Benedictinerin in Bergen bei Neuburg a. d. D., wo auch zwei Schwestern Willibalds, Sabina und Euphemia, nach einander [1521—1547] Abtissinnen waren.) Zu dessen Vertheidigung verfaßte er die an den Rath gerichtete Oratio apologetica monialium nomine scripta (Opp. 375), eine glänzende Apologie des katholischen Ordenslebens (s. d. Art. Pirkheimer, Charitas). In einer literarischen Fehde mit Osiander betreffs der Abendmahlslehre spricht er sich über die Eucharistie ganz in katholischem Sinne aus. Dieser dem Lutherthum abgeneigten Stimmung gab er in seinen Privatbriefen immer schärfern Ausdruck, und in dieser Gesinnung blieb er bis zu seinem am 22. December 1530 erfolgten Tode. — Interessant ist die Beurtheilung seiner religiösen Richtung durch seine neueren protestantischen Biographen. Drews und Roth geben sein vorgeblich protestantisches Bekenntniß völlig preis. Ersterer urtheilt über ihn: „Ein religiös-sittlicher Charakter ist Pirkheimer nie gewesen.“ Letzterer sagt: „Pirkheimer war so wenig wie Erasmus eine religiöse Natur. Die eigentlich theologischen Ideen Luthers waren ihm nie Herzenssache geworden, so daß man wohl sagen darf, er sei in die Tiefen der von der Reformation gebotenen Heilswahrheiten nie eingedrungen.“ Dagegen reclamirt ihn Rudolf Hagen völlig für die Sache der lutherischen Reformation. Er führt u. A. eine Stelle aus der Oratio apologetica über den freien Willen und die Prädestination an (Opp. 382 sq.; bei Hagen 138 f.) und findet, daß er sich hier „im evangelischen Sinn“ ausspricht. In der That spricht er von dem nothwendigen Zusammenwirken der Gnade und der Freiheit in ganz evangelischem Sinn, d. h. im Sinn der heiligen Schrift und der katholischen Kirche, aber durchaus nicht im Sinn Luthers (Läugnung der Freiheit, Nutzlosigkeit, sogar Schädlichkeit der guten Werke). Ganz unzweideutig spricht er sein Urtheil über die Reformationsbewegung aus in seinem Brief vom Jahre 1529 an seinen Freund, den Prior Kilian Leib vom Kloster Rebdorf: „Ich hoffte, daß (durch Luthers Unternehmen) den vielen Uebeln (die in die christliche Religion sich eingeschlichen) abgeholfen werden würde, aber ich fand mich sehr getäuscht; denn bevor die früheren Verirrungen (errores) ausgerottet waren, drangen noch weit unerträglichere ein, gegen welche die früheren nur Spielereien waren. Ich fing daher an, mich allmälig zurückzuziehen, und je aufmerksamer ich Alles betrachtete, um so klarer bemerkte ich die List der alten Schlange. . . . Luther mit seiner frechen, muthwilligen Zunge verhehlt keineswegs, was ihm im Sinne liegt, so daß er völlig in Wahnsinn verfallen oder vom bösen Feind geleitet scheint“ (lateinisch und deutsch bei Döllinger, Die Reformation I, 2. Aufl., Regensb. 1848, 586; vgl. auch 169 ff.). Das ist eine deutliche Absage an Luther, zugleich eine Verurtheilung des von ihm gepredigten Evangeliums. (Vgl. Bilibaldi Pirckheimeri Opp., ed. Goldast, Francof. 1610 [im Eingang seine Biographie von Konrad Rittershausen]; Acht Briefe Pirkheimers an seinen Vetter Anton Kreß, in Mittheilungen des Vereins für Gesch. der Stadt Nürnberg, Nürnberg 1879, 1. Heft, 67 ff.; Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon III, Nürnberg u. Altdorf 1757, 184 ff. [auf 191 ff. ein Verzeichniß seiner Schriften]; K. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, mit besonderer Rücksicht auf W. Pirkheimer, 3 Bde., Erlangen 1841 ff.; Lochner, Pirkheimer und Scheurl [Allgem. Zeitung 1872, Beilage zu Nr. 11]; R. Hagen, Wilibald Pirkheimer in seinem Verhältniß zum Humanismus und zur Reformation [Mittheil. des Vereins &c. 1882, 4. Heft, 61 ff.]; Drews, W. Pirkheimers Stellung zur Reformation, Leipzig 1887; Roth, W. Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Halle 1887 [beide besprochen von R. Hagen in Mittheil. &c., 7. Heft, 285. 287]; Markwart, W. Pirkheimer als Geschichtschreiber, Zürich 1886 [Diss.]; Reusch, Index I, Bonn 1883, 235.) [Weber].

Pirmin, der hl., Förderer des Klosterlebens in Süddeutschland, war zur Zeit des fränkischen Königs Theoderich IV. (720—737) Chorbischof und hatte seinen Sitz in Melcis, Mettis oder Meldis (nach gewöhnlicher Annahme Meaux, nach Anderen Metz oder Meldesheim im Elsaß, nach Neugart und Gelpke Mels im Kanton St. Gallen, nach Friedrich Medels bei Disentis in Graubünden). Seine Heimat, Herkunft und sein früheres Wirken sind unbekannt. Als der vornehme Alemanne Sintlaz, Besitzer der Insel Reichenau bei Konstanz, Pirmin für seine Heimat zu gewinnen suchte, um dem Sinken kirchlichen Sinnes und der Gefahr kirchlicher Verwilderung zu begegnen, begaben sich beide nach Rom, um vom Papste die nöthigen Vollmachten zu erlangen. Gregor II. ertheilte dieselben und richtete zugleich an den Frankenkönig ein Empfehlungsschreiben für die beiden gottbegeisterten Männer. Im J. 724 stellte der Herzog Nebi von Alemannien sie dem Hausmeier Karl Martell vor, welcher nicht nur die Bischöfe des Reiches ermahnte, Pirmin zu unterstützen, sondern auch die neue Stiftung des Heiligen mit Staatsgütern ausstattete. Pirmin errichtete nun auf der Reichenau (Augia dives) ein Kloster, welches bald großen Ruf erlangte und eine Pflanzstätte der trefflichsten Bischöfe verschiedener Diöcesen wurde. Als Pirmin selbst nach drei Jahren vom Nachfolger Nebi's, dem Herzoge Theutbald, vertrieben wurde, bestellte er Heddo,

den nachmaligen berühmten Bischof von Straßburg, zu seinem Nachfolger und begab sich in die benachbarten Gegenden, wo er die vorhandenen klösterlichen Anstalten verbesserte und neue gründete. Es waren dieß Murbach im obern Elsaß, Pfäfers in Rätien, Altach in Bayern, Maursmünster und Neuweiler im Elsaß, Schuttern und Gengenbach bei Offenburg, Schwarzach bei Rastatt und Hornbach bei Zweibrücken. Besonders war er bedacht, diese Klöster zu Schulen tüchtiger Seelsorger zu machen. In Hornbach hatte er noch eine Unterredung mit dem hl. Bonifatius und starb sodann daselbst am 3. November 753. Im Jahre 1577 wurden seine Ueberreste nach Innsbruck gebracht, wo sie in der Universitätskirche beigesetzt sind. Pirmin verfaßte eine (auch culturgeschichtlich nicht uninteressante) Unterweisung über die Glaubens- und Sittenlehre. Sie führt den Titel: Dicta abbatis Priminii [sic!], de singulis libris canonicis scarapsus (= Excerpt), und wurde u. a. herausgegeben von Caspari, Kirchenhistorische Anekdota I, Christiania 1883, 151 ff. (Vgl. die Vitae s. Pirminii bei Mone, Quellensamml. I, Karlsruhe 1848, Text 30 ff., bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. Saec. III, 2, 136 sqq. und in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 17 sqq. Außerdem s. Hefele, Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland, Tübingen 1837, 334 ff.; Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands II, Bamberg 1869, 580 ff.; Sauter, Kirchengesch. Schwabens, Nördlingen 1864, 49 ff.; Hauck, Kircheng. Deutschl. I, Leipzig 1887, 315 ff. Weitere Literaturangaben bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [G. Mayer.]

Pisa, Stadt und Erzbisthum in Toscana. Das auf beiden Seiten des Arno, südsüdwestlich und 3 Meilen von Lucca und $2^1/_2$ Meilen von Livorno gelegene Pisa ist eine alte etruskische Stadt. Es hatte als nördliche Grenzstadt und eine der Zwölfstädte Etruriens eine hohe Bedeutung und wurde durch Cäsar römische Colonie. Zur Zeit der Völkerwanderung ward die Stadt fast ganz vernichtet, gehörte dann zuerst zum langobardischen, später zum fränkischen Reiche. Unter den fränkischen und sächsischen Kaisern blühte Pisa wieder auf und bildete sich seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts zu einem mächtigen, fast ganz unabhängigen Staate aus. Durch seine Lage am Arno und dem ehemals vortrefflichen, nunmehr verschlammten Hafen eignete es sich ganz zu einer mächtigen Handelsstadt. Schon im 10. Jahrhundert hatte es zugleich mit Venedig hohes Ansehen auf dem Meere, und seine Flotte vermehrte sich so, daß es zum ersten Kreuzzug 100 Schiffe und zum zweiten und dritten 40 und 50 Galeeren stellen konnte. Es entriß den Saracenen Sardinien, Corsica und Palermo, eroberte 1029 Carthago und führte glückliche Kriege gegen die Normannen auf Sicilien und in Unteritalien (1135—1140). Um die Mitte des 12. Jahrhunderts umfaßte sein Gebiet schon die ganze fruchtbare Maremme am tyrrhenischen Meere von Lerici bis Piombino; an Inseln besaß es außer Sardinien und einem Theil von Corsica, wegen dessen es mit Genua in fortwährendem Streite lag, auch die Balearen, und die Kreuzzüge gaben ihm Gelegenheit zur Erweiterung seiner Macht in der Levante, wo es bedeutende Colonien gründete. Zahlreiche Flotten trugen die Schätze Griechenlands, der Levante und Afrika's in seine Häfen, und der Reichthum Pisa's war in ganz Italien sprichwörtlich. Aber gerade sein Reichthum und sein Ansehen erweckten ihm in Genua (s. d. Art.) eine gefährliche Nebenbuhlerin. Durch Plünderung eines genuesischen Kaufhauses in Constantinopel wurde Pisa 1161 zum ersten Male in eine ernstliche Fehde mit Genua verwickelt und erst 1188 kam durch die Bemühungen des Papstes Clemens III. ein Friede zu Stande. Um diese Zeit standen Consuln an der Spitze der Regierung, zu denen 1190 noch ein Podestà kam. In den Kämpfen zwischen Ghibellinen und Guelfen standen die Pisaner auf Seiten der ersteren und kamen dadurch in Fehde mit den guelfischen Städten Lucca und Florenz. Um 1282 entstand ein neuer Krieg mit Genua wegen der Nebenbuhlerschaft auf Corsica und Sardinien. Pisa unterlag in der Seeschlacht von Maloria (1283) und konnte sich von diesem Schlage zur See nie wieder ganz erholen. Von da an verlor es nach und nach alle seine auswärtigen Besitzungen und gerieth unter die Herrschaft der Guelfenpartei. Der damalige Capitano del Popolo, Ugolino de' Gherardeschi, war das Haupt der Guelfen und brachte es, von seinem Neffen Visconti unterstützt, zu einer allmächtigen Tyrannenherrschaft. Da erhob sich gegen ihn die Ghibellinenpartei, Erzbischof Ruggieri degli Ubaldini (1278—1295) an ihrer Spitze, und nahm Ugolino gefangen. Der Erzbischof übertrug den Befehl über die Truppen nun dem Guido da Montefeltro, dem es gelang, Pisa's Macht und Ansehen wieder etwas zu heben. Als Guido 1295 in den geistlichen Stand trat, folgte ihm sein Sohn Friedrich. Unter diesem wollte Kaiser Heinrich VII. Pisa, das für ihn große Opfer gebracht, zur Hauptstadt Italiens erheben; verhindert wurde dieß nur durch seinen plötzlichen Tod. Der Ghibelline Ugoccione della Caggiola, der sich zum Herrn von Pisa aufgeschwungen, wurde wegen seiner Bedrückung aus Pisa wie aus Lucca, das er 1314 erobert und mit Pisa zu einem Staate vereinigt hatte, verjagt, und Signore von Pisa wurde nun Graf Gherardo de' Gherardeschi. Nach dem endlichen Frieden mit Genua (1341) begannen wieder die inneren Bürgerzwiste um die Signoria zwischen der ghibellinischen Volkspartei (Bergolini, die Einfältigen) und der guelfischen Handelsaristokratie (Raspanti, die Scharrer, später Maltraversi), denen Karl IV. im Jahre 1355 ein blutiges Ende machte. Unter der Signoria des Pietro Gambacorti (1369—1392) blühte die Re-

publik noch einmal für kurze Zeit auf, kam aber nach dessen Ermordung durch Verrath in die Gewalt des Giovanni Galeazzo Visconti, Herzogs von Mailand, und 1406 an die geschworenen Feinde Pisa's, die Florentiner, zunächst auf 88 Jahre, von 1509 an aber für immer. Von da an theilte Pisa die Schicksale von Florenz und verödete sehr, weil die Hälfte der Bürger, namentlich alle reicheren Familien, auswanderten, so daß 40 Jahre später statt der ehemaligen 150000 Einwohner kaum mehr 8500 gezählt wurden. Heute hat Pisa wieder 48000 Einwohner, aber sein Glanz ist auf immer dahin. Doch zählt es heute noch 80 Kirchen, darunter 29 theils verfallene theils eingegangene Klosterkirchen und einen ehrwürdigen, 1063 gegründeten, im Innern reich ausgestatteten Dom, daneben den berühmten schiefen Thurm (campanile torto) vom Jahre 1174. Vor dem Dome steht die schöne, 1152 erbaute Kirche zum hl. Johannes dem Täufer (Battisterio), und dem Dome gegenüber liegt der Campo Santo, zu dem die Erde (4 m tief) 1228 durch eine pisanische Flotte aus dem heiligen Lande geholt wurde. Von den anderen Kirchen sei nur erwähnt die Kirche San Stefano, früher Chiesa di Cavalieri genannt, weil sie die Ordenskirche des von Cosimo de' Medici 1561 dem Papste Stephan I. zu Ehren gestifteten Ritterordens war; dort wurden die vielen, den Feinden des christlichen Namens abgenommenen Siegeszeichen aufbewahrt. Die 1338 gegründete Universität gehörte zu den berühmtesten des Mittelalters; im Wintersemester 1893/94 zählte sie 862 Studenten. Neben dem erzbischöflichen Priesterseminar gibt es in Pisa auch für die Juden, die eine Synagoge und ein Consistorium haben, eine hebräisch-theologische Schule. Die drei Lateinschulen haben die Titel Collegio Ferdinando, Puteano und Ricci. Außer dem großen und schönen Hospital besteht noch eine Pia Casa della Misericordia und ein Spedale di S. Chiara.

Mit dem Christenthum wurde Pisa schon frühzeitig bekannt, und zahlreiche aus dieser Stadt hervorgegangene Martyrer besiegelten in den Christenverfolgungen ihren Glauben mit dem Blute. Von diesen ist besonders verehrt der hl. Torpeus, der i. J. 68 unter Nero gemartert wurde. Hauptpatron der Stadt ist der heilige Eremit Rainerius oder Ragnerius, der um 1161 starb (vgl. AA. SS. Boll. Jun. III, 421 sqq.). Sein Festtag (17. Juni) wird alle drei Jahre durch eine großartige, wahrhaft zauberisch wirkende Beleuchtung (luminaria) des Lungarno und des Domplatzes, in dessen Nähe das ihm geweihte Kirchlein ist, gefeiert. Der erste Bischof soll nach der Tradition der vom hl. Petrus geweihte Perinus gewesen sein; der erste sichere aber, Gaudentius, erscheint auf der römischen Synode vom Jahre 313 (Baron. ad ann. 313, n. 25). Der heilige Bischof Senior lebte um 410. Dem 30. Bischof Landulfus (1077—1079) übertrug Papst Gregor VII. seine Stellvertretung auf der Insel Corsica und befahl, daß alle Einkünfte in zwei Theile getheilt würden, von denen der eine dem heiligen Stuhl, der andere dem Bischof von Pisa zukommen sollte. Urban II. überließ dann die ganze Insel dem Bischof von Pisa unter der Bedingung, daß er jährlich 50 Pfund luccanisches Geld an den heiligen Stuhl zahle. Darauf erhob derselbe Papst am 21. April 1092 die Stadt Pisa zur Metropole mit vier Suffraganaten, verlieh dem damaligen Bischof Daimbertus (1088—1104), der bei den Kreuzzügen rühmlich erwähnt wird und 1099 zugleich Patriarch von Jerusalem wurde, das Pallium und das Recht, auf der Insel Sardinien die Stelle eines päpstlichen Legaten zu vertreten. Als dem neuen Metropoliten bald darnach auch sämmtliche Bisthümer Corsica's unterstellt wurden, mißfiel dieß den Genuesen, und daraus entstanden arge Streitigkeiten zwischen Genua und Pisa. Deßhalb entzog Papst Calixt II. dem Erzbischof von Pisa wieder das vor Kurzem verliehene Recht, die corsicanischen Bischöfe zu consecriren, auf einer römischen Synode vom 3. Januar 1121 (Hefele, Conc.-Gesch. V, 365), und legte dann auch der neunten allgemeinen Synode im Lateran (1123) die Sache vor. Schließlich wurde von der Synode der Kirche von Pisa das Recht, die corsicanischen Bischöfe zu weihen, auf das Entschiedenste abgesprochen und die Freiheit der letzteren anerkannt. Nach diesem Entscheide warf Erzbischof Roggerius Opetingo (1123—1131) dem Papste Ring und Stab vor die Füße, mit der Erklärung, er wolle dann überhaupt nicht mehr Bischof sein, was ihm der Papst mit Recht strenge verwies (Hefele V, 382 f.). Durch Papst Honorius II. wurde übrigens auf der römischen Synode vom 21. Juli 1126 dem Erzbischof das Recht, die corsicanischen Bischöfe zu weihen, restituirt (Hefele V, 393). Als deßhalb zwischen den Genuesen und Pisanern abermals eine Fehde ausbrach, trat Erzbischof Baldovinus oder Balduin (1137 bis 1145), um den Frieden wiederherzustellen, drei Bisthümer Corsica's an Genua ab und behielt für sich nur Aleria, Ajaccio und Sagona. Dem Papst Innocenz II., durch den Wiltsch (Kirchl. Geogr. und Statist. II, Berlin 1846, 15 ff.) das Erzbisthum 1132 erst errichtet werden läßt und der 1135 in Pisa auch eine Synode veranstaltete (Hefele V, 425), gefiel dieß so sehr, daß er dem Erzbischof als Entschädigung im J. 1138 das Bisthum Piombino in Etrurien und die zwei Bisthümer Galtelle und Civitas (Ampurias) auf Sardinien als neue und weitere Suffraganate unterstellte, ihm auch den Primat über die Kirchenprovinz Sassari (Turres) und andere Auszeichnungen verlieh. Bald darauf fügte Alexander III. auch das übrige Sardinien dazu (1175); alles dieses wurde 1181 von Lucius III., 1186 von Urban III., 1191 von Cölestin III., 1198 von Innocenz III. und 1218 von Honorius III. bestätigt (vgl. Cantelius, Metropol. urbium histor., Paris 1685, 479 sqq.). Obgleich nun von da

an die Erzbischöfe von Pisa lange Zeit das doppelte Recht eines Primaten und eines apostolischen Legaten über Sardinien ausgeübt haben, so wird dieß doch von den sardinischen Schriftstellern bestritten, freilich ohne stichhaltige Gründe (Cantelius 480 sqq.). Als Suffraganate hatte Pisa bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts Ajaccio, Aleria, Massa Maritima, Sagona und Ampurias. Dann verlor es das Bisthum Massa, das zur Kirchenprovinz Siena geschlagen wurde, erhielt aber dafür Pontremoli (errichtet 1797) und Livorno, das 1806 aus einem Theil des Pisaner Gebietes errichtet worden, nachdem in der Stadt Livorno schon längere Zeit eine eigene Cathedrale mit einem Capitel bestanden und der Erzbischof einen eigenen Generalvicar daselbst aufgestellt hatte. Heute unterstehen der Metropole Pisa: Livorno, Pescia, Pontremoli, Volterra. Von den letzten Erzbischöfen sprach sich Angelus Franceschi (1778 bis 1806) gegen die Synode von Pistoja (s. d. Art.) aus. Johann Baptist Parretti (1839—1851) wollte 1846 in Pisa den Orden der Damen du sacré coeur einführen, mußte es aber wegen der Umtriebe der studirenden Jugend unterlassen, welche in diesem Orden Jesuiten oder Jesuitinnen witterte (Gams, Geschichte der Kirche Christi II, Innsbruck 1855, 662). Auf Cosimus Corsi (1853 bis 1870), seit 1842 Cardinal, folgte Paulus Micaleff (1871—1883), dem seit 1881 Ferdinand Capponi als Coadjutor zur Seite stand. Letzterer, geb. 1835 zu Florenz und seit 1873 Bischof von Volterra, wurde am 18. November 1881 zum Titularerzbischof von Thessalonica ernannt und succedirte am 8. März 1883 als 87. Erzbischof von Pisa. Seine Mensa beträgt 12 000 Scudi (Kammertaxe 805 flor. aur.). Das Domcapitel besteht aus 5 Dignitäten, 29 Canonikern und 60 Beneficiaten. Früher waren sämmtliche Canoniker, wie in Deutschland, aus adeligen Familien und hatten vom Papste das Recht erhalten, sich wie die Cardinäle zu tragen. Die ganze Erzdiöcese hat in 23 Decanaten 146 Pfarreien, davon 26 in der Stadt, mit 196 000 Seelen. (Vgl. Moroni, Diz. LIII, 251—283; J. Cappelletti XVI, Venet. 1861, 21—230; Gams, Ser. Epp. 761 sq. mit weiteren Literaturangaben.) [Neher.]

Pisa, Synode von, heißt insbesondere die im J. 1409 abgehaltene Kirchenversammlung, welche sich die Beilegung des im J. 1378 entstandenen Schismas zur Aufgabe machte. Die Verlegung des päpstlichen Stuhles von Rom nach Avignon (s. d. Art.) hatte die unselige Folge, daß die Kirche sich 1378 auf einmal von zwei Päpsten regiert sah, indem die französischen Cardinäle, unzufrieden mit dem römischen Papste, sich ein Oberhaupt aus ihrer Mitte erkoren und demselben die Anerkennung der Christenheit zu verschaffen suchten. Seitdem bekämpften sich beide Päpste gegenseitig, und die ganze Kirche wurde in zwei Heerlager (Obedienzen) getheilt. Um diesem unheilvollen Schisma, dessen Zustand ebenso unnatürlich als unerträglich war, ein Ende zu machen, hatten die römischen Cardinäle nach dem Tode Innocenz' VII. (1404—1406; s. d. Art.) den Cardinal Angelo Corrario, welcher als Gregor XII. (s. d. Art.) den römischen Stuhl bestieg, zum Papst erwählt, jedoch mit der Bedingung, daß der Erwählte sich verpflichte, der Papstwürde zu entsagen, sobald dieß zur Herstellung der Einheit der Kirche nothwendig scheine, der Gegenpapst ein Gleiches thue oder sterbe, und die Cardinäle seiner Obedienz bereit wären, mit denen der andern Obedienz eine canonische Wahl vorzunehmen. Der Gewählte solle innerhalb eines Monats Alle von seiner erfolgten Wahl in Kenntniß setzen, seinen Entschluß, gegebenen Falls abzudanken, mittheilen und besonders durch bevollmächtigte Legaten mit dem Gegenpapste einen geeigneten Ort für eine Zusammenkunft vereinbaren. Während der Verhandlungen sei es ihm nicht gestattet, neue Cardinäle zu ernennen, außer um die Anzahl seiner Cardinäle mit denen des Gegners gleichzustellen. Erst wenn nach 15 Monaten keine Einigung erfolgt, sei es dem neugewählten Papste erlaubt, neue Cardinäle zu creiren (Ciaconius, Vit. Pontiff. Rom. II, Rom. 1677, 755). Gregor XII. schien auch wirklich von den besten Unionsbestrebungen beseelt. In einem nach seiner Wahl abgehaltenen Consistorium versprach er nochmals feierlich, wenn nothwendig, alsogleich der Tiara zu entsagen, und gab der gleichen Gesinnung auch in seinem Schreiben an die Könige und Fürsten, welchen er seine erfolgte Thronbesteigung anzeigte, Ausdruck. Mit dem zu Avignon als Benedict XIII. residirenden Cardinal Petrus von Luna (s. d. Art.) setzte er sich sofort in Verbindung, und nach einem zu Marseille 1407 abgeschlossenen Vertrage sollten beide Päpste in Savona am 29. September oder 1. November zur gemeinsamen Resignation zusammenkommen. Begründete Aussicht schien jetzt vorhanden für eine endgültige Beilegung des Schismas; allein die Zusammenkunft kam nicht zu Stande. Benedict erschien seinerseits sowohl am 29. September wie am 1. November in Savona; Gregor konnte sich nicht entschließen, dorthin zu gehen. Mehrere Vorschläge bezüglich der Wahl eines andern Ortes nahm Benedict nicht an, und als Gregor endlich, von seinen Cardinälen gedrängt, bis Lucca ging, kam Benedict ihm nur bis Porto Venere entgegen. Der Grund für Gregors Benehmen liegt nicht klar zu Tage; Einige geben an, daß er eine Hinterlist Benedicts (Savona stand unter französischem Schutze) gefürchtet, Andere, daß Parteiinteressen ihn bestimmt hätten, eine Einigung zu verhindern. Unter solchen Umständen schien eine Beendigung des Schismas in die weiteste Ferne gerückt, als ein Ereigniß eintrat, welches den ersten Anfang zu der endlich auf dem Konstanzer Concil erfolgten Wiedervereinigung geben sollte. In seiner Wahlcapitulation hatte Gregor versprochen, vor Beilegung des Schismas keine neuen Cardinäle zu ernennen.

Auf einem am 4. Mai 1408 zu Lucca abgehaltenen Consistorium gab Gregor seinen Entschluß kund, neue Cardinalspromotionen vorzunehmen. Die alten Cardinäle protestirten, und als deßungeachtet auf einer am 9. Mai abgehaltenen Versammlung 4 neue Cardinäle ernannt wurden, verließen die alten Cardinäle Gregor und begaben sich nach Pisa. Kurz vorher war Benedict XIII. von der französischen Kirche die Obedienz gekündigt und Neutralität verkündet worden; die Cardinäle beider Parteien benutzten dieß, um auf einer in Livorno im Juni 1408 abgehaltenen Synode für das folgende Jahr ein allgemeines Concil nach Pisa zu berufen. Als Eröffnungstag ward der 25. März 1409 festgesetzt. Beiden Päpsten wurde von dieser Berufung durch ihre Cardinäle Mittheilung gemacht und beide gebeten, auf diesem Concil zu erscheinen. Gregor sowohl wie Benedict weigerten sich indessen entschieden, nach Pisa zu kommen; vielmehr schrieb jetzt jeder von ihnen eine eigene Synode aus: Gregor in eine Stadt der Provinz Aquileja oder des Exarchates Ravenna, Benedict nach Perpignan, und jeder von ihnen suchte den Gegenpapst als alleinige Ursache des Schisma zu brandmarken. Die Cardinäle ließen sich indessen durch nichts mehr in dem einmal angefangenen Reformationswerke stören, um so weniger, als nach und nach die meisten sich für das nach Pisa berufene Concil erklärten und Gregor in Italien fast überall der Gehorsam aufgekündigt wurde. Eine Gesandtschaft der Florentiner und Venetianer, welche Gregor bat, nach Pisa zu kommen, hatte keinen Erfolg, und die an Gregor als Gesandte abgeschickten Cardinäle von Mailand und Aquileja wurden gar nicht vorgelassen. Gregor ließ ihnen sagen, daß es nur dem Papste zustehe, ein allgemeines Concil zu berufen. Auf dieses hin wurde von ihnen eine Erklärung veröffentlicht, welche dem Papst zwar das alleinige Recht zugestand, ein allgemeines Concil zu veranstalten, dieses Zugeständniß aber auf die normalen Verhältnisse in der Kirche Jesu Christi beschränkte; da in gegenwärtiger Zeit aber gar kein unzweifelhafter Papst mehr vorhanden sei, vielmehr beide Päpste nur das Schisma in der Kirche nährten, seien sie nicht mehr Häupter der katholischen Christenheit, sondern geringer als jeder einzelne Christ (advertat, ne nutriendo hoc schisma, prout facit, fovendoque ipsum factus sit minor quocumque catholico). Es war dieß der Standpunkt, auf welchen die Berufer des Concils sich gestellt, der von den theologisch-canonistischen Gutachten der Universitäten Bologna und Paris gebilligt und als zu Recht bestehend erklärt und von bedeutenden Theologen und Canonisten jener Zeit, so Pierre d'Ailly (s. d. Art.), Petrus de Ancharano (s. d. Art.) und Gerson (s. d. Art.) entweder vor dem Concil oder während desselben durch eigene Abhandlungen vertreten wurde. Für eine richtige Beurtheilung des Concils muß selbstverständlich diese Ansicht mit in die Wagschale fallen. Nach diesen Vorgängen erklärte Gregor seinerseits am 14. Januar 1409 die Cardinäle für gebannt, für abgesetzt und als Häretiker. Allen Gläubigen wurde unter Strafe des Bannes verboten, mit ihnen umzugehen, ihnen anzuhangen oder sie zu begünstigen. Seine Drohungen, Bitten und Vorstellungen hatten aber keinen Erfolg. Die meisten Länder fielen von ihm ab und wandten sich den Cardinälen zu; der Ruf und die Sehnsucht nach Einheit war zu allgemein, und alle schienen von dem nach Pisa einberufenen Concil die endliche Beseitigung des Schisma zu erwarten. Unter solchen Verhältnissen trat das Concil zusammen. In der Frühe des 25. März 1409 versammelten sich die in Pisa bereits anwesenden Cardinäle und Prälaten in der Klosterkirche des hl. Michael und zogen von da in die herrliche Domkirche, in deren Langhaus alle Concilssitzungen abgehalten wurden. Eröffnet wurde die Synode durch ein feierliches Hochamt, die Sitzungen jedoch wegen des Festtages erst am folgenden Tage, den 26. März 1409, begonnen; zur Zeit der höchsten Frequenz nahmen 22 (24?) Cardinäle, 4 Patriarchen, 80 Bischöfe, die Procuratoren von 102 abwesenden Bischöfen, 87 Aebte, die Procuratoren von 200 abwesenden Aebten, 41 Prioren, die Generale der Dominicaner, Minoriten, Carmeliten und Augustiner am Concil theil. Dazu kamen noch der Großmeister von Rhodus mit 16 Comturherren, der Großprior der Ritter vom heiligen Grab, der Generalprocurator des Deutschordens und die Vertreter der Universitäten Bologna, Florenz, Köln, Krakau, Prag, Wien, Angers, Orleans, Paris, Toulouse, Montpellier, Oxford und Cambridge, die Bevollmächtigten von mehr als 100 Domcapiteln, mehr als 300 Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts und endlich die Gesandten fast aller Könige, Fürsten und Republiken des Abendlandes. Ob der Cardinalbischof von Präneste, Guy de Maillesec, dem Concil präsidirte, wird von Stuhr (s. u.) 9 ff. bestritten; nach ihm wäre vielmehr von der fünften Sitzung ab der Patriarch von Alexandrien Präsident gewesen. Nach Schmitz (s. u.) 359 ff. könnte von einem eigentlichen Präsidenten gar nicht Rede sein, da die Versammlungen von den Advocaten geleitet worden seien. In der ersten Sitzung am 26. März wurden mehrere Decrete früherer Synoden verlesen und die Erklärung abgegeben, daß das gegenwärtige Concil alles glaube und lehre, was die Kirche bisheran geglaubt und gelehrt habe; gleichzeitig wurde auch kundgegeben, daß die gegenwärtige Sitzordnung für niemand ein Präjudiz bilden solle. Hierauf wurde zur Wahl der Synodalbeamten geschritten und die Gewählten vereidigt. Am Schlusse der Sitzung verlas man die Convocationsschreiben der Cardinäle bezüglich der Einberufung des Concils sammt den dazu gehörigen Actenstücken, und auf Ansuchen eines Procurators wurden 2 Cardinaldiacone, 2 Erzbischöfe und 2 Bischöfe mit Notaren vor die Kirche gesandt, um Petrus

von Luna (Benedict XIII.) und Angelo Corrario (Gregor XII.) aufzurufen, ob sie selbst oder durch ihre Bevollmächtigten anwesend seien. Eine Antwort erfolgte nicht, und die Procuratoren verlangten von der Synode, daß Petrus von Luna und Angelo Corrario sammt ihren Cardinälen als hartnäckig verurtheilt werden sollten. Obwohl die Forderung für gerecht befunden wurde, beschloß die Versammlung auf Antrag des Präsidenten, die Verkündigung des Urtheils auf die nächste Sitzung zu verschieben. Diese Sitzung hatte am folgenden Tage (27. März) statt. Eine ausgesandte Deputation hatte mit dem Namensaufruf der beiden Päpste den gleichen Erfolg, und man beschloß, die Verurtheilung auszusprechen. Dieselbe fand jedoch erst in der dritten Sitzung, am 30. März, statt; Gregor XII. und Benedict XIII. wurden für hartnäckig und ihrer Würden entsetzt erklärt, für die Cardinäle beider jedoch das Urtheil bis zum 15. April verschoben. Auf Benedicts Seite standen noch 4, auf Seiten Gregors nur mehr 1 Cardinal. Die von beiden in der letzten Zeit vorgenommenen Cardinalspromotionen wurden einfach als ungültig betrachtet. Gregor hatte sich unterdessen beim römischen König Ruprecht von der Pfalz bemüht, eine Gesandtschaft zu seinen Gunsten an das Concil zu erhalten. Ruprecht sandte den Erzbischof Johannes von Riga und die Bischöfe Matthäus von Worms und Ulrich von Verden. Sie wurden von den Concilsvätern in der 4. Sitzung am 15. April feierlich empfangen, ihre Bedenken und Zweifel angehört und mitgetheilt, daß ihnen auf Alles in einer neuen, den 24. April abzuhaltenden Versammlung genügende Antwort werden solle. Von Gregor gewonnen, ließ ganz besonders Bischof Ulrich von Verden sich gegen das Concil aus, war unhöflich gegen die Cardinäle und suchte deutlich nur Verwirrung zu erzielen. In einer Specialcongregation vom 16. April nahm die Synode die schriftliche Eingabe der von den deutschen Gesandten vorgebrachten Bedenken in Empfang. Eine Antwort warteten die Gesandten jedoch nicht ab. Mit Hinterlassung eines öffentlichen Anschlages brachten sie ihre Beschwerden gegen das Concil und sein Vorgehen gegen Gregor zum Ausdruck, appellirten an ein neu einzuberufendes, legitimes allgemeines Concil und reisten heimlich ab. Dieses Vorgehen der Gesandten bestärkte die Cardinäle nur in ihrem Einschreiten gegen das Schisma. Vergebens hatte auch der Fürst Karl Malatesta, Gouverneur der Romandiola, versucht, einen Ausgleich der Cardinäle mit Gregor und namentlich eine Verlegung des Concils nach einer andern Stadt zu erreichen. Um den Zweifeln und Bedenken der deutschen Gesandten entgegenzutreten, erhielt Petrus de Ancharano den Auftrag, die Rechtmäßigkeit der stattgehabten Berufung des Concils durch die Cardinäle sowie die Superiorität dieses Concils über beide Päpste nachzuweisen. In der 7. Sitzung (4. Mai) entledigte er sich seines Auftrages. Seine Rede zeigt klar und deutlich den Standpunkt, welchen die auf dem Concil Anwesenden den beiden Päpsten gegenüber einnahmen. Das Fundament seiner Schrift, die sich ganz mit dem von den Universitäten Paris und Bologna abgegebenen Rechtsgutachten über das Recht der Cardinäle, ein allgemeines Concil zu berufen, deckt, besteht in der Behauptung, beide Päpste seien schismatisch, und da ein fortgesetztes Schisma in Häresie übergehe, auch häretisch; als Häretiker und Schismatiker hätten beide aufgehört, Päpste zu sein, denn auch ein zweifellos rechtmäßiger Papst gehe durch Häresie seiner Prälatur ipso jure verlustig und habe keinen Anspruch auf Restitution. Seien beide Päpste aber als Schismatiker und Häretiker ihrer Würden verlustig gegangen, so stehe den Cardinälen nicht nur zu, ihnen den Gehorsam zu verweigern, sondern sie dürften auch Andere dazu auffordern und selbst die Fürsten zu gewaltsamem Einschreiten gegen sie veranlassen. Aus demselben Grunde könnten auch die Cardinäle ein allgemeines Concil berufen, denn gleichwie nach dem Tode eines Papstes die Jurisdiction an die Cardinäle übergehe, so auch in diesem Falle, wo der päpstliche Stuhl wirklich als erledigt zu betrachten sei (Mansi XXVII, 367 sqq.). In einer Reihe von anderen Sitzungen während des Monats Mai wurde eine große Anzahl von Anträgen zu Beschlüssen erhoben, die alle in demselben Gedanken gipfeln wie die erwähnte Rede des Petrus de Ancharano. In der 5. Sitzung war ein geschichtlicher, in 38 Punkte zerfallender Bericht dem Concil über den Hergang des Schismas gemacht worden; in der 12. wurde über jene 38 Punkte eine große Anzahl Zeugen verhört und beschlossen, gegen die Päpste auf Grund notorischer Vergehen einzuschreiten, nachdem in der 8. und 9. Sitzung die Synode sich für öcumenisch und die ganze Kirche repräsentirend hingestellt und die nachträgliche Vereinigung beider Cardinalscollegien zu einem einzigen als rechtmäßig verordnet hatte. Durch ihre bisherige Handlungsweise hatte die Versammlung gezeigt, daß sie sich als über dem Papstthum stehend, also auch als Richter desselben betrachtete. Diesem Gedanken gab in der 13. Sitzung der Doctor der Pariser Universität Pierre Plaoul Ausdruck, indem er die Superiorität des Concils über den Papst aussprach und alle Universitäten Deutschlands und Englands mit seiner Meinung solidarisch erklärte. Das von den italienischen, französischen, englischen und deutschen Universitäten geforderte Gutachten fiel auch nicht anders aus; alle lauteten auf Absetzung und Ausschließung beider Prätendenten aus der Kirche wegen Häresie. Nach diesen Vorgängen konnte die Entscheidung des Concils nicht mehr zweifelhaft sein. In der 15. Sitzung wurde dieselbe gefällt. Beide Päpste, die vorher noch einmal vor das Concil citirt worden, wurden aufgerufen, und als keine Antwort erfolgte, las der Patriarch von Alexandrien unter Assistenz der beiden Patriarchen

von Antiochien und Jerusalem bei geöffneten Kirchenthüren und vor einer zahllosen Volksmenge ein Decret vor, welches die Absetzung und Verurtheilung beider Päpste enthielt. Durch dieselben wurden Petrus von Luna und Angelo Corrario als notorische Schismatiker, Nährer und Förderer des alten Schismas wegen ihrer Frevel, Vergehungen und Excesse aller ihrer Aemter und Würden verlustig erklärt und durch die Synode die definitive Absetzung und Ausschließung aus der Kirche über sie ausgesprochen und jedem von beiden verboten, fernerhin als Papst aufzutreten. Der römische Stuhl wurde für erledigt erklärt; die Gläubigen wurden aller Verpflichtung gegen die Genannten entbunden und ihnen verboten, irgend einem der Beiden Hilfe oder Unterstützung zu Theil werden zu lassen. Alle Straffentenzen, welche Petrus von Luna oder Angelo Corrario gegen die Cardinäle erlassen, seien null und nichtig, ebenso wie die Cardinalsernennungen, welche Angelo am 3. Mai, Petrus am 13. Juni des vergangenen Jahres (1408) vorgenommen. Ueber die Prozesse und Sentenzen, welche beide gegen Könige, Fürsten, Patriarchen, Bischöfe, Prälaten, Universitäten, Communitäten oder Einzelpersonen verhängt, solle in der nächsten Sitzung Beschluß gefaßt werden. Hierauf wurde das Te Deum gesungen, eine Procession auf den folgenden Tag (Frohnleichnam) angesagt und Allen verboten, die Synode zu verlassen, ehe das Absetzungsdecret unterschrieben sei. Des Weitern dachten nun die Cardinäle daran, der Kirche ein neues Oberhaupt zu geben und dadurch das Schisma endgültig zu beseitigen. Aus dem am 15. Juni 1409 begonnenen Conclave ging der Cardinal Petrus Philargi, Erzbischof von Mailand, als Papst hervor. Beide Cardinalscollegien, durch ein Decret der Pisaner Synode schon früher zu einem einzigen verschmolzen, hatten hauptsächlich auf Betreiben des Cardinals Balthasar Cossa (später Johann XXIII., s. d. Art.) ihm ihre Stimmen gegeben. Unter dem Namen Alexander V. (s. d. Art.) wurde er auf den päpstlichen Thron erhoben. Ein großer Theil der Christenheit erkannte ihn als rechtmäßigen Papst an; jedoch behielten Gregor und Benedict noch immer einen mehr oder minder großen Anhang in verschiedenen Theilen des Abendlandes. Die Synode hatte also das Schisma nicht gehoben, sondern, wie König Ruprecht sich ausdrückte, eine Dreifaltigkeit von Päpsten geschaffen. Nach der Wahl des neuen Papstes hielt die Synode noch 4 Sitzungen ab, in denen eine Reihe von Decreten, besonders über Promotionen, Versetzungen, Pfründeverleihungen u. s. w., erlassen, Straffentenzen der beiden Prätendenten für nichtig erklärt, ertheilte Dispensen bestätigt wurden u. dgl. Bedeutendes für die Kirchenverbesserung geschah nicht, die eigentliche Reform wurde sacro requirente et approbante concilio auf die folgende Synode verschoben. In der 23. Sitzung ertheilte dann der Papst allen Mitgliedern die Erlaubniß, nach Hause zurückzukehren.

Indem die Synode von Pisa sich von dem Gedanken leiten und verleiten ließ, daß die beiden Päpste nicht nur Anhänger und Beförderer des Schismas, sondern wahrhafte Häretiker im vollen Sinne des Wortes seien, welche durch ihre Handlungsweise die Eine heilige Kirche gespaltet, fühlte sie sich im Recht, über beide zu urtheilen. Dem allgemeinen Wunsche und der Sehnsucht nach Beseitigung der unseligen Spaltung wollte sie gerecht werden, und durch das schwankende und oft sich widersprechende Benehmen beider Päpste in ihrem Vorgehen noch ermuntert und gestärkt, glaubte sie sich zu ihren Maßnahmen berechtigt, die sie, allerdings fälschlich, für das einzige sichere Mittel hielt, zum Ziele zu gelangen. Ein langsameres Vorgehen der Synode gegen beide Päpste und namentlich fortgesetztes freundliches Verhandeln hätte vielleicht eher zum Ziele geführt als die Zerhauung dieses gordischen Knotens durch eine beschleunigte Neuwahl (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 1042).

Die Frage nach dem Ansehen der Synode von Pisa ist verschieden beantwortet worden, je nach der Parteistellung des Beurtheilers. Oecumenischen Charakter wollten selbst Zeitgenossen, die keinem der beiden Päpste anhingen, der Synode nicht zuerkennen, so der Cardinal de Bar und etwas später der hl. Antonin; selbst manche Reformfreunde, wie Nicolaus von Clemanges (s. d. Art.), waren mit dem Concil nicht zufrieden. Andere, so namentlich Pierre d'Ailly, Petrus de Ancharano, Gerson und die Universitäten, vertheidigten auf alle mögliche Weise das Ansehen des Concils. Außer von den Gallicanern, die hier ihren Grundsatz der Superiorität des Concils über den Papst ausgesprochen sahen, ist das Pisaner Concil niemals von den katholischen Theologen, noch weniger von der kirchlichen Auctorität selbst, den öcumenischen Synoden beigezählt worden (vgl. d. Art. Papalsystem).

Weniger bedeutend sind zwei andere Synoden, die zu Pisa abgehalten wurden. Die eine veranstaltete Papst Innocenz II. im Jahre 1135. Auf ihr wurde der Gegenpapst Anaclet abgesetzt und die pietistisch-spiritualistische Häresie des Petrus von Bruys (s. d. Art.) verurtheilt. Die andere Synode fand zu Pisa 1511 statt. Fünf mit Julius II. unzufriedene, dem König von Frankreich anhängende Cardinäle schrieben dorthin ein allgemeines Concil aus, auf welchem Julius' Absetzung ausgesprochen wurde. Kaiser Maximilian I., welcher anfänglich diesem Conciliabulum angehangen, zog sich bald von ihm zurück. Julius II. verurtheilte das Concil als schismatisch. Von Pisa verlegten die Cardinäle ihre Zusammenkünfte nach Mailand und von dort weiter nach Asti und Lyon, wo es sich von selbst auflöste. (Vgl. Theod. de Niem, De origine . . . schismatis 3, 38 sqq. [ed. Erler, Lips. 1890]; Lenfant, Histoire du concile de Pise, Amsterd. 1724, 2 vols.;

v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts II, Constanz 1840, 53 ff. [dazu Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1841, 638]; J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzb. 1858, 213 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 992; V, 425; vgl. noch VIII, 431 bis 521; Weizsäcker, Deutsche Reichstagsacten VI, München 1888; Kötzschke, Ruprecht von der Pfalz und das Concil zu Pisa, Jena 1889 [Dissert.]; Simonsfeld, in den Abhandl. der Münch. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl. XX, 1 [1891]: Analekten zur Papst- und Conciliengesch. im 14. und 15. Jahrhundert; Stuhr, Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Concils, Schwerin 1891 (Dissert.); L. Schmitz, Zur Geschichte des Concils von Pisa 1409, in der Röm. Quartalschr. 1895, 351 ff. — Lehmann, Das Pisaner Concil von 1511, Breslau 1874; Roßbach, Das Leben u. d. politisch-kirchl. Wirksamkeit des Bernaldino Lopez de Carvajal, Cardinal v. S. Croce in Gierusalemme in Rom, und das schismatische Concilium Pisanum von 1511, I, Breslau 1892 [Diss.].) [P. Bruno Albers O. S. B.]

Pisanus, s. Rainer a Pisis.

Piscator (latinisirt aus Fischer), Johann, protestantischer Bibelübersetzer, Exeget und Polemiker, wurde 1546 zu Straßburg geboren. Seine Universitätsstudien machte er in Tübingen. Nach Beendigung derselben erhielt er in seiner Vaterstadt eine Stelle als Professor, gerieth jedoch bald in den Verdacht, daß er zur zwinglischen Lehre hinneige, und mußte deßhalb Straßburg verlassen. Mehrere Jahre wirkte er dann als Universitätslehrer in Heidelberg, bis er von dort durch die lutherische Reaction vertrieben wurde; darauf war er in Siegen, in Neustadt a. d. H. und am Gymnasium zu Mörs thätig. Im J. 1584 wurde er an die von dem reformirten Grafen von Nassau gegründete Akademie Herborn berufen, wo er bis zu seinem Tode (1625) als Professor der Theologie wirkte. Piscator war ein fruchtbarer Schriftsteller; seine Hauptwerke sind: eine deutsche Uebersetzung der Bibel, Herborn 1602—1603 (vgl. d. Art. Bibelübersetzungen II, 760); dieselbe wurde von den Lutheranern spöttisch die Straf-mich-Gott-Bibel genannt, weil Piscator Marc. 8, 12 übersetzt hatte: „wann disem geschlecht ein zaichen wirbt gegeben werden, so straaffe mich Gott"; ferner Commentare zu den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Außerdem verfaßte er viele polemische Schriften. In diesen bekämpfte er namentlich seine lutherischen Gegner und katholische Theologen (z. B. Bellarmin). Wegen seiner Ansicht, daß nur der leidende Gehorsam Christi, nicht auch der thätige, zugerechnet werde, gerieth er mit den französischen Calvinisten in Streit; diese verurtheilten seine Lehre auf mehreren Synoden. (Vgl. [Illgen,] Zeitschr. für die hist. Theol. XI [1841], 4. Heft, 98 ff.; Cuno, Johann der Aeltere von Nassau-Dillenburg, Halle 1869, 39 ff.; Räß, Die Convertiten seit der Reformation IV, Freiburg 1867, 59 ff., wo in der Conversionsschrift Cubsems, eines frühern Schülers des Piscator, des letztern Ansichten besprochen werden.) [Zeck.]

Pischon, s. Paradies IX, 1460.

Pisidien, s. Kleinasien VII, 786.

Pistis Sophia ist der Name eines ursprünglich griechisch geschriebenen, aber nur koptisch erhaltenen Buches, worin ein gnostisches System entwickelt wird, dessen Ursprung jedenfalls auf die Ophiten (s. d. Art.) zurückzuführen ist, das aber mit einer weitgebildeten pantheistischen Emanationslehre und phantastischem Beiwerk schon an den spätern Manichäismus streift. Es ward herausgegeben unter dem Titel Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e codice ms. Coptico Londinensi descr. et latine vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1851. 1853. Der Lehrinhalt des Buches ist dargestellt von Köstlin, Das gnostische System der Πίστις Σοφία, in Zellers Theol. Jahrbb. XIII [1854], 1 ff. 137 ff. Eine neue Untersuchung über die Schrift gibt Harnack, in Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. VII, 2 [1891], 1 ff. (Vgl. auch Lipsius, in Smith and Wace, Dict. of Christ. Biogr. IV, 405 ff.) [Kaulen.]

Pistoja, Synode von, heißt die berüchtigte Versammlung unkirchlich gesinnter Geistlichen, welche zu Pistoja im J. 1786 tagten. Nach dem Beispiele seines kaiserlichen Bruders Joseph II. (s. d. Art.) war Großherzog Leopold I. von Toscana bemüht, mit Hilfe gallicanischer und jansenistischer Räthe antikirchliche Reformen in seinen Staaten einzuführen. Schon seit dem Jahre 1769 erschien in Toscana eine Reihe von Verordnungen, welche den doppelten Zweck verfolgten, die Kirche unter die Botmäßigkeit des Staates zu stellen und der sog. Aufklärung die Herrschaft zu sichern. Die Regierung schrieb für alle Erlasse auswärtiger Auctoritäten das Exequatur vor, untersagte, ohne ihre Genehmigung Dispensen in Rom nachzusuchen, und verbot die Verlesung der Bulla In coena Domini (s. d. Art.). Im J. 1782 hob sie das Inquisitionstribunal auf, veröffentlichte ferner rasch nach einander mehrere Edicte über Erziehung und Anstellung der Geistlichen, über die Reform der Mönchs- und Nonnenklöster und unterdrückte eine Anzahl von Klöstern. Die religiösen Bruderschaften suchte man nach josephinischem Muster in eine einzige unter dem Namen Compagnia di Carità zu verschmelzen; es erschien eine neue, die religiösen Gefühle verletzende Begräbnißordnung, und es wurden zahlreiche kleinliche Sacristeivorschriften gegeben. Ob der Großherzog die eigentliche Tendenz und die Folgen seiner nur die Irreligiosität befördernden einseitigen Verordnungen klar erkannte, mag dahingestellt sein. Sicher ist, daß Clerus und Volk sehr ungehalten waren und dieß auch wiederholt äußerten. Um den unzufriedenen Clerus zu beschwichtigen und die Opposition des Volkes gegen die Neue-

rungen niederzuschlagen, suchte Leopold I. die Bischöfe Toscana's in sein Interesse zu ziehen und mit ihrer Hilfe seine sogen. Reformen einzuführen. Zu diesem Zwecke forderte er durch ein Rundschreiben vom 2. August 1785 die kirchlichen Oberen auf, alle zwei Jahre Diöcesansynoden abzuhalten, und ließ ihnen am 26. Januar 1786 einen aus 57 Artikeln bestehenden Reformplan vorlegen, welcher auf den projectirten Synoden berathen resp. angenommen werden sollte. Dieses von Gallicanern, Josephinern und Jansenisten ausgearbeitete Elaborat umfaßt das Gebiet der Lehre, Jurisdiction und Liturgie. Unter Anderem empfiehlt der Reformplan die Verbesserung des Breviers und des Missale und wünscht namentlich, daß in dem kirchlichen Officium „die ganze heilige Schrift in jedem Jahre" gelesen werde; weiter fordert er Ausspendung der heiligen Sacramente „in der Landessprache", Beschränkung des Cultus der Bilder und Reliquien, Abschaffung der feierlichen Todtenämter und Anniversarien, Entfernung aller Pracht aus den Kirchen; er verfügt, daß in den Kloster- und Landpfarrkirchen nur Ein Altar sein solle, setzt die Anzahl der Kerzen beim Gottesdienste fest, verlangt Abstellung der „abergläubischen" Andachten und Verminderung der Processionen, gibt Vorschriften, wie der Gottesdienst abzuhalten sei, bezeichnet den Stoff der Predigten, welche hauptsächlich „moralische Gegenstände" mit Ausschluß „mystischer Sentenzen" und „dogmatischer Quästionen" behandeln müßten, und macht den Seelsorgern die Ertheilung des katechetischen Unterrichtes zur strengen Pflicht. Ferner fordern die Verfasser des Reformplans die Bischöfe auf, „ihre ursprünglichen, vom römischen Stuhle usurpirten Rechte" wieder zu reclamiren; einige Ehehindernisse sollen aufgehoben und die Ehedispensen entweder abgeschafft oder vom Bischof ertheilt werden. Den Bischöfen wird die Unterdrückung der Collegiatstifter zu Gunsten der Pfarrer, die Beschränkung der Privatoratorien und Abschaffung der Stolgebühren empfohlen; eine Reorganisation des Beneficialwesens wird gewünscht. Dazu kamen Vorschläge bezüglich der Weihetitel und der Ertheilung der heiligen Weihen, der Verminderung der Ordensleute, deren Loslösung von ihren auswärtigen Oberen und Unterwerfung der Klöster unter die Jurisdiction der Bischöfe, Aufhebung aller Exemtionen und Verwendung der Mönche in der Seelsorge. Auch die Erziehung und Ausbildung der Candidaten zum geistlichen Stande entging der Fürsorge der Staatskirchler nicht. Die Welt- und Ordensgeistlichen sollen „in denselben moralischen Grundsätzen" bewandert sein, daher soll künftig für alle theologischen Studienanstalten „eine und dieselbe Lehrmethode" vorgeschrieben werden, so daß „alle in den heiligen Studien der Lehre des hl. Augustinus folgen müssen". In welchem Sinne dieß zu verstehen war, erhellt aus dem Anerbieten des Großherzogs, zur weitern Ausbildung „gute Bücher", unter welchen Quesnels moralische Reflexionen, Tamburini's Moral, Racine's Kirchengeschichte und andere jansenistische Geistesproducte genannt werden, auf seine Kosten drucken und gratis unter die Pfarrer vertheilen zu lassen. Diese Vorschläge sollten die toscanischen Bischöfe in Berathung ziehen und hierauf ihre Gutachten dem Großherzog mittheilen. Die Antworten der trefflichen Bischöfe Toscana's waren höflich aber zurückhaltend abgefaßt; sie lauteten ablehnend in Bezug auf die meisten Punkte, obschon die kirchlichen Oberhirten den Nutzen mancher der genannten Vorschläge nicht verkannten. Nur drei Bischöfe gingen auf die Wünsche des Großherzogs ein: Nic. Sciarelli, Bischof von Colle, Jos. Panilini, Bischof von Chiusi-Piensa, und Scipio Ricci, Bischof der unirten Diöcesen Pistoja und Prato. Die Diöcesansynode des letztern ist es, welche so großes Aufsehen hervorrief. Von einer vornehmen Familie Toscana's abstammend, absolvirte **Scipio Ricci** (geb. 1741) seine juristischen und theologischen Studien in Rom, Pisa und Florenz, empfing 1766 die Priesterweihe, wurde Auditor der Nuntiatur zu Florenz, dann Generalvicar des Erzbischofs Incontri von Florenz und 1780 Bischof von Pistoja. Diese Diöcese zählte an 90 000 Katholiken in etwa 200 Pfarreien; die damit unirte Diöcese Prato hatte nur sieben Pfarreien. Am 1. August 1780 nahm Ricci von seiner Cathedrale Besitz. Der neue Bischof war nicht ohne Kenntnisse und Eifer, aber schroff und rücksichtslos in seinem Auftreten, dabei ein Anhänger der jansenistischen Irrthümer und Beförderer der gallicanischen und febronianischen Ideen. Er war von Abneigung gegen den apostolischen Stuhl erfüllt und ein unversöhnlicher Gegner der Orden, welche er als eine „verderbliche und giftige Secte" bezeichnete. Schon seine zwei unmittelbaren Vorgänger im bischöflichen Amte, F. Alamanni und Jos. Ippoliti, hatten einige Neuerungen eingeführt; Ricci ging auf dem betretenen Wege nur rascher vorwärts. Als Großherzog Leopold I. seinen Reformplan den Bischöfen vorlegen ließ, hatte Ricci bereits sehr viele von den 57 Reformprojecten in Ausführung gebracht. Auch hatte er schon eine „geistliche Akademie" für die angehenden Cleriker gegründet und mit jansenistischen und unkirchlichen Professoren besetzt. Ebenso ließ er sich eigenmächtige Aenderungen in der Liturgie beikommen, beförderte die Verbreitung jansenistischer und febronianisch-josephinischer Schriften u. s. w. Ricci war übrigens einer der Hauptrathgeber Leopolds I., und zweifelsohne ist auch des letztern Reformplan von ihm abgefaßt oder wenigstens inspirirt. Um die großherzoglichen Vorschläge in's Werk zu setzen, schrieb Ricci am 31. Juli 1786 eine Diöcesansynode aus. Er berief sich hierbei auf eine zwei Jahre vorher an ihn ergangene päpstliche Ermunterung. Das Convocationsschreiben des Bischofes, welcher in seinem Titel das gebräuchliche „durch des apostolischen Stuhles Gnade" wegließ, bezeichnete kurz den

Zweck der Synode und ließ den Verlauf und das Resultat derselben schon ahnen. Die Synode wurde am 18. September 1786 in der Kirche des hl. Leopold nach den Vorschriften des römischen Pontificale eröffnet. Es hatten sich etwa 234 Mitglieder, unter ihnen 171 Pfarrer, eingefunden. Auch mehrere Nichtdiöcesanen und Ausländer hatte Ricci dazu eingeladen; unter denselben befanden sich einige jansenistische Theologen. Als Promotor der Synode fungirte der aus Pavia berufene Professor Tamburini (s. d. Art.), ein Gesinnungsgenosse des Bischofs. Der Kirchenrechtslehrer Jos. Paribeni aus Pisa wohnte als Regierungscommissar den Sitzungen bei. Um etwaigen Widerspruch zu verhüten, hielt Ricci die tüchtigeren und entschiedenen Geistlichen fern. Großherzog Leopold I. hatte „zur Aufrechthaltung der Ordnung" umfassende Polizeimaßregeln getroffen. Die erste Sitzung, in welcher die Versammelten das tridentinische Glaubensbekenntniß ablegten, beschäftigte sich mit Feststellung des Geschäftsganges und Errichtung von zwei Congregationen oder Ausschüssen zur Vorbereitung der im Plenum zu erörternden Punkte. Die Synodalrede hielt Wilhelm Bartoli, Propst der Kirche zum heiligen Geist. Sie ist ein Muster arroganter Unwissenheit, reich an Invectiven gegen den heiligen Stuhl, gegen die großen Päpste, wie den hl. Gregor VII., und die kirchlich gesinnten Geistlichen, welche mit den Pharisäern verglichen werden, und voll Lobhudeleien gegen Bischof Ricci und den Großherzog. Der Redner vertheidigte offen den Jansenismus, sprach den Pfarrern das Recht der Entscheidung in Glaubenssachen zu u. s. w. In der zweiten Sitzung wurden die 57 Reformartikel des Großherzogs den Versammelten mitgetheilt. Die dritte Sitzung erließ zwei jansenistisch-gallicanische Decrete vom Glauben und der Kirche und von der Gnade, der Prädestination und den ethischen Principien. In derselben Sitzung wurden auch die vier gallicanischen Artikel von 1682 (s. d. Art. Gallicanismus), die von Löwener Professoren 1677 Papst Innocenz XI. überreichten theologischen Artikel und die von Cardinal Noailles (s. d. Art.) Papst Benedict XIII. zugesandten zwölf „doctrinellen Artikel" angenommen, obschon dieselben vom heiligen Stuhl nicht bestätigt worden waren (vgl. d. Art. Appellanten I, 1155). In der vierten Sitzung wurden die Decrete über die Sacramente im Allgemeinen und über die heilige Taufe, Firmung und Eucharistie, und in der fünften Sitzung die Decrete über die Buße inclusive Ablässe, Reservatfälle, Excommunication, Suspension, über die heilige Oelung, Priesterweihe und Ehe veröffentlicht. Die sechste Sitzung hatte die Liturgie, das Leben und den Haushalt der Geistlichen und das Beneficialwesen zum Gegenstande. Die Synode adoptirte die im großherzoglichen Reformplan proponirten Neuerungen hinsichtlich des Gottesdienstes und der Einrichtung der Kirchen, der Aufstellung und Verehrung der Reliquien und Bilder, der Abschaffung und Beschränkung der Novenen, Kreuzweganbachten und Processionen u. s. w., der Verbesserung des Missale und des Breviers und ging noch über dieselben hinaus. Um „Gleichförmigkeit" im Religionsunterricht herzustellen, nahm die Synode den vom apostolischen Stuhle am 20. Januar 1783 verbotenen „allgemeinen Katechismus" von Gourlin und den „kleinen Katechismus" des Jansenisten Montazet, Erzbischofs von Lyon, an und empfahl den Geistlichen die Lesung der „moralischen Reflexionen" Quesnels, welche Bischof Ricci in seinem Schreiben an die Pfarrer vom 30. September 1786 ein „goldenes Buch" nannte, sowie das Compendium der Geschichte und Moral des Jansenisten Mesenguy, über welches Papst Clemens XIII. bereits das Verwerfungsurtheil ausgesprochen hatte. Auch wurde an den Großherzog in Form eines Promemorias die „demüthige Bitte" gerichtet, die Sponsalien und einige trennende Ehehindernisse aufzuheben, die Eide zu reformiren, einige Feste abzuschaffen, eine neue Umschreibung der Pfarreien vorzunehmen, einen Reformplan der Regularen zu approbiren und ein Nationalconcil zu berufen. Die siebente und letzte Sitzung fand am 28. September 1786 statt. Die Beschlüsse der früheren Sitzungen wurden nochmals bestätigt und bestimmt, daß dieselben in einem Monat Gesetzeskraft erlangen sollten. Geheimsecretär Fulger beglückwünschte im Namen Leopolds I. die Versammlung wegen des „vortrefflichen, ruhigen und einmüthigen Erfolges" ihrer Berathungen. Nun folgten die Schlußfeierlichkeiten. Ricci hielt noch eine Anrede an die Versammelten, reichte ihnen die Hand zum Kusse und verkündigte ihnen, daß er, um sich von jeder „Herrschsucht" frei zu halten, künftig in Gemeinschaft mit einem Rathe von acht Pfarrern seine Diöcese regieren wolle. — Die Pseudosynode von Pistoja dürfte schwerlich ihres Gleichen in der Geschichte der Kirche haben; denn es ist noch nie vorgekommen, daß eine Diöcesansynode mit einer so unerhörten Anmaßung die Gegenstände des Glaubens, der Moral und Disciplin vor ihr Forum zog, bei ihren Berathungen so sehr jede Ehrfurcht und Rücksicht gegen den apostolischen Stuhl und die bestehende Praxis der Kirche bei Seite setzte und eine solche Masse von incorrecten, mit dem Glauben und der Disciplin der Kirche in schreiendem Widerspruch stehenden Decreten erließ, die nur dadurch eine Bedeutung erlangen, daß sie der getreue Ausdruck der unkirchlichen Ideen ihrer Zeit waren. — Die Beschlüsse der Synode von Pistoja sollten das Programm für die Nationalsynode sein, welche Leopold I. nach Florenz zu berufen gedachte. Schon am 26. December 1786 theilte er Bischof Ricci seinen Plan mit. Dieser wünschte jedoch vorher die Abhaltung von Diöcesansynoden in den einzelnen Bisthümern, um sich über die Gesinnung der Geistlichkeit zu vergewissern. Auch dünkte ihm, daß Pisa oder Siena sich besser als Ort der Nationalsynode eigne wie Florenz, wo die Pläne der

Neuerer schon durch die Anwesenheit des päpstlichen Nuntius durchkreuzt werden könnten. Die Ansicht Ricci's theilte auch der Senator Gianni. Der Großherzog beschloß daher, vorerst nur eine vorberathende Versammlung nach Florenz zu berufen. Am 17. März 1787 erschien das Ausschreiben, und am 23. April ward die Versammlung im Palaste Pitti eröffnet. Es erschienen die 3 Erzbischöfe und 14 (resp. 16) Bischöfe Toscana's; eine Anzahl königlicher Theologen war ihnen beigegeben. Als Regierungscommissär fungirte Staatsrath A. Serristori. Gegenstand der Berathungen sollten die 57 Artikel Leopolds nebst den ihm als Promemoria unterbreiteten 6 Artikeln der Synode von Pistoja sein. Außerdem fügte die Regierung noch 4 neue Artikel bei über Verleihung der Canonicate an emeritirte Pfarrer, Gründung einer Centralakademie in Florenz zur Bildung von Professoren der Theologie, Verleihung der Taufbefugniß an alle Landpfarrer und den Ersatz für das den Bettelorden zu verbietende Terminiren. Schon die Frage, ob zur Beschlußfassung Einstimmigkeit erfordert werde oder die Majorität genüge, veranlaßte große Debatten, welche bei der Discussion der einzelnen Berathungspunkte noch heftiger wurden. Bei den meisten Mitgliedern gab sich ein entschiedener Widerwille gegen die ihnen angesonnenen sogen. Reformen kund; die Bischöfe von Pistoja, Colle und Chiusi machten allein eine Ausnahme. Nur wenige der Reformvorschläge des Großherzogs wurden, und dieß vielfach mit Modificationen, angenommen, die übrigen dagegen abgelehnt. Der Großherzog, in seinen Erwartungen getäuscht, löste deßhalb die Versammlung auf. Sie hatte im Ganzen 19 Sitzungen gehalten; am 5. Juni 1787 fand die Schlußsitzung statt. Am folgenden Tage empfing Leopold I. die Bischöfe in Audienz. Erzbischof Martini von Florenz hielt die Anrede an den Monarchen, welcher sich über falsche Deutungen seiner redlichen Absichten und über den Mangel an Eintracht unter den versammelten Prälaten beklagte. Den Plan eines Nationalconcils gab Leopold I. vorläufig auf, und er wollte seine Neuerungen jetzt aus eigener Machtvollkommenheit durchführen. Die Ausarbeitung eines Reformplanes wurde Bischof Ricci im Vereine mit zwei Domherren übertragen; im November 1787 legte ersterer den Gesetzentwurf vor. Er enthält nur die bereits eingeführten oder die von der Pistojer Synode vorgeschlagenen Neuerungen. — Das Benehmen Leopolds I. führte zuletzt den Bruch mit dem apostolischen Stuhl herbei. Papst Pius VI. verweigerte 1787 dem zum Bischof von Pontremoli ernannten Hieronymus Pavesi die Bestätigung und verbot die in Pistoja gedruckten unkirchlichen Bücher; der Großherzog dagegen rief im Juli 1788 seinen Gesandten von Rom ab, hob am 20. September die päpstliche Nuntiatur in Toscana auf und untersagte die Appellationen nach Rom. Inzwischen hatte das unkirchliche und rücksichtslose Vorgehen des Bischofs Ricci die Erbitterung seiner Diöcesanen so sehr gesteigert, daß es zum förmlichen Aufruhr kam. Die Nachricht, der Bischof wolle eine sehr verehrte Reliquie, „den Gürtel der heiligen Jungfrau", entfernen, veranlaßte 1787 einen Tumult in Prato, wobei das Volk den bischöflichen Thron verbrannte. Die Regierung stellte mit bewaffneter Macht die Ruhe wieder her; allein das Feuer glomm unter der Asche fort. Nach dem Weggange Leopolds I., welcher 1790 die Erbschaft Kaiser Josephs II., seines Bruders, antrat, kam es am 24. April 1790 zu einem neuen Aufruhr in Pistoja, und Bischof Ricci mußte sein Heil in der Flucht suchen. Die Scenen von Pistoja wiederholten sich in Livorno und Florenz; weniger bedeutend waren die Ruhestörungen in anderen Städten. Leopold I. gab nun nach. Durch ein Rescript vom 6. Mai 1790 auctorisirte er die Regentschaft in Florenz, nach ihrem Ermessen die Vorschriften über kirchliche Angelegenheiten, Cultus u. s. w. zu verändern oder aufzuheben. Die Unruhestifter von Pistoja wurden am 19. Mai amnestirt. Der Abfall Belgiens hatte gezeigt, daß man die heiligsten Gefühle eines Volkes nicht ungestraft so tief verletzen dürfe. Leopold I. suchte sogar in einem politisch-religiösen Glaubensbekenntniß sein Verfahren in Toscana zu rechtfertigen und namentlich den Vorwurf eines kirchenfeindlichen Vorgehens von sich abzuwälzen. Als Leopolds zweiter Sohn, Ferdinand III., die Regierung in Toscana übernahm, richteten die drei Erzbischöfe am 14. August 1792 ein Gesuch um Aufhebung und Modification der Vorschriften über kirchliche Disciplin an den Monarchen. Ein Compromiß vom November desselben Jahres gab den Bischöfen einen Theil der ihnen entzogenen Rechte zurück. Auch in der Diöcese Pistoja-Prato wurden inzwischen die unkirchlichen Neuerungen Ricci's durch den Generalvicar Bossi wieder aufgehoben. Die Abneigung des Volkes gegen den neuerungssüchtigen Bischof veranlaßten denselben, am 3. Juni 1791 auf sein Bisthum zu verzichten; am 13. desselben Monats nahm Pius VI. die Resignation an. Nicht ohne Wichtigkeit für die Beurtheilung dieses Prälaten ist sein intimes Verhältniß zu den geschworenen Geistlichen Frankreichs, namentlich dem bekannten Grégoire, seine Vertheidigung der französischen Civilconstitution in zwei größeren, in ganz Frankreich verbreiteten Schreiben und die unehrerbietigen Aeußerungen über den apostolischen Stuhl, welche sich in einigen seiner Briefe finden. Die Beziehungen Ricci's zu den Franzosen, welche 1799 Toscana besetzten, machten den Prälaten so verhaßt, daß er nach der Vertreibung der Franzosen durch den Aufstand im Mai des nämlichen Jahres ergriffen und eingekerkert wurde. Doch gelang es dem Erzbischof Martini von Florenz, dem Gefangenen die Erlaubniß zu erwirken, daß er auf der seiner Familie gehörenden Villa Rignana seinen Aufenthalt nehme. Die gegen ihn eingeleitete Untersuchung war resultatlos.

Inzwischen war auch am 28. August 1794 die Verurtheilung der Synode von Pistoja durch die Bulle Auctorem fidei erfolgt. Sie war das Resultat eingehender Untersuchungen. Nach der Veröffentlichung der Synodalacten von Pistoja (1788) ließ Pius VI. die Beschlüsse erst durch 4 Bischöfe und einige Theologen und später durch eine aus mehreren Cardinälen, Bischöfen und Theologen bestehende Commission prüfen. Auch Großherzog Leopold I. verlangte Einsicht in die Verhandlungen vor Erlaß eines definitiven Urtheils, was ihm auch vom Papste zugestanden wurde. Die Untersuchung wurde mit großer Umsicht geführt und dauerte bis 1794. Ihr Resultat war die Verwerfung der Pistojer Beschlüsse. Durch Breve vom 9. April 1794 benachrichtigte Pius VI. den Großherzog Ferdinand III., Leopolds Nachfolger, von der bevorstehenden Censurirung und lud auch den Bischof Scipio Ricci zur Verantwortung nach Rom ein. Ricci entschuldigte sich mit Kränklichkeit, während der Großherzog den Erlaß der Bulle zu verhindern suchte. Der Papst ging jedoch auf dessen Vorschläge, deren Unannehmbarkeit er in einem Breve vom 8. August nachwies, nicht ein und unterzeichnete am 28. August 1794 die von Cardinal Gerdil (s. d. Art.) redigirte Bulle Auctorem fidei, durch welche 85 Sätze der Pseudosynode in 44 Titeln censurirt werden. Um allen Mißdeutungen vorzubeugen, wurden die irrigen Sätze nicht in globo, sondern jeder Satz für sich verurtheilt und bei den unbestimmt oder zweideutig gehaltenen Ausdrücken der Synode die falsche und irrige Bedeutung besonders beigefügt, in welcher dieselben verworfen wurden. Als häretisch censurirt die Bulle den die Indefectibilität der Kirche läugnenden Satz der Synode, „daß in diesen letzten Zeiten eine allgemeine Verfinsterung hinsichtlich der wichtigeren Wahrheiten der Religion, welche die Grundlage des Glaubens und der Sittenlehre Jesu Christi sind", eingetreten sei; ferner die Sätze, daß Christus die Gewalt der (ganzen) Kirche mitgetheilt habe, von welcher sie die Geistlichen empfangen, daß der Papst „das dienende Haupt" der Kirche sei, daß letztere ihre Gewalt nicht über die Sphäre des Glaubens und der Sitten hinaus auf „äußere Dinge" erstrecken dürfe, insofern durch diese vagen Bestimmungen behauptet werde, daß alle kirchliche Gewalt im Volke ruhe, der Papst seine Gewalt nicht von Christus, sondern von der Kirche erhalte, und alle kirchlichen Anordnungen hinsichtlich der äußern Disciplin Mißbräuche seien. Auch die Behauptung, „die Kirche habe keine gesetzgebende und strafende Gewalt, sondern könne nur durch das Mittel der Ueberredung Gehorsam fordern", wurde als häretisch verworfen. In zweiter Reihe verurtheilt die Bulle, theils als zur Häresie führend, theils als schismatisch, irrig, scandalös, fromme Ohren verletzend u. s. w., die den einzelnen Bischöfen mit Verletzung der dem Papste und den allgemeinen Synoden zustehenden höchsten gesetzgebenden und richterlichen Gewalt, mit Nichtachtung der bestehenden Gewohnheiten und mit Ausschluß aller Exemtionen, Reservationen und Privilegien eingeräumten Rechte und die den Priestern zugestandene Befugniß, Gegenstände der Kirchenzucht und des Glaubens auf den Diöcesansynoden zu berathen und zu entscheiden und selbst die Annahme „der Decrete, Entscheidungen und Urtheile höherer Sitze" von ihrer Prüfung und Gutheißung abhängig zu machen. Die folgenden Nummern enthalten die Verwerfung der in Pistoja reproducirten jansenistischen Irrthümer (vgl. d. Art. Jansenius, der jüngere), der falschen oder zweideutigen Lehren bezüglich der heiligen Sacramente und des Cultus und der mit der beständigen Praxis der Kirche in Widerspruch stehenden Bestimmungen über kirchliche Gebräuche und Andachten, Missionen, Vigilfasten u. s. w. Die letzten Censuren erstrecken sich auf die gallicanischen Artikel von 1682, welche der päpstliche Stuhl verworfen habe, und verurtheilten das hinterlistige Bestreben der Synode bezüglich der Propositionen der Löwener Theologen und des Cardinals Noailles (s. o.). Das Erscheinen der Bulle Auctorem fidei rief große Aufregung hervor. Ferdinand III. von Toscana ließ dieselbe durch den Archidiacon degli Albizzi, den Büchercensor, prüfen. Derselbe erklärte, die Bulle verletze zwar in einigen Punkten die Rechte der Fürsten, sprach sich aber für den Druck derselben aus. Der Secretär des königlichen Rechtes, Cellini, jedoch war gegen die Ertheilung des Exequatur. Auch in Neapel, Turin, Venedig, in Spanien und im deutschen Reiche wurde die Verbreitung der Bulle verboten. In Frankreich war sie ohnehin unmöglich. Dessenungeachtet wurde dieselbe in der ganzen Christenheit angenommen. Die Angriffe auf die Bulle durch Bischof Solari von Noli und den berüchtigten Canonisten Le Plat in Löwen wurden durch Cardinal Gerdil widerlegt. Derselbe wies auch nach, wie unbegründet die „Noten" des Exjesuiten de Feller (s. d. Art.) zur Bulle Auctorem fidei waren. Bischof Ricci schwieg. Vergebens suchte Erzbischof Martini von Florenz ihn zur Unterwerfung zu bewegen. Erst 1799 gab Ricci eine ungenügende Erklärung. Auch die Verhandlungen mit dem päpstlichen Nuntius führten zu keinem günstigen Resultat. Ricci bemühte sich, in einem Schreiben an Pius VII. nachzuweisen, daß die Beschlüsse der Synode von Pistoja nicht im Widerspruch mit der reinen Lehre und der kirchlichen Disciplin ständen. Endlich, als Pius VII. auf seiner Reise nach Paris Toscana berührte, richtete Scipio Ricci am 21. November 1804 ein Schreiben an das Oberhaupt der Kirche, in welchem er seine Bereitwilligkeit zur Unterwerfung aussprach. Am 9. Mai des folgenden Jahres unterzeichnete er die Erklärung, durch welche er sich den Entscheidungen der Bulle unterwarf. Auf seiner Rückreise von Paris empfing der Papst den Bischof in Audienz im Palaste Pitti zu Florenz. Doch hatte Ricci mit der Annahme der Bulle nicht

alle seine falschen Grundsätze aufgegeben, wie seine Correspondenzen mit Grégoire und dem Patriarchen Gamboni von Venedig beweisen. Er starb am 27. Januar 1810. (Vgl. besonders die Memorie di Scipione de' Ricci, edirt und ergänzt von Gelli, Firenze 1865, 2 tom.; de Potter, Vie de Scipion de Ricci, Bruxelles 1825, 3 vols.; deutsch Stuttgart 1826, 4 Bde. [kirchenfeindlich]; Reumont, Geschichte Toscana's II, Gotha 1877, 148 ff. Die Acten der Synode von Pistoja wurden 1788 edirt unter dem Titel Atti e decreti del Concil. Diocesano di Pistoja a. 1786 [latein. 1798], 2 tom. [Bd. II enthält die Documente.] Die Verhandlungen der Versammlung zu Florenz erschienen 1788 unter dem Titel Storia dell' Assemblea degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana tenuta in Firenze l' anno 1787 auf Kosten des Großherzogs Leopold I. Sie füllen 7 Quartbände. Der Herausgeber Reginald Tanzini, ein offener Jansenist, gibt in der Einleitung eine ebenso gehässige als unwahre Schilderung der religiös-sittlichen Zustände in Toscana. Eine Retractation gab er übrigens im J. 1800; vgl. Civiltà catt. 1858, X, 87—91. XII, 350 sq. Eine lateinische Uebersetzung der Acten lieferte der Josephiner Schwarzel, Professor in Freiburg i. B., Bamberg und Würzburg 1790 ff., 7 Bde. Ein ausführliches Verzeichniß der Literatur hinsichtlich der Neuerungen in Toscana theilt Roskovány, Rom. Pontif. III, 985 sqq. mit. Die in der Bulle Auctorem fidei verworfenen Propositionen s. bei Denzinger, Enchir. n. 1364 sqq. Ueber das „verbesserte" Brevier der Synode s. Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg 1895, 538 [mit weiteren Literaturangaben].) [Brück.]

Pistorius, Johann, ein gelehrter Convertit und scharfer Polemiker, war geboren 1546 zu Nidda in Hessen, wo sein Vater als Superintendent der Diöcese Alsfeld wohnte. Der Sohn studirte Theologie, Rechtswissenschaft und Medicin, erwarb in letzterer den Doctorgrad und wurde Hofarzt beim Markgrafen Karl von Baden-Durlach. Im J. 1575 verließ er das Lutherthum, das ihm zu inconsequent erschien, und trat zum reformirten Bekenntniß über. Nach Karls Tode (1577) wurde Pistorius politischer und theologischer Berather der Söhne des Verstorbenen. Den ältesten, den Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach, bewog er, an das neugegründete Gymnasium zu Durlach calvinistische Lehrer zu berufen (1583—1586). Jedoch führten ihn seine Studien schon im J. 1588 zur katholischen Kirche. Als gewandter Vertheidiger der katholischen Lehre trat er zuerst bei dem Religionsgespräch zu Baden-Baden 1589 hervor. Dasselbe fand statt auf Veranlassung des Markgrafen Jacob III. von Baden-Hochberg, an dessen Hof Pistorius übergesiedelt war. Disputirt wurde über die Kennzeichen der wahren Kirche. Pistorius trieb seine protestantischen Gegner arg in die Enge; sogar ein Abgesandter des calvinistischen Kurfürsten von der Pfalz mußte „den Geist, den Scharfsinn und die Beredsamkeit" des verhaßten „Apostaten" rühmen. Im folgenden Jahre convertirte zuerst der Hofprediger Zehender, bald darauf der Markgraf Jacob selbst. Pistorius hatte viel dazu beigetragen, beide von der Wahrheit des katholischen Glaubens zu überzeugen. Nach Jacobs frühem Tode besetzte sein protestantischer Bruder Ernst Friedrich das Land. Pistorius mußte jetzt Baden verlassen; er begab sich zum Cardinal Andreas d'Austria, Bischof von Constanz, und trat in den geistlichen Stand. Bis zu seinem Tode war er unermüdet thätig. Maßlos verunglimpft von den Protestanten, denen er freilich mit gleicher Münze heimzahlte, wurde er gebührend geehrt vom Kaiser und den kirchlichen Behörden. Nachdem er schon früher apostolischer Protonotar geworden war, ernannte ihn Rudolf II. zum kaiserlichen Rath; auch wurde er Generalvicar in Konstanz, Dompropst zu Breslau und Hausprälat des Abtes von Fulda. Er starb zu Freiburg 1608, mit den Sterbesacramenten versehen, eines ruhigen Todes. So die Berichte der Augenzeugen. Der Haß seiner Gegner brachte es aber fertig, daß 1616 eine Schrift erschien, worin es in allem Ernste hieß, Pistorius sei unter den schrecklichsten Gotteslästerungen und Verwünschungen und unter Anrufung des Teufels gestorben; seine Leiche sei zweimal von der Erde wieder ausgespieen und dann dem Teufel übergeben worden. — Pistorius' Schriften sind überaus zahlreich. Von seinen polemischen sind die bekanntesten: Jakobs, Marggrafen zu Baden, Motifen ..., Cöllen 1591; Anatomiae Lutheri pars prima. Das ist aus den 7 bösen Geistern ... Lutheri die drei erste Geister, Cöln 1595; Anatomiae Lutheri pars sec., Cöln 1598; Wegweisser vor alle verführte Christen, Münster 1599. Pistorius' Schreibart ist in den polemischen Schriften äußerst scharf und derb; es war das aber nur der Widerhall des von Seiten der Gegner angeschlagenen überaus rohen Tones. Er arbeitete übrigens nicht leichtfertig: dreimal hatte er Luthers Schriften gelesen; für die Anatomia hatte er mit großer Mühe die „allerersten zu Wittenberg gedruckten Quartscharteken" Luthers zusammengebracht; um den Lesern eine Controle seiner Citate zu ermöglichen, bezeichnete er „alle Bücher mit Jahren und Orten, wann und wo sie gedruckt worden". Um die Geschichtswissenschaft hat Pistorius sich großes Verdienst erworben durch Herausgabe der Rerum Germanic. scriptt., Francof. 1583—1607, 3 tom., und des Polonic. hist. corpus, Basil. 1582, 3 tom. (Vgl. Räß, Die Convertiten seit der Reformation II, Freiburg 1866, 488 ff.; III, 93 ff.; Kleinschmid, Jakob III., Markgraf zu Baden, Frankf. a. M. 1875, 33 ff.; Stieve, Die Politik Bayerns 1591—1607 [Briefe und Acten zur Gesch. des dreißigjährigen Krieges IV], 1. Hälfte, München 1878, 10 f., Anm. 1; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes V, Freiburg 1886, 381 ff.; in letzterem Werke finden auch die Schriften Hubers, Spangenbergs u. A. gegen die Anatomia Lutheri ihre Würdigung. Mit Recht

bedauert Stieve, daß noch keine ausführliche, genaue Biographie des thätigen und einflußreichen Mannes erschienen ist.) [Zeck.]

Pithou, Gallicanische Freiheiten V, 68.

Pitra, Johann Baptist Franz, O. S. B., hervorragender Archäolog, Patristiker und Kirchenhistoriker, wurde am 1. August 1812 in Champforgeuil (Diöcese Autun) geboren. Sein Vater, Laurenz Pitra, war dort Steuerempfänger. Die wissenschaftliche Vorbildung erhielt der Sohn im Kleinen Seminar zu Autun, wo u. A. der spätere Marschall Mac Mahon sein Mitschüler war; dann studirte er im Großen Seminar Theologie und zeigte schon damals eine besondere Vorliebe für das Studium der heiligen Schrift, der Väter und des christlichen Alterthums. Nachdem er 1836 die Priesterweihe empfangen hatte, ernannte ihn sein Bischof zum Lehrer am Kleinen Seminar. Einige Jahre später wurde sein Name in der Gelehrtenwelt bekannt, als ihm die Entzifferung der griechischen Inschrift des 1839 aufgefundenen zertrümmerten Ichthys-Monuments (s. d. Art. Autun, Inschrift von) gelang und er die Resultate seiner Studien über dasselbe in der Schrift Études sur une inscription grecque, trouvée à Autun, Paris 1841, veröffentlichte. Unterdessen hatte er schon im J. 1840 in der Benedictiner-Abtei Solesmes aus Dom Guérangers (s. d. Art.) Hand das Ordenskleid erhalten. Nachdem er 1843 Profeß abgelegt, berief ihn sein Abt nach Paris, damit er ein dort neu gegründetes Benedictinerkloster als Prior leite. In der französischen Hauptstadt wurde er mit dem Abbé Migne (s. d. Art.) bekannt, entwarf für dessen großartiges Unternehmen, die Schriften der griechischen und lateinischen Väter in einem Sammelwerke zu vereinigen, den Plan und half überdieß eifrig bei der Herausgabe der vier ersten Bände. Mit seinem Abte gründete er dann 1845 eine neue theologische Zeitschrift, Auxiliaire catholique. In Paris kam er auch in vielfache Berührung mit Montalembert, Lacordaire und Veuillot (s. d. Artt.). Für den sog. katholischen Liberalismus der beiden Ersteren hatte er indessen keine Sympathie, sondern war mehr Veuillots Richtung zugethan. Von diesem trennte er sich jedoch bei den Verhandlungen wegen der alten Classiker, als Veuillot Gaume's Uebertreibungen unterstützte (s. d. Art. Gaume). Von Paris aus machte Pitra Reisen durch den Nordosten Frankreichs, nach der Schweiz, Belgien, Holland und England zu dem doppelten Zwecke, Unterstützung für sein armes Kloster zu gewinnen und zugleich Archive und Bibliotheken zu durchforschen. Das wissenschaftliche Ergebniß dieser Reisen waren die tüchtige Histoire de Saint Léger et de l'Église des Francs au VII^me^ siècle, Paris 1846, die Études sur la collection des Actes des Saints par les Bollandistes, Paris 1850, die Schrift La Hollande catholique, Paris 1850, und der erste Band des Spicilegium Solesmense complectens S. Patrum scriptorumque eccl. anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus, Paris. 1852 (voll. II, III et IV ibid. 1855—1858). Im Auftrage Pius' IX., dem die Vereinigung der schismatischen griechischen Kirche mit der römischen sehr am Herzen lag, unternahm er hierauf eine Reise nach Rußland; dort öffnete ihm die Verwendung des französischen Gesandten Archive, Bibliotheken und Klöster. Wie auf den früheren Reisen, so trug er auch auf dieser sein Ordensgewand. Gleich nach der Rückkehr aus Rußland visitirte er auf Veranlassung des päpstlichen Nuntius in Wien und des österreichischen Cultusministers die Basilianerklöster in Galizien, deren Reform in Aussicht genommen war. Aus den wissenschaftlichen Forschungen, die er in Rußland gemacht hatte, erwuchs das später erschienene Werk Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Romae 1864—1868, 2 voll. Im J. 1861 wurde er nach Rom berufen, um in der Propaganda den Neudruck der griechischen liturgischen Bücher vorbereiten zu helfen; seine vielfachen Verdienste belohnte Pius IX. 1863 durch Verleihung des Purpurs. Einige Jahre später (1869) wurde er Bibliothekar der römischen Kirche und erhielt so dasselbe Amt, welches einst sein großes Vorbild, Cardinal A. Mai (s. d. Art.), innehatte. Beim vaticanischen Concil trat er wenig hervor; über die Frage wegen des unfehlbaren Lehramtes des Papstes war er längst im Klaren. Unter Leo XIII. wurde er 1879 Cardinalbischof von Frascati (Tusculum), welches er 1884 mit dem überaus armen Porto vertauschte. Als der Papst 1883 die vaticanischen Archive für die wissenschaftliche Forschung öffnete, leitete Pitra die Drucklegung der Handschriften-Kataloge. Leo's Kirchenpolitik rief vorübergehend in ihm eine Mißstimmung hervor (1885). Als sein etwas unvorsichtiges Schreiben an den holländischen Geistlichen und Redacteur Brouwers von der kirchenfeindlichen Presse ausgebeutet wurde, leistete er schriftlich Widerruf, worauf der Papst sogleich einen Cardinal zu Pitra sandte, um ihm seine hohe Befriedigung auszusprechen. Am 22. Juni wurde er von Leo XIII. in Audienz empfangen. Er starb als Bischof von Porto am 9. Februar 1889. Pitra war ein Gelehrter von unermüdlicher Arbeitskraft, großem Scharfsinn, reicher Phantasie und erstaunlichem Gedächtniß. Seine rastlose Thätigkeit wurde durch eine kernfeste Gesundheit unterstützt, die sowohl der russischen Winterkälte als auch der italienischen Julisonne trotzte. Nicht bloß als Forscher war er groß, sondern auch als Geschichtschreiber; er begnügte sich nicht damit, zahllose Handschriften zu entziffern, sondern verwerthete sie auch mit ächt pragmatischem Sinn und geistvoller Auffassung. Von Hyperkritik hielt er sich fern und suchte vielmehr eine gesunde conservative Richtung einzuhalten. Bezeichnend ist folgende Thatsache. Tillemont hatte die Grabinschrift des Bischofs Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis), welche

namentlich für die Lehre von der Eucharistie wichtig ist, als Fälschung verworfen. Pitra vertheidigte die Aechtheit und hatte die Freude, daß 1882 seine Ansicht als die richtige erwiesen wurde, indem ein englischer Archäolog in Kleinasien die Originalinschrift auffand. Allerdings war Pitra's Kritik mitunter auch weniger glücklich, z. B. in Bezug auf die dem Bischof Melito von Sardes zugeschriebene Clavis Scripturae. Treffend ist folgendes Urtheil der (protestantischen) Zeitschrift für Kirchengeschichte (s. u.): „Seine außerordentlich reiche Phantasie befruchtete seine Studien, gab ihm, was ein Historiker braucht, den Seherblick für die Gestalten der Vorzeit. Aber sie lockt ihn auch auf falsche Fährten und läßt ihn einen Nebelstreif für den Erlkönig halten. Das haben ihm natürlich die liebenswürdigen Gelehrten nicht vergessen, deren Lebensgenuß im Tadeln und Schimpfen besteht und die von Einem verlangen, wozu zehn gehören." Außer den schon erwähnten Werken Pitra's sind folgende hervorzuheben: Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, 8 voll., die theils zu Paris, theils zu Frascati, Venedig und Monte Cassino zwischen 1876 und 1891 erschienen; dann Analecta novissima, Typis Tusc. 1885—1888, 2 voll.; beide Werke sind Fortsetzungen des Spicilegium; Vie du P. Libermann, Paris 1855; Hymnographie de l'église grecque, Rome 1867 (Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, München 1891, 331, bemerkt: „Pitra hat das unläugbare Verdienst, zuerst wieder energisch auf den metrischen Charakter der griechischen Hymnen hingewiesen zu haben"); S. Romanus veterum melodorum princeps. Cantica sacra ex codicibus Mss. monasterii S. Joannis in insula Patmo primum in lucem ed. J. B. Card. Pitra (in Omaggio Giubilare della Biblioteca Vaticana, Rom. 1888). (Vgl. Cabrol O. S. B., Hist. du Cardinal Pitra, Paris 1893; Katholik 1893, I, 537 ff.; [Briegers] Zeitschrift f. Kirchengeschichte XIV, Gotha 1894, 619 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, ed. alt., Oenip. 1895, 1297 sqq.; Battandrier, Le Cardinal Pitra, Paris 1894.) [Zeck.]

Pius I.—IX., Päpste. — Pius I., der hl. (140—154?), nimmt in der Reihe der römischen Bischöfe, je nachdem Petrus in die Zählung aufgenommen wird oder nicht, die zehnte oder die neunte Stelle ein. Die Dauer seines Pontificates wird verschieden angegeben. Der Liberianische Katalog hat dafür 20 Jahre, der Liber pontificalis 19 Jahre 4 Monate 3 Tage, die Chronik des Eusebius 15 Jahre. Letztere Angabe gilt als die beglaubigtere. Der Tod wurde früher auf das Jahr 157 angesetzt. Die Aenderung, welche in der neuesten Zeit die Chronologie des hl. Polycarp (s. d. Art.) erfuhr, bedingt aber auch hier eine Revision. Da Polycarp im Frühjahr 155 starb und noch mit Anicet, dem Nachfolger Pius', verkehrte, so starb letzterer wohl noch vor Schluß des Jahres 154. Die Kirche begeht sein Gedächtniß am 11. Juli. Nähere Nachrichten haben sich über sein Leben und seine Amtsführung nicht erhalten. Als sicher ist nur die Angabe des Muratorischen Fragmentes zu betrachten, daß sein Bruder Hermas (s. d. Art.) während seines Pontificates den „Hirten" schrieb. Dabei bleibt aber zweifelhaft, ob und wie weit Pius etwa an der Abschrift der Schrift betheiligt ist, und diejenigen, welche der Schrift einen frühern Ursprung zuschreiben, müssen auch jene Angabe verwerfen. Der Liber pontificalis läßt ihn in der Schrift mit Unrecht die Weisung bekommen, Ostern am Sonntag zu feiern, und spricht von einigen Decreten, die er erlassen habe. Pseudo-Isidor bringt unter seinem Namen zwei Decretalbriefe. Außerdem sind unter demselben zwei Briefe an Justus von Vienne in Umlauf gekommen, welche wohl älter als jene, aber gleichwohl unächt sind. Sie stehen bei Baronius (ad a. 166), wo sie zugleich als ächt angenommen sind, bei Gallandi, Bibliotheca vet. patrum I, 672; bei Migne, PP. gr. V, 1125. Vgl. über sie Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 789.

Pius II. (1458—1464) stammte aus dem altberühmten Hause Piccolomini in Siena und führte vormals den Namen Aeneas Sylvius. Er war aber nicht in der Vaterstadt seiner Familie geboren, sondern am 18. October 1405 in dem Flecken Corsignano bezw. in Pienza, da das Dorf von ihm später zur Stadt erhoben und nach seinem Papstnamen benannt wurde. Dort weilte nämlich damals die Familie, da sie in den bürgerlichen Unruhen der letzten Zeit aus Siena vertrieben worden war. Die Verhältnisse hatten auch ihren Vermögensstand hart getroffen. Das Landgut in Corsignano bildete ihr einziges Besitzthum, und Eltern und Kinder mußten selbst Hand anlegen, um es zu bebauen. Neben den Feldgeschäften erlernte aber Aeneas frühzeitig die Grammatik, und das Talent, welches er dabei an den Tag legte, bestimmte den Vater, ihn im 18. Lebensjahre auf die Hochschule nach Siena zu schicken, wo er bei Verwandten Unterstützung fand. Er widmete sich dem Studium der schönen Wissenschaften und Künste und versuchte sich durch Abfassung von Briefen und Gedichten frühzeitig auch literarisch. Auf Drängen der Seinigen begann er zuletzt das Rechtsstudium. Da aber ein drohender Krieg einen längern Aufenthalt in Siena nicht zu gestatten schien, ergriff er die Gelegenheit, die sich ihm in Bälde bot, um auf anderem Wege sein Glück zu begründen. Als der Bischof Capranica von Fermo, der durch Martin V. noch kurz vor seinem Tode zum Cardinal ernannt worden war, im Frühjahr 1432 über Siena nach Basel reiste, um bei dem dortigen Concil gegen die Anfechtung seines Cardinalats durch Eugen IV. Recht zu suchen, trat er als Secretär in dessen Dienst. Das Verhältniß löste sich zwar bald wieder, da Capranica seinen Secretär nicht bezahlen konnte. Aber der Anschluß war immerhin für einen beträchtlichen Theil seines Lebens bestimmend.

Indem er in Basel neue Herren fand, wurde er ein langjähriger Parteigänger des Concils und verweilte fast 24 Jahre in Deutschland. Nur hatte er während dieser Zeit auch mehrere Reisen zu machen. So begleitete er den Cardinal Albergati (s. d. Art.), in dessen Dienst er trat, im J. 1435 zum Friedenscongreß nach Arras, und dort wurde ihm von diesem eine Botschaft nach Schottland übertragen. Als man dann in Basel über den Ort berieth, an dem das Unionsconcil mit den Griechen abgehalten werden sollte, hielt er mit Erlaubniß des Cardinals Julian Cesarini eine glänzende Rede zu Gunsten der Stadt Pavia, die durch ihren Gebieter, den Herzog von Mailand, empfohlen wurde. Die Rede brachte ihn, wenn sie ihren eigentlichen Zweck auch verfehlte, zu Ansehen, und bald erhielt er eine amtliche Stellung beim Concil. Als es 1437 zum Bruch mit Eugen IV. kam, manche der Unterbeamten Basel verließen und verschiedene Stellen frei wurden, wurde Aeneas Scriptor, dann Abbreviator und Oberabbreviator des Concils, später auch Mitglied der Glaubensdeputation, zeitweilig sogar deren Präsident. Als hernach eine Papstwahl stattfand, wurde er clericus cerimoniarum, und als solcher hatte er die Aufsicht über die äußere Ordnung des Conclave zu führen und nach der Wahl das Instrument über dieselbe auszustellen. Man wollte ihn sogar unter die Wähler aufnehmen. Das Vorhaben scheiterte aber an seiner Weigerung, sich zum Diacon weihen zu lassen. Dagegen wurde er nach der Wahl auch in die Deputation gewählt, welche dem Herzog Amadeus von Savoyen (s. d. Art.) seine Erhebung zu melden hatte, und als derselbe unter dem Namen Felix V. die Wahl annahm, erhielt er eine Stelle in dessen Kanzlei. Als Secretär des Gegenpapstes stand er so eine Zeitlang mit diesem in engerer Verbindung. Er diente ihm nicht bloß durch Ausfertigung von amtlichen Schreiben, sondern verfaßte in seinem und des Concils Interesse auch die Commentarien über das Basler Concil, die wichtigen Vorgänge vom October 1438 bis Juli 1440 betreffend, sowie die Dialoge über die Auctorität des allgemeinen Concils (Libellus dialogorum de generalis concilii auctoritate et gestis Basileensium, herausgegeben durch Kollar 1762 in den Analecta Monum. Vindobon. II, 686—790). Die Stellung währte bis zum Jahre 1442. Als er damals mit den Basler Gesandten zum Reichstag nach Frankfurt reiste, wurde er durch Friedrich III. als Dichter gekrönt. Zugleich wurde ihm eine Secretärstelle in der Hofkanzlei angeboten, und indem er sie annahm, wurde Wien die Stätte seiner weitern Thätigkeit in Deutschland. Er begann daselbst in untergeordnetem Dienste. Bald aber bahnte ihm seine außerordentliche Gewandtheit den Weg zu höheren Stellungen. Im Anfang des Jahres 1445 hatte er als Vertrauter des Kanzlers Schlick die Beschlüsse der deutschen Nation bezüglich der kirchlichen Fragen nach Rom zu bringen, und bei dieser Gelegenheit that er in kirchenpolitischer Beziehung einen weitern Schritt. Hatte er seit seinem Eintritt in die kaiserliche Kanzlei in dem Streit zwischen Papst und Concil mit der deutschen Nation bisher eine neutrale Stellung beobachtet, so trat er bei seiner Anwesenheit in Rom auf die Seite des Papstes über, und fortan war es sein Bemühen, demselben weitere Anhänger zu gewinnen. Hauptsächlich durch seine diplomatische Klugheit gelang es, im Herbst 1446 den Eugen IV. entgegenstehenden Kurfürstenbund zu sprengen und die Frankfurter oder Fürsten-Concordate abzuschließen. Ebenso war er an dem Abschluß des Wiener oder Aschaffenburger Concordates (1448) vorzüglich betheiligt. Der Entwurf desselben wurde sogar von ihm verfaßt. Die erfolgreichen Bemühungen verfehlten nicht, ihn zu kirchlichen Ehren zu bringen, und da er selbst darauf rechnete, trat er 1445 in den geistlichen Stand und empfing die höheren Weihen. Als 1447 das Bisthum Triest erledigt wurde, ward ihm dasselbe übertragen; 2 Jahre später erhielt er das Bisthum Siena. Doch blieb er auch als Bischof noch bis zum Jahre 1455 im Dienste Friedrichs III. Er wurde königlicher Rath und begleitete Friedrich 1452 auf der Reise zur Kaiserkrönung nach Rom. Bereits bei dieser Gelegenheit dachte er in der Hierarchie höher zu steigen und mit dem Purpur geschmückt zu werden; die Hoffnung ging aber erst 1456 unter Calixt III. in Erfüllung. Um so rascher freilich stieg er die nächste und letzte Stufe empor. Als der Papst im zweitfolgenden Jahre starb, wurde er in breitägigem Conclave am 19. August 1458 unter dem Namen Pius II. dessen Nachfolger. Die Laufbahn ist von außerordentlicher Art. Es spiegeln sich in ihr die gewaltigen Gegensätze und Kämpfe der damaligen Zeit, und diese Verhältnisse dürfen bei der Würdigung des Papstes in seiner frühern Periode nicht außer Acht gelassen werden. Er änderte zweimal seine kirchenpolitische Stellung, und bei dem Wechsel waren äußere Rücksichten nicht unbetheiligt. Aber es liegt kein Grund vor, diese als bestimmend und ausschlaggebend anzusehen. Als er die Basler verließ, war die Lage des Concils, nicht ohne dessen Schuld, derart, daß man wohl an demselben irre werden konnte, und auch die Neutralität war kein Standpunkt, bei dem man immer beharren konnte. Als er an das Concil sich anschloß, war er zudem Laie und nicht Theologe; um so eher konnte er im Fortschritt der Zeit, indem die Verhältnisse sich änderten und seine Kenntnisse sich erweiterten, eine andere Auffassung der kirchlichen Frage gewinnen. Man mag auch sein Streben nach höheren Würden mißbilligen; ungerecht aber ist es, ihn einen Apostaten zu nennen. Mehr Grund zum Tadel bildet sein sittliches Leben. Er war Humanist und hielt sich von den Ausschreitungen, welche bei den Vertretern dieser Richtung gewöhnlich waren, nicht fern. Auch literarisch leistete er dem falschen Humanismus durch Abfassung von Liebesbriefen und Novellen Vorschub.

Die vielgelesene Novelle von Euryalus und Lucretia schrieb er noch im Alter von fast 40 Jahren. Der Hang zur Ungebundenheit war auch der Grund, daß er so spät in den geistlichen Stand trat. Als er sich aber dazu entschloß, war und blieb er sich auch der Pflichten bewußt, die ihm derselbe auferlegte. — Als Papst erkannte Pius II. seine Hauptaufgabe in der Bekämpfung der Türken, die 1453 Constantinopel erobert hatten und von dort aus Europa bedrohten. Bald nach seiner Erhebung lud er die Christenheit zu einem allgemeinen Congreß der Fürsten und Völker ein und begab sich 1459 selbst nach Mantua, um die Verhandlungen zu leiten. Er wollte ferner mittels der Güter von älteren Orden und Spitälern, die ihrer Bestimmung nicht mehr entsprachen, einen neuen Ritterorden gründen, der, nach der seligsten Jungfrau von Bethlehem benannt, auf der Insel Lemnos seinen Hauptsitz haben und die Gegenden am Hellespont bewachen sollte (Bulle vom 18. Januar 1459). Wie aber dieses Werk wohl gar nicht zu Stande kam, da man nichts Weiteres über den neuen Orden vernimmt, so hatte auch jener Aufruf nicht die erwartete Wirkung. An dem anberaumten Eröffnungstage (1. Juni) war fast niemand erschienen. Die erste Sitzung konnte erst am 26. September abgehalten werden. Aber auch damals war die Betheiligung noch eine sehr geringe, und ebenso gestaltete sich die Lage, obwohl der Papst bis zum 19. Januar 1460 blieb, später nicht wesentlich besser. Bei keiner größern Macht zeigte sich Ernst und Eifer für das Unternehmen. Frankreich bewies sich dem Papste besonders abgeneigt, da er das Königreich Neapel dem Aragonier Ferdinand und nicht dem Hause Anjou verliehen hatte. Zuletzt wurde zwar ein Türkenkrieg auf 3 Jahre angeordnet und für dieselbe Zeit den Geistlichen der Zehnte auferlegt, von den Laien, zunächst Italiens, die Entrichtung des Dreißigsten, von den Juden die des Zwanzigsten verlangt. Es kam aber nichts von Bedeutung zu Stande. Wie wenig man in weiten Kreisen dem römischen Stuhl mit Vertrauen entgegenkam, zeigt auch die Bulle Execrabilis, welche Pius am 18. Januar 1460, vier Tage nach dem Schluß des Congresses erließ, und in welcher er verbot, vom Urtheil des Papstes an ein allgemeines Concil zu appelliren. Da die Appellationen sehr häufig nur eingelegt wurden, um sich dem gerechten Urtheil und der Strafe zu entziehen, so war das Verbot wohl begründet. Daß es aber erlassen werden mußte, wirft ein Licht auf die Stimmung der Geister. Zudem wurde es nur wenig berücksichtigt. Der Congreß diente so mehr dazu, den Papst über die großen Schwierigkeiten aufzuklären, die seinem Vorhaben allenthalben entgegenstanden, als dieses zu fördern. Bald begannen auch blutige Kämpfe in Italien, namentlich der Krieg um die Krone von Neapel, so daß an einen Kreuzzug nicht mehr zu denken war. Nicht glücklicher war Pius mit seinen Bemühungen, die pragmatische Sanction in Frankreich zu beseitigen. Ludwig XI. gab zwar seinem Drängen nach und theilte ihm am 27. November 1461 die Abschaffung mit. Aber das Land war damit vielfach unzufrieden. Thatsächlich kam die Pragmatik nie ganz außer Geltung, und infolge der Verwicklungen, die eintraten, erließ der König in Bälde selbst eine Reihe von Ordonnanzen zur Herstellung der alten gallicanischen Freiheiten. Bei der Haltung, die Pius früher eingenommen hatte, war seine Stellung überhaupt eine schwierige. Wiederholt wurde von der Gegenwart auf die Vergangenheit verwiesen, und der Papst sah sich dadurch zweimal zu einer förmlichen Retractation veranlaßt. Die oben erwähnte Novelle widerrief er in einem seiner Briefe (Ep. 395). Die Dialoge über die Auctorität des allgemeinen Concils und zur Vertheidigung des Concils von Basel nahm er in der Retractationsbulle In minoribus agentes vom 26. April 1463 zurück. Aeneam rejicite, Pium recipite, mahnte er in beiden Documenten. Die Abwehr der Türkengefahr ließ er nie aus den Augen. Wenn nach dem Congreß von Mantua auch keine Aussicht auf einen allgemeinen Kreuzzug vorhanden war, so verfolgte er die Angelegenheit doch nach Kräften weiter. Er wandte sich, freilich vergeblich, mit einem Schreiben an den Sultan, um ihn zu bekehren. In der Hoffnung, durch sein Beispiel die widerstrebenden Fürsten hinzureißen, entschloß er sich zuletzt, in eigener Person gegen die Türken zu ziehen. Im Herbst 1463 trat er mit dem Herzog Philipp von Burgund, der bisher die größte Bereitwilligkeit gezeigt hatte, der ungarisch-venetianischen Liga bei und verkündigte seinen Kreuzzug in der Bulle Ezechielis vom 22. October 1463. In der That begab er sich im Sommer 1464 nach Ancona, wo die Flotte gegen die Türken sich versammeln sollte. Aber bereits kränklich, als er auszog, starb er daselbst in der Nacht vom 14. auf den 15. August. Sein Hingang bereitete sofort auch dem Unternehmen ein Ende.

Das Pontificat Pius' II. ist reich an Enttäuschung und Mißgeschick. Trotzdem aber waltete er mit ungebeugtem Muthe seines hohen Amtes bis an's Ende. Bei seinem unermüdeten Eifer fand er auch noch Zeit zu literarischen Arbeiten. Zwei große Werke fallen in die Zeit seines Pontificates. Das eine ist die Asia, der erste Theil einer Kosmographie, während als zweiter die Europa gelten kann, die schon früher entstanden war und für das größere Werk erweitert werden sollte. Das andere Werk sind Pii II. Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt, eine tagebuchartige Geschichte seines Pontificates mit einer Darstellung des frühern Lebens im ersten Buch. Dieses Werk ist die einzige Selbstbiographie, die wir von einem Papste besitzen. Sie wurde von dem Bischof Campanus von Teramo im Auftrage des Papstes selbst herausgegeben (nicht durch Gobelinus, wie man früher annahm) und umfaßt 13 Bücher, deren letztes aber erst durch Voigt im II. Bande seiner Monographie (s. u.) veröffentlicht wurde, während

die 12 früheren zuerst 1584 in Rom gedruckt wurden. Die neueste Ausgabe veranstaltete 1894 Lesca in Rom. Die übrigen Schriften Pius' II. gehören seiner frühern Periode an. Die bemerkenswerthesten sind außer den bereits angeführten: Commentarius de rebus Basileae gestis, verfaßt von Pius als Bischof von Triest, gewissermaßen eine Retractation der frühern Schrift über denselben Gegenstand (herausgegeben von Fea in dem Werke Pius II. a calumniis vindicatus, Rom. 1823); Historia rerum Friderici III. imperatoris, zuerst edirt 1685, am besten durch Kollar in Analecta Monum. Vindob. II, Vindob. 1762, 1—475; Historia Bohemica; Descriptio de situ, moribus et conditione Germaniae. Gesammtausgaben der Werke erschienen 1551 und 1571 in Basel. Fast die Hälfte des Umfanges nimmt in denselben die Briefsammlung ein, 414 Stücke umfassend. Die Ausgaben sind indessen lange nicht vollständig, wie die angeführten Daten über die erste Veröffentlichung verschiedener Schriften zeigen. Auch manche der in den Gesammtausgaben enthaltenen Schriften wurde einzeln gedruckt. Die Abhandlung De liberorum educatione fand in deutscher Uebersetzung in der von Kunz herausgegebenen „Bibliothek der kathol. Pädagogik" II, Freib. 1889, Aufnahme. Das Leben des Papstes beschrieben unter den Zeitgenossen der schon erwähnte Campanus (bei Muratori, Rerum ital. scriptt. III, 2, 967—992) und Platina in seinen Vitae Pontificum; in neuerer Zeit Helwing (De Pii II. rebus gestis et moribus, Berol. 1825), G. Voigt (Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, Berlin 1856—1863, 3 Bde.). Eingehende Darstellungen finden sich auch in den größeren Werken über Rom und das Papstthum, besonders bei L. Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters II, Freiburg 1889, 1 ff., wo auch eine Reihe von noch ungedruckten Briefen des Papstes und ihn betreffenden Actenstücken mitgetheilt wird. Ueber die Glaubwürdigkeit Pius' II. als Geschichtschreibers des Concils von Basel handelt Birck in der (Tübinger) Theol. Quartalschr. 1894, 577—596. Weitere Literatur verzeichnet Pastor a. a. O.

Pius III. (1503) war ein Schwestersohn Pius' II. und hieß vormals Franz Todeschini. Da die Eltern in Dürftigkeit lebten, übernahm der Oheim als Bischof von Siena die Kosten für die Ausbildung seines Neffen. Er studirte in Perugia die Rechte und erlangte den Grad eines Doctors des canonischen Rechtes. Als dann der Oheim Papst wurde, ernannte er den Neffen, der damals 21 Jahre zählte, im J. 1460 zum Erzbischof von Siena und zum Cardinal und verlieh ihm auch den Namen und das Wappen der Piccolomini. Die folgenden Päpste betrauten ihn mit verschiedenen Legationen. Beim Tode Alexanders VI. sollte Franz Todeschini endlich gleich dem Oheim den päpstlichen Stuhl besteigen, und wenn er die Erhebung auch hauptsächlich dem Umstande verdankte, daß die Wähler bei der Schwierigkeit der Verhältnisse zunächst über einen andern Candidaten sich nicht zu einigen vermochten, so war er derselben als der rechtschaffenste der Cardinäle doch durchaus würdig. Die Wahl fand am 22. September 1503 nach einem Conclave von sechs Tagen statt. Am 8. October folgte die Krönung. Das Pontificat Pius' III. dauerte aber nur vier Wochen. Bereits kränklich, als er erhoben wurde, starb er am 18. October im 64. Jahre seines Alters. (Vgl. die Vita von Onuphrius Panvinius in der Fortsetzung der Vita Pontificum Rom. von Platina; Voigt, Enea Silvio III, 530—531; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter VIII, Stuttgart 1872, 11 ff.)

Pius IV. (1559—1565) stammte aus Mailand und hieß vormals Johann Angelus Medici oder Medeghino. Sein Vater war Zolleinnehmer und kam durch Heirat mit Cäcilia Serbelloni in die mailändische Aristokratie. Die Familie steht aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem berühmten Geschlechte der Mediceer in Florenz nicht in Zusammenhang; doch wurde beiderseits eine Verwandtschaft angenommen, als ein Sohn des mailändischen Hauses zu den höchsten Würden gelangte. Dieser (geb. am 31. März 1499) studirte in seiner Jugend Medicin und Jurisprudenz und widmete sich einige Zeit dem Berufe eines Rechtsanwaltes. Wegen kriegerischer Unruhen verließ er die Heimat, wandte sich nach Rom und wurde durch Clemens VII. zum Protonotar ernannt. Der folgende Papst Paul III. zog ihn noch mehr zu den Geschäften heran; er übertrug ihm verschiedene Legationen und ernannte ihn zum Erzbischof (1545) und Cardinal (1549). Nach drei weiteren Pontificaten stieg derselbe noch höher empor. Das Conclave, aus dem er als Papst hervorging, dauerte, da Paul IV. vielfache Verwirrung hinterlassen hatte, über $3^1/_2$ Monate. Die Wahl fand am 25. December 1559, die Krönung an Epiphanie 1560 statt. Die Wirren des letzten Pontificates erstreckten sich noch in das Pontificat Pius' IV. hinein. Die Colonnesen, welche die Strenge Pauls IV. stark zu fühlen bekommen hatten, drangen auf einen Prozeß gegen die Caraffa, um so mehr, als der Herzog von Paliano in Gallese einen Prozeß gegen Marc Anton Colonna wegen angeblichen Vergiftungsversuches einleitete, und ihrem Verlangen wurde, da sie zahlreiche Unterstützung fanden, nachgegeben. Die Untersuchung fiel zu Ungunsten der Caraffa aus. Der Cardinal Caraffa und der Herzog von Paliano, sein Bruder, sowie einige weitere Personen wurden im Frühjahr 1561 zum Tode verurtheilt und hingerichtet. Das Vorgehen hielt sich übrigens nicht in den rechtlichen Formen; der Fiscaladvocat fälschte aus Rachsucht gegen den Cardinal die Acten. Im nächsten Pontificat ward eine Revision angeordnet; das Urtheil wurde umgestoßen, das Gedächtniß der Hingerichteten wieder

zu Ehren gebracht und den Ueberlebenden wurden die confiscirten Güter zurückgegeben. Entsprach jene Strenge der Stellung, welche Paul IV. wenigstens in der letzten Zeit zu seinen Neffen einnahm, so stehen die beiden Pontificate sonst in der Hauptsache in einem gegensätzlichen Verhältniß. Pius ertheilte Ferdinand I. die Anerkennung als Kaiser, die demselben durch seinen Vorgänger vorenthalten worden war. Er entschloß sich ferner, das Concil von Trient wieder in's Leben treten zu lassen, während Paul IV. der Aufgabe, die demselben zufiel, durch Congregationen und Reformen glaubte genügen zu können. Hierin liegt die Hauptbedeutung des Pontificates Pius' IV. Sein Name ist unzertrennlich mit dem berühmten Concil verknüpft. Die Einberufung erfolgte am 29. November 1560 auf Ostern des nächsten Jahres. Eröffnet wurde die Versammlung am 18. Januar 1562 mit Abhaltung der 17. Sitzung. Der Schluß fand in der 25. Sitzung am 3. und 4. December 1563 statt. In der Bulle Benedictus Deus vom 26. Januar 1564 folgte die päpstliche Bestätigung. (Vgl. d. Art. Trient, Concil von.) Wie Pius die Synode zum Abschluß brachte, so hatte er hernach ihre Decrete durchzuführen und die Reformen zu vollenden, welche durch sie wohl in Angriff oder in Aussicht genommen, schließlich aber dem apostolischen Stuhle überlassen worden waren. Der Papst stellte demgemäß ein den Decreten des Concils entsprechendes Glaubensbekenntniß auf, da nach der Anordnung des Concils alle, die in ein Kirchenamt eintreten (Sess. XXIV, c. 1 et 12 De ref.), nach seiner Anordnung auch die Ordensgeistlichen, ein Glaubensbekenntniß (die sog. Professio fidei Tridentina) ablegen sollten. Er bewilligte auf Antrag des Kaisers Ferdinand I. und des Herzogs Albrecht V. von Bayern am 16. April 1564 in Breven an die Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg, Prag und Gran und an die Bischöfe von Naumburg und Gurk den Laienkelch. Dagegen wurde die gleichfalls verlangte Priesterehe abgelehnt. Auch jene Bewilligung nahm mit dem Tode der Prälaten, denen sie zu Theil wurde, wieder ein Ende. In Bayern wurde der Laienkelch auf Befehl des Herzogs schon im J. 1571 wieder abgeschafft. Im J. 1564 erschien auch der verbesserte Index librorum prohibitorum. Weitere Reformen wurden wohl noch begonnen; ihre Vollendung fällt aber in das nächste Pontificat. Erscheint die Regierung Pius' IV. nach dieser Seite hin in glänzendem Lichte, so fehlte es doch auch nicht an Schatten. Insbesondere zeigten sich in der Verwaltung des Kirchenstaates erhebliche Gebrechen. Zuletzt griff ein großes Mißvergnügen um sich. Im Anfang des Jahres 1565 bildete sich eine Verschwörung gegen das Leben des Papstes, die jedoch nicht zur Ausführung kam, deren Motive auch nicht ganz klar liegen. Pius starb noch in demselben Jahre, am 9. December 1565, im 66. Jahre seines Alters. An seinem Sterbebette stand der hl. Karl Borromäus, Erzbischof von Mailand, sein Schwestersohn, der von ihm bald nach seiner Thronbesteigung zum Cardinal erhoben worden war und an den Verdiensten seiner Regierung den größten Antheil hatte. (Vgl. die Vita von Onuphrius Panvinius; Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I [Sämmtliche Werke XXXVII], Leipzig 1874, 205 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, 2, 534—557; Th. Müller, Das Conclave Pius' IV. 1559, Gotha 1889; W. Voß, Die Verhandlungen Pius' IV. über die Neuberufung des Tridentiner Concils, Leipzig 1887; A. Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V., München 1891; Histor. Jahrbuch VI [1885], 3—41.)

Pius V., der hl. (1566—1572), hieß vorher Michael Ghislieri und wurde am 17. Januar 1504 in dem Dorfe Bosco bei Alessandria geboren. Vierzehn Jahre alt, trat er in den Dominicanerorden, und nach Vollendung seiner Studien wirkte er an verschiedenen Orten im Lehramt, in der Verwaltung und als Inquisitor. Der Cardinal Caraffa, der Vorstand des heiligen Officiums in Rom, berief ihn an dieses Institut, und als er unter dem Namen Paul IV. Papst wurde, ernannte er ihn zum Cardinal (1557) und Großinquisitor (1558). Nach dem Tode Pius' IV. bestieg Michael Ghislieri, namentlich durch die Bemühungen des hl. Karl Borromäus, des Neffen des verstorbenen Papstes, den apostolischen Stuhl. Die Wahl erfolgte am 7. Januar 1566, die Krönung am 17. Januar, seinem Geburtstag. In seiner neuen Stellung lag Pius V. vor Allem ob, die durch das Tridentinum angeordneten Reformen weiter zu führen. Es gelangte sofort 1566 der für die Unterweisung der Pfarrer bestimmte Katechismus, Catechismus Romanus genannt, zur Vollendung. Ferner erschien das verbesserte Brevier (1568) und das verbesserte Missale (1570). Seine weiteren Bemühungen galten hauptsächlich der Reinerhaltung des Glaubens und der Verbesserung der Sitten, sowie der Bekämpfung der Türken, deren Macht noch immer im Fortschritt begriffen war. Manches gelang dem Papste, während andere Bestrebungen an der Schwierigkeit der Verhältnisse und wegen der Ueberspannung des Zieles scheiterten. Er hielt an Grundsätzen fest, welche stets auf Widerstand gestoßen waren und bei dem großen Wandel, der sich jüngst vollzogen hatte, jetzt noch weniger durchzuführen waren als früher; auch sonst verfolgte er Ideale, die sich nicht verwirklichen ließen. Die Bulla in coena Domini (s. d. Art.) erhielt eine schärfere Form. Gegen die Königin Elisabeth von England wurde, freilich vergeblich, Bann und Thronentsetzung ausgesprochen. Der Kaiser Maximilian II. wurde zu einer katholischen Haltung ermahnt. Nach Frankreich ging ein päpstliches Heer, um die Katholiken im Kampfe gegen die Hugenotten zu unterstützen. Der Kaiser erhielt zur Abwehr der Türken beträchtliche Summen. Den Türken mußte beson-

ders im Mittelmeer Schach geboten werden, da der Sultan Selim II., der 1567 auf Soliman den Großen gefolgt war, 1570 den Frieden mit Venedig brach und Cypern zu erobern suchte. Pius betrieb den Kampf im Bunde mit Venedig und Spanien. Bei dem Mangel an Vertrauen aber, das zwischen diesen beiden Mächten herrschte, wurde die Insel leider nicht entsetzt. Das christliche Heer ermannte sich erst, als dieselbe verloren war. Am 6. October 1571 wurde unter Führung von Don Juan von Oesterreich die große Seeschlacht bei Lepanto gewonnen und dadurch wenigstens dem weitern Vordringen der Osmanen nach Westen auf längere Zeit ein Ziel gesetzt. In seinem Privatleben war Pius ein Muster der strengsten Frömmigkeit und Ascese. Was er von Anderen verlangte, vollzog er gewissenhaft selbst. Er blieb ein Mönch auf dem päpstlichen Throne. Von dem Nepotismus, dem Uebel der Zeit, hielt er sich freier als irgend ein Papst des vorausgehenden und folgenden Jahrhunderts. Die Stellung, welche seine Verwandten erlangten, war stets nur eine bescheidene. Er starb im Geruche der Heiligkeit am 1. Mai 1572 im Alter von 68 Jahren und wurde durch Clemens XI. 1712 unter die Zahl der Heiligen aufgenommen, als der letzte Papst, welcher canonisirt wurde. Eine Ausgabe seiner Briefe veröffentlichte Goubau (Antwerpen 1640). Sein Leben beschrieben Catena (1586), Gabutius (1605), Maffei (1712) und Falloux (Histoire de saint Pie V., Paris 1846, 2 vols., 3[e] éd. 1858; deutsch Regensburg 1873). (Vgl. die bei Pius IV. angeführten Werke von Ranke und Reumont III, 2, 557—565; Schwarz, Briefe und Acten zur Geschichte Maximilians II. I, Der Briefwechsel des Kaisers mit Papst Pius V., Paderborn 1889; Hilliger, Die Wahl Pius' V. zum Papst, Leipzig 1891.)

Pius VI. (1775—1799) hieß vormals Johann Angelus Braschi und stammte aus dem adeligen, aber nicht reichen Geschlechte dieses Namens in Cesena. Er war am 27. December 1717 geboren und trat unter Benedict XIV. in den Dienst der römischen Kirche. Durch Clemens XIII. wurde er zum Schatzmeister der apostolischen Kammer ernannt. Von Clemens XIV. erhielt er 1773 den Purpur, und als der Papst starb, wurde er sein Nachfolger. Seine Wahl erfolgte nach einem mehr als viermonatlichen Conclave am 15. Februar 1775. Fein gebildet, vornehm und zugleich leutselig, vereinigte er in sich Eigenschaften, welche ihm ein glückliches Pontificat verhießen. Vor Allem machte er sich um Rom und den Kirchenstaat verdient. Seine Regierung ist durch eine Reihe von großen und nützlichen Werken ausgezeichnet. Die Stadt wurde verschönert, das vaticanische Museum, das durch seinen Vorgänger begonnen wurde und nach beiden den Namen Pio-Clementinum erhielt, vollendet, die Via Appia hergestellt, ein beträchtlicher Theil der pontinischen Sümpfe ausgetrocknet, der Hafen von Ancona verbessert. Ebenso bewährte er als Oberhaupt der Kirche einen rühmenswerthen Eifer. Es erhoben sich aber für ihn auch Schwierigkeiten, wie sie wenige Päpste erlebten. Sein Pontificat fällt in eine Zeit, in welcher sich große Wandlungen vollzogen, und bei der Art und Weise, wie die Reformen vorgenommen, und bei den Ausschreitungen, welche gemacht wurden, erwuchsen ihm zahlreiche Bitterkeiten. Die Reformen Josephs II. erschreckten ihn so sehr, daß er, als seine schriftlichen Vorstellungen erfolglos waren, obwohl ihm von Wien aus sein Bemühen als aussichtslos dargestellt wurde und auch mehrere Cardinäle ihm abriethen, zu einer Reise an den Kaiserhof sich entschloß, in der Hoffnung, durch persönliche Unterredung mit dem Kaiser mehr Eindruck zu machen. Die Reise, etwas seit Jahrhunderten Unerhörtes, gestaltete sich zu einem Triumphzuge. Der Aufenthalt in Wien dauerte einen Monat, vom 22. März bis zum 22. April 1782. Aber die Hoffnung des Papstes ging nicht in Erfüllung. Joseph II. beharrte bei seinen Reformen (das Nähere s. im Art. Joseph II., ob. VI, 1857 ff.). Bald trat auch sein Bruder, der Großherzog Leopold I. von Toscana, in seine Fußstapfen ein, und entsprechend den Anordnungen, welche er traf, hielt der Bischof Scipio Ricci von Pistoja 1786 eine Diöcesansynode, welcher Pius 1794 mit der Bulle Auctorem fidei entgegentrat, indem er 85 Sätze derselben verurtheilte (vgl. d. Art. Pistoja). Aehnliche Bestrebungen machten sich in verschiedener Hinsicht im Königreich Neapel (s. d. Art. IX, 84) geltend. Die Bewegung ergriff auch die deutschen Erzbischöfe. Die drei geistlichen Kurfürsten ließen schon 1769 auf einer Conferenz in Coblenz durch Bevollmächtigte unter dem Vorsitz des Weihbischofs Hontheim (s. d. Art.) von Trier 30 Beschwerden gegen den römischen Stuhl zusammenstellen, und wenn die Sache zunächst nicht weiter verfolgt wurde, so wurde sie 1786 wieder aufgenommen, indem dieselben Kirchenfürsten in Verbindung mit dem Erzbischof von Salzburg durch Abgeordnete im Bad Ems eine Denkschrift entwerfen ließen, um das Verhältniß der deutschen Kirche zu Rom im Sinne einer größern Selbständigkeit zu regeln. Das Vorgehen führte, da der Erzbischof von Köln gegen eine Dispens in Ehesachen protestirte, welche der Nuntius Pacca (s. d. Art.) ertheilt hatte, sofort zu Streitigkeiten. Doch hatte es keine weiteren Folgen, indem die Angelegenheit durch die politischen Umwälzungen in den Hintergrund gedrängt wurde (vgl. d. Art. Emser Congreß). Die größten Widerwärtigkeiten und Leiden aber bereitete Pius VI. die französische Revolution. Mußte ihn schon an sich im höchsten Grade schmerzen, was in Frankreich gegen Kirche und Christenthum geschah (vgl. d. Art. Frankreich IV, 1785 ff.), so wurde er durch die Ereignisse bald noch näher getroffen. Die Bewohner der Stadt Avignon und der Grafschaft Venaissin ließen sich von der Bewegung in Frankreich, in dessen

Mitte sie lagen, hinreißen und kündigten dem Papste die Herrschaft auf, indem sie seinen Legaten nöthigten, abzureisen. Pius protestirte dagegen in einem Breve vom 23. April 1791, sollte aber sofort Weiteres erleiden. Da er eben damals in dem Breve Charitas vom 13. April 1791 die neue französische Kirchenverfassung vom Jahre 1790, die Constitution civile du clergé, endgültig verwarf, nachdem er sich schon früher wiederholt gegen sie erklärt hatte, und die Geistlichen mit Suspension belegte, welche den Eid auf sie leisteten, wurden ihm jene Provinzen durch die Nationalversammlung selbst weggenommen. Nach wenigen Jahren wurde ein Angriff auch auf die päpstlichen Staaten in Italien gemacht. Derselbe wäre allerdings nach dem Laufe, den die Dinge nahmen, wohl auch ohnehin erfolgt. Die Eroberungssucht der Franzosen hätte, nachdem sie einmal auf die apenninische Halbinsel sich ausgedehnt hatte, vor dem Kirchenstaat schwerlich Halt gemacht, um so weniger, als der Inhaber desselben vermöge seiner religiösen Stellung den Männern der Revolution ein Gegenstand größten Hasses war. Um so mehr aber drang sie weiter, als sich besondere Gründe dazu ergaben oder zu ergeben schienen. Indem Pius 1792 den rein kirchlichen Standpunkt verließ und den gegen Frankreich verbündeten Mächten Hilfstruppen versprach, nahm er Frankreich auch in politischer Beziehung gegen sich ein. Einen andern Anlaß zum Einschreiten gab die Ermordung Basseville's, des französischen Gesandtschaftssecretärs in Neapel. Während die päpstliche Regierung, ihrer Stellung zu der Revolution entsprechend, auf ihrem Gebiete den Franzosen verbot, die neue dreifarbige Fahne auf ihren Gebäuden aufzupflanzen und die Nationalcocarde zu tragen, versuchte Basseville, als ihn eine Sendung nach Rom führte, die Angelegenheit mit Gewalt durchzusetzen und fuhr am 13. Januar 1793 mit den verbotenen Abzeichen durch die Stadt. Das Vorgehen reizte das Volk. Es flogen Steine gegen den Wagen, und da aus diesem geschossen wurde, kam es zum Angriff. Basseville erhielt einen Stich in den Unterleib, infolge dessen er am andern Tage starb. Der Unfall war offenbar durch ihn selbst verschuldet. Gleichwohl wurde in Frankreich die päpstliche Regierung verantwortlich gemacht. Man verlangte Sühne, und nach einiger Zeit gestalteten sich die Dinge so, daß Rache genommen werden konnte. Als Napoleon Bonaparte im Frühjahr 1796 den Oberbefehl über die französischen Truppen in Italien übernahm, rückte er, nachdem er Piemont und Oesterreich überwunden hatte, gegen den Kirchenstaat vor. Da an einen Widerstand zunächst nicht zu denken war, ließ Pius in Bologna einen Waffenstillstand abschließen (23. Juni). Die französische Armee blieb nach dem Vertrage im Besitz der Legationen Ferrara und Bologna; es mußte ferner eine Kriegssteuer von 21 Millionen Franken bezahlt, 100 werthvolle Kunstgegenstände und 500 Handschriften an Frankreich ausgeliefert werden u. s. w. Doch wurde die Hoffnung noch nicht aufgegeben, sich des Andranges erwehren zu können. Es wurden darum Rüstungen angeordnet und ein Bündniß mit Neapel abgeschlossen (25. September); man erwartete auch Hilfe von Oesterreich. Die Spannung dauerte unter diesen Umständen fort, um so mehr, als die Franzosen an sich auf größere Eroberungen bedacht waren. Napoleon errichtete aus den vom Papste abgetretenen Landstrichen und dem Herzogthum Modena die cispadanische Republik (20. September). Die Franzosen rückten noch weiter vor; sie plünderten unter Anderem die Kapelle von Loreto und schickten das wunderthätige Marienbild als Kriegstrophäe nach Paris. Auf der andern Seite entzog sich Neapel den übernommenen Verbindlichkeiten, und so mußte sich Pius unterwerfen. Es geschah im Frieden von Tolentino am 19. Februar 1797. Der Papst verzichtete auf Avignon und Venaissin. Er trat ferner die Legationen Ferrara, Bologna und die Romagna an Frankreich ab und bezahlte 15 weitere Millionen Franken. Auch sollte die Stadt, die Festung und das Gebiet von Ancona bis zum Frieden des Continents in der Gewalt von Frankreich bleiben. Der verlorene Theil des Kirchenstaates wurde dann der cisalpinischen Republik einverleibt, welche am 28. Juni 1797 aus den gesammten Eroberungen der Franzosen in Italien errichtet wurde. Die Leiden waren indessen noch nicht zu Ende. Die bloß zeitweilige Besetzung Ancona's genügte den Franzosen nicht. Im Sommer 1797 wurde das Volk aufgewiegelt, die päpstlichen Beamten vertrieben und eine militärische Regierung eingesetzt, zuletzt, am 19. November 1797, die Republik proclamirt. In der nämlichen Richtung wirkte der französische Botschafter Joseph Bonaparte in Rom. Er fand dabei Unterstützung durch den General Duphot, als derselbe im December in die Stadt kam, und dessen Ungestüm und Schicksal beschleunigte die Entwicklung der Dinge. Da er bei einem Aufstandsversuch am 28. December 1797 trotz wiederholter Aufforderung, stille zu stehen und die Waffen abzulegen, gegen einen päpstlichen Wachposten stets weiter vorrückte, wurde er niedergeschossen. Der Cardinal-Staatssecretär Doria bot sofort Alles auf, um die Franzosen zu beruhigen. Bei der schwierigen Lage, in der man sich befand, ging er zu diesem Behufe sogar zu weit. Obwohl man, wie er mit Recht betonte, das Geschehene der päpstlichen Regierung nicht zurechnen konnte, so erbot er sich doch, der französischen Republik jegliche Genugthuung zu verschaffen, welche sie fordern könne. Trotzdem wurde nichts erreicht. Der Vorfall gab den Franzosen eine erwünschte Gelegenheit, ihr Ziel weiter zu verfolgen. Der Botschafter Joseph Bonaparte reiste noch in der folgenden Nacht nach Florenz ab. Der päpstliche Gesandte in Paris wurde verhaftet. Der General Berthier erhielt die Weisung, von Ancona gegen Rom zu ziehen. Wie es in dem Armeebefehl vom 29. Januar 1798

heißt, sollte die Expedition nichts Anderes bezwecken als die Bestrafung der Mörder des tapfern Duphot, derselben, welche ihre Hände in das Blut Basseville's getaucht, mit Einem Worte, die Bestrafung derjenigen, welche die dem Gesandten der französischen Republik schuldige Achtung vergessen hätten; das römische Volk, so großen Abscheulichkeiten und einer solchen Treulosigkeit fremd, werde in der französischen Armee Schutz und Freundschaft finden. Wie aber diese Worte näher gemeint waren, sollte sich in Bälde zeigen. Pius verbot jeden Widerstand. Berthier zog daher am 10. Februar ohne weitere Schwierigkeit in die Stadt ein. Die päpstliche Miliz wurde sofort entlassen, die Engelsburg von den Franzosen besetzt, eine neue Kriegssteuer aufgelegt, von Büchern, Handschriften und Kunstgegenständen für Frankreich verlangt, was eine zu diesem Behufe zu ernennende Commission als würdig auswählen würde, u. s. w. Am 15. Februar, dem Jahrestag der Wahl des Papstes, wurde sodann von den römischen Revolutionären unter dem Schutz der Franzosen die Republik ausgerufen. Zwei Tage später wurde Pius angekündigt, daß er die Stadt zu verlassen habe, und am 20. Februar wurde er in der That hinweggeführt. Aehnlich erfuhren auch die Cardinäle, die in Rom waren, die Gewalt der neuen Regierung. Am 8. März wurden sie plötzlich verhaftet und nach kurzer Zeit aus dem Kirchenstaat ausgewiesen. Nur einige wenige fanden wegen Krankheit oder aus anderen Gründen eine mildere Behandlung. Zwei legten, um den Plackereien zu entgehen, ihre Würde nieder. Was den Papst anlangt, so ward er zunächst nach Siena gebracht, wo ihm das Augustinerkloster zur Wohnung angewiesen wurde. Nach kurzer Zeit glaubte man ihn auch im Gebiete von Toscana nicht länger belassen zu sollen, und es wurde die Insel Sardinien als Aufenthaltsort für ihn in Aussicht genommen. Der Plan wurde auch später wiederholt aufgegriffen. Indessen konnte er nie zur Ausführung gebracht werden, da das Alter und die Kränklichkeit des Oberhirten eine Seefahrt nicht ertrugen. Dagegen wurde er nach einem Aufenthalt von drei Monaten von Siena in die ferner von Rom gelegene Karthause oder Certosa bei Florenz gebracht. Er konnte daselbst zehn Monate bleiben. Ende März 1799 schleppte man ihn über Bologna und Modena nach Parma. Indessen war auch dort seines Bleibens nicht, und ebenso nicht an den weiteren Orten, die ihm hernach angewiesen wurden: Turin, Briançon, Grenoble; denn nachdem er kaum angekommen, erhielt er sofort oder in kurzer Zeit den Befehl, weiter zu reisen. Allem nach war ihm bereits bei seiner Wegführung von Florenz Frankreich zum Exil bestimmt. Aber man theilte ihm den Plan nicht sofort ganz mit, sei es, um ihn nicht zu sehr zu erschrecken, sei es umgekehrt, um ihn durch die fortgesetzten Plackereien noch mehr zu kränken. Selbst in Valence, wohin er im Juli von Grenoble aus gehen mußte, wollte man ihn nicht belassen. Nach einem Decret des Directoriums vom 22. Juli 1799 sollte er nach Dijon gebracht werden. Aber sein Gesundheitszustand erlaubte die Versetzung nicht mehr. Am 29. August 1799 machte der Tod seinen Leiden ein Ende. Seine irdischen Ueberreste wurden nach Vollendung der Exequien zunächst in einem Gewölbe der Citadelle von Valence in Verwahrung gehalten und dann nach einer Anordnung Napoleons, der im Herbst jenes Jahres aus Aegypten zurückkam, das Directorium stürzte und als erster Consul an die Spitze der Regierung sich stellte (9. November), am 30. Januar 1800 auf dem Friedhof der Stadt mit den Ehrenbezeigungen beigesetzt, die einem Papste zu gebühren schienen, nach Abschluß des französischen Concordates endlich nach Rom gebracht. Es war der Wunsch des Verstorbenen, sein Grab neben dem des Apostelfürsten in der Peterskirche zu erhalten. Der Wille konnte nicht ganz erfüllt werden; man wurde ihm aber so viel als möglich gerecht. Der Leichnam wurde in den Grotten des Vaticans in der Nähe des Apostelgrabes beigesetzt und vor der Confessio des Apostelfürsten die Bildsäule von Canova aufgestellt, welche Pius knieend in betender Haltung zeigt. Das Pontificat Pius' VI. ist das längste, welches die Geschichte bis dahin kennt; es dauerte etwas über 24½ Jahre. (Vgl. [Abe,] Lebens- und Regierungsgesch. des jetzo glorreich regierenden Papstes Pius VI., Cesena [Ulm] 1781—1796, 6 Theile; Gesch. Papst Pius' VI., Wien 1799; Bourgoing, Mémoires hist. et philos. sur Pie VI et son pontificat, Paris 1799, 2 vols.; 2e éd. 1800, deutsch von Meyer, Hamburg 1800; Baldassari, Geschichte der Wegführung und Gefangenschaft Pius' VI., in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Steck, Tübingen 1844; Collectio Brevium atque Instructionum Pii papae VI., Aug. Vindel. 1796, 2 tom.; Guilleaume, Vollständige Sammlung aller Briefe . . . . Pius' VI. in Betreff der französischen Religionsumwälzung, Münster 1797, 2 Bde.; Walch, Neueste Religionsgeschichte V, Lemgo 1775, 257—366 [Conclave und Wahl des Papstes Pius VI.]; Harder, Der Einfluß Portugals bei der Wahl Pius' VI., Königsberg 1882; Revue des questions historiques LI [1892], 424—485 [Wahl und erstes Jahr des Papstes]; LV [1894], 455—509 [Les débuts du Joséphisme, démêlés entre Pie VI et Joseph II]; H. Schlitter, Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst, in Fontes rerum Austriacarum, Abth. II, Bd. XLVII, Wien 1892—1894. Die ausführlichste Bibliographie bietet der Catalogue of printed books des Britischen Museums s. v. Pius VI.)

Pius VII. (1800—1823), vorher Barnabas Chiaramonti, folgte, so ungünstig auch das Geschick war, welches den römischen Stuhl in der letzten Zeit betroffen hatte, seinem Vorgänger in verhältnißmäßig kurzer Zeit nach. Er stammte aus

einer gräflichen Familie in Cesena, wurde am 14. August 1742 geboren, erhielt, 16 Jahre alt, das Gewand des hl. Benedict und verwaltete zu der Zeit, als Pius VI. sein Pontificat antrat, als Lector das Lehramt in Rom. Der Papst übertrug ihm nach einiger Zeit das Bisthum Tivoli, später das Bisthum Imola und ernannte ihn 1785 zugleich zum Cardinal. Da Imola in dem nördlichen Theil des Kirchenstaates liegt, der durch die Franzosen zuerst erobert wurde, so hatte Chiaramonti zu der neuen Ordnung der Dinge bald Stellung zu nehmen. Er that dieß, indem er Weihnachten 1797 am Schluß einer Homilie seine Diöcesanen zum Gehorsam gegen die republikanische Regierung ermahnte. Die Homilie erschien im Druck und wurde verschieden gedeutet. Sie gab vielleicht auch den Anstoß, daß zuletzt die Aufmerksamkeit auf ihn sich lenkte, als es galt, Pius VI. einen Nachfolger zu geben, und man über die zuerst vorgeschlagenen Candidaten sich nicht einigen konnte. Chiaramonti mochte als ein Mann erscheinen, der sich den veränderten Verhältnissen anzubequemen verstände. Doch haben wir darüber keine Nachricht. Die Wahl fand in Venedig statt. Bei den Veränderungen, welche in der jüngsten Zeit wieder in Italien eingetreten waren, hätte sie zwar auch in Rom veranstaltet werden können. Die Republik, welche auf Anregung und mit Unterstützung der Franzosen 1798 in Rom errichtet worden war, bestand nicht mehr. Als das französische Heer abzog, erhob sich das Volk gegen die neue Herrschaft. Die Neapolitaner besetzten Rom und den südlichen Theil des Kirchenstaates, die Oesterreicher die nördlichen Provinzen. Die Franzosen verloren überhaupt alle ihre Eroberungen in Italien bis auf Genua und einiges umliegende Gebiet. Indessen befand sich Albani, der Decan des heiligen Collegiums, mit mehreren Cardinälen damals in Venedig, und so wurde, entsprechend der Anordnung, die Pius VI. in der Bulle Cum in superiore anno vom 13. November 1798 getroffen, das Conclave dort, und zwar im Benedictinerkloster der kleinen Insel St. Georg, eingerichtet, zumal auch der Kaiser dieß wünschte und die Kosten der Wahl bestritt. Der Einzug in das Conclave fand am 30. November 1799 statt. Die Zahl der Wähler belief sich mit dem einige Tage später eintreffenden Cardinal Herzan, der zugleich die Stelle eines kaiserlichen Gesandten vertrat, auf 35. Die 11 übrigen noch lebenden Cardinäle erschienen nicht. Das wichtige Amt eines Conclavesecretärs bekleidete der Prälat Hercules Consalvi. Die Stimmen fielen bald in so erheblicher Anzahl dem Cardinal Bellisomi zu, daß dessen Wahl als gesichert gelten konnte. Die kaiserliche Regierung aber durchkreuzte dieselbe. Oesterreich, das damals im Besitze des größten Theiles des Kirchenstaates war, trug sich mit der Hoffnung, die drei Legationen, die im Frieden von Tolentino an Frankreich abgetreten worden waren, behalten zu können, und betrieb, um dieses Ziel zu erreichen, durch den Cardinal Herzan die Erhebung des Cardinals Mattei, der jenen Frieden unterzeichnet hatte, indem man annahm, er würde der Forderung sich nicht wohl entziehen können. Diese Candidatur war aber nicht durchzusetzen. Ebenso wenig kam man mit den Vorschlägen vorwärts, die hernach gemacht worden. Gegen den Cardinal Gerdil (s. d. Art.) erklärte Herzan sogar die Exclusive im Namen seiner Regierung einlegen zu müssen. Da wurde endlich, nachdem das Conclave bereits drei Monate gedauert hatte, durch den Cardinal Maury Chiaramonti als Candidat empfohlen. Der Wahl desselben standen zwar beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Er erschien, zumal nach einem so langen Pontificate, wie es das vorige war, für das hohe Amt noch ziemlich jung; er war der Liebling des vorigen Papstes und mit dessen Familie befreundet, nach einer freilich irrigen Annahme sogar mit demselben verwandt. Indem es aber, namentlich durch die Gewandtheit Consalvi's, gelang, den Cardinal Antonelli, das Haupt der Gegenpartei oder der Anhänger Mattei's, für ihn zu gewinnen, war seine Erhebung gesichert. Die Proclamation erfolgte am 14. März 1800. Dem Kaiserhof war die Wahl nicht genehm. Die österreichischen Behörden in Venedig verweigerten wenigstens für die Vornahme der Krönung die Marcuskirche, weshalb dieselbe in der Kirche des Benedictinerklosters veranstaltet wurde; sie betheiligten sich auch nicht an der Feierlichkeit. Auf der andern Seite lud die kaiserliche Regierung den Papst durch den Cardinal Herzan ein, sich nach Wien zu begeben und den Cardinal Flangini, einen geborenen Venetianer und somit Unterthanen Oesterreichs, zum Staatssecretär zu ernennen. Durch einen eigenen Abgesandten suchte sie den Papst ferner zum Verzicht auf die drei Legationen oder wenigstens auf Ferrara oder Bologna zu bewegen. Pius lehnte aber, berathen von Consalvi, den er vorläufig zu seinem Prosecretär ernannte, die Forderungen alle ab, und bald gestaltete sich die Lage so, daß sie nicht mehr gestellt werden konnten. Während Pius sich nach Rom begab, wurde Oesterreich bei Marengo durch Napoleon geschlagen (14. Juni). Oberitalien gerieth dadurch wieder in die Herrschaft Frankreichs, und unter diesen Umständen wurden dem Papste, als er nach Foligno kam, durch die kaiserliche Regierung die von ihr besetzten Staaten zurückgegeben. Nach seiner Ankunft am Sitze Petri (3. Juli) wurde ihm durch Neapel auch Rom und Terracina übergeben. Die drei Legationen kamen aber auch so noch nicht in seinen Besitz, sondern verblieben den siegreichen Franzosen. Ebenso wurde Benevent und Pontecorvo, eine Enclave im Königreich Neapel, einige Zeit noch durch diese Macht besetzt gehalten. Seine weltliche Herrschaft war so bei Antritt seiner Regierung etwa auf die Hälfte seiner Staaten beschränkt, und sie sollte noch weitere Einbuße erleiden, bevor es wieder zu einer völligen Wiederherstellung kam. Es standen ihm Kämpfe und Schwierigkeiten bevor, wie sie die Papstgeschichte

kaum oder selten zu verzeichnen hat. Ebenso fielen ihm bei den großen Wandlungen, die sich in den letzten Jahren bereits vollzogen hatten und in den nächsten noch weiter vollziehen sollten, Aufgaben zu, wie sie an keinen andern Papst herantraten, indem die Kirche fast im ganzen Abendlande neu zu ordnen war. Sein tüchtiger Berather war Consalvi. Derselbe wurde bald nach seiner Ankunft in Rom, am 10. August, zum Cardinal und Staatssecretär ernannt und behielt das Vertrauen des Papstes bis zu seinem Tode. Nur mußte er infolge des Conflictes mit Napoleon die Leitung der Geschäfte einige Jahre abgeben. — Vor Allem war im Kirchenstaat die Ordnung wieder zu begründen, da der Umsturz im Jahre 1798, die schmählichen Erpressungen und Plünderungen der Franzosen und die fortdauernden Kriegsunruhen zu einem wahren Chaos geführt hatten. Und diese Aufgabe war kaum in Angriff genommen, als eine noch größere Frankreich gegenüber herantrat. Napoleon Bonaparte, der seit dem 25. December 1799 als erster Consul an der Spitze der französischen Republik stand, trat sofort nach dem Siege von Marengo in Beziehung zu Rom, um durch Abschließung eines Concordates Frankreich mit dem apostolischen Stuhle wieder zu versöhnen. Wenn er auch religiös völlig indifferent war, so erkannte er die Religion doch als nothwendig für die Leitung des Volkes, und wenn bei der herrschenden Irreligiosität Viele auch dem Protestantismus den Vorzug gegeben hätten, so war er der Ueberzeugung, daß Frankreich nur mit Wiederherstellung der alten Religion zur Ruhe komme. In Rom war man über den Antrag hoch erfreut. Sofort wurde der Erzbischof Spina von Corinth zu Verhandlungen abgeschickt. Dieselben waren nach der Natur der Lage nicht leicht. Es galt, zwei Ordnungen zu versöhnen, die alte und die neue, die sich inzwischen in Frankreich gebildet hatte. Napoleon stellte eine Zeitlang Forderungen, bei denen kein Ausgleich möglich schien. Um einen Bruch zu verhindern, ging auf den Rath Cacaults, der kürzlich zum französischen Gesandten in Rom ernannt worden war, zuletzt der Cardinal-Staatssecretär selbst nach Paris. Napoleon forderte, daß man in 5 Tagen zu Ende komme. Er ließ auch eben damals den geschworenen Clerus in Paris ein Concil abhalten, um Consalvi zur Nachgiebigkeit zu bewegen, wenn dieser sehe, daß bereits die Einleitung getroffen, um unter Umständen auf anderem Wege zum Ziele zu gelangen. Es wurde sogar auf eine gemeine Ueberlistung abgesehen. Als die Verhandlungen beendigt schienen, wurde dem Cardinal ein Entwurf vorgelegt, der vom Papste bereits zurückgewiesen und zudem mit mehreren gleichfalls verworfenen Artikeln bereichert war. Man hoffte, Consalvi werde ihn ohne weitere Prüfung unterzeichnen. Die Vorsicht des Cardinals vereitelte aber den Plan. Die Verhandlungen wurden indessen fortgesetzt. Schwierigkeit bereitete zuletzt noch der erste Artikel, der Artikel über die öffentliche Ausübung des Cultus. Napoleon wollte dieselbe nur zugeben nach Maßgabe der Bestimmungen der Polizei. Consalvi verlangte zur Beschränkung etwaiger Willkür den Beisatz, daß die fraglichen Polizeiverordnungen nur durch die Rücksicht auf die öffentliche Ruhe bedingt sein dürften, und da er unbedingt auf dieser Forderung bestand, nahmen die französischen Unterhändler auf den Rath von Joseph Bonaparte sie schließlich an, obwohl sie damit ihrem ausdrücklichen Mandat entgegen handelten. Man hoffte, Napoleon werde, wenn auch widerwillig, in das Geschehene sich fügen. So kam es. Vielleicht beschwichtigte ihn auch die Fassung des Artikels, indem das Urtheil über die Nothwendigkeit der bezüglichen Bestimmungen der Regierung überlassen und ihr damit die Entscheidung der Angelegenheit im Wesentlichen anheimgegeben war. Das Concordat trägt das Datum des 15. Juli 1801; unterzeichnet wurde es aber erst in der Nacht vom 16. auf den 17. Juli (s. bezüglich des Inhaltes d. Art. Concordate III, 828). Ueber die Ausführung des Concordats ist das Wesentlichste im Artikel Frankreich (IV, 1790) mitgetheilt. Dieselbe war nicht weniger schwer als der Abschluß. Die Schwierigkeiten begannen bereits bei der Verabschiedung des Cardinal-Staatssecretärs. Während Napoleon bisher erklärt hatte, er werde den constitutionellen Episcopat aufgeben, bemerkte er bei dieser Gelegenheit, er müsse einige der neuen Bischöfe aus dessen Reihe nehmen, da der Episcopat zu mächtig sei, um ganz übergangen zu werden. Er behauptete, dieß thun zu können, da in der Annahme des Concordates schon ein Widerruf der frühern schismatischen Stellung enthalten sei, und lehnte eine ausdrückliche Retractation, wie sie Consalvi für den Fall von den constitutionellen Bischöfen verlangte, als demüthigend ab. In der That wurden 10 Constitutionelle zu Bischöfen ernannt, und der Cardinallegat Caprara in Paris gab ihnen die Institution, als ihm bezeugt wurde, daß dieselben ihr früheres Verhalten bereuten. Die Erklärung entsprach indessen nicht ganz der Wahrheit; sie wurde von mehreren der Bischöfe zurückgewiesen. Die Verkündigung des Concordates verzögerte sich in Frankreich aus diesen und anderen Gründen. Sie fand erst Ostern (18. April) 1802 in der Cathedrale von Paris statt. Indem aber Napoleon dem Concordate die sogen. Organischen Artikel (s. d. Art. I, 1451) folgen ließ, legte er den Grund zu neuer Mißhelligkeit. Die Verordnungen stehen mehrfach mit den Grundsätzen der römischen Kirche, theilweise auch mit dem Concordat in Widerspruch, und sie mußten um so mehr Anstoß erregen, als die Publication den Schein erwecken konnte, als ob sie ebenfalls auf Vereinbarung mit dem römischen Stuhl beruhten. Pius erhob in der That Klage. Die Einsprache hatte aber keine Folge; der Gegensatz der beiden Gewalten, welcher in jener Angelegenheit sich offenbarte, trat vielmehr bald weiter hervor. Im J. 1803 wurde für

die italienische Republik ein dem französischen ähnliches Concordat abgeschlossen, und auch diesem wurden durch die Regierung Verordnungen beigefügt, welche gleich den Organischen Artikeln das Mißfallen des römischen Stuhles erregen mußten. Als dann Napoleon am 18. Mai 1804 zum Kaiser der Franzosen erklärt wurde, lud er den Papst zur Salbung und Krönung nach Paris ein, und die Angelegenheit wurde so ernstlich betrieben, daß dem Gesuch nach längerem Zögern endlich entsprochen wurde. Am 2. November reiste Pius von Rom ab, und am 25. November kam er mit Napoleon in Fontainebleau zusammen. Die Feierlichkeit fand am 2. December in der Cathedrale Notre-Dame in Paris statt. Indessen konnte der Papst nur die Salbung vornehmen; die Krone setzte der Kaiser sich selbst auf das Haupt. Sah Pius sich hierin enttäuscht, so auch in anderen Dingen. Als er sich zu der außerordentlichen Reise verstand, hoffte er, man werde den Beschwerden abhelfen, die er Frankreich gegenüber hatte. Er erwartete namentlich die Zurücknahme einiger der Organischen Artikel, Aufhebung der Verordnungen zum italienischen Concordat und Retractation der constitutionellen Bischöfe. Nach der Krönung brachte er auch die Zurückgabe der drei Legationen des Kirchenstaates und einige andere Punkte zur Sprache. Erreicht aber wurde nur die Retractation der geschworenen Bischöfe, die Zulassung einiger Orden in Frankreich, der barmherzigen Schwestern, der Lazaristen und der Väter vom heiligen Geist und die Wiederherstellung des Seminars für auswärtige Missionen. Die übrigen Forderungen wurden abgelehnt, sei es an sich, sei es mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse. Der Aufenthalt des Papstes in Paris dauerte bis zum April 1805. Man wollte ihn sogar bestimmen, seinen Sitz in Frankreich zu nehmen. Seine Vorsicht vereitelte aber den Plan. Indem er ahnte, daß man ihn allenfalls in Frankreich zurückhalten wolle, hatte er für diesen Fall schon vor seiner Reise in aller Form seine Resignation erklärt und die Urkunde an einem sichern Orte niederlegen lassen. Am 16. Mai 1805 traf er wieder in Rom ein. — Die Reise konnte ihn nicht befriedigen; von den Erwartungen, die er von ihr gehegt, gingen nur wenige in Erfüllung. Die Beziehungen zum Kaiser hielten sich zwar äußerlich in der geziemenden Form; in den Anschauungen und Interessen aber bestand ein tief gehender Gegensatz. In der Folgezeit wurde die Kluft, da Napoleon mit dem Wachsthum seiner Macht seine Ansprüche steigerte, noch größer. Unter diesen Umständen konnte der Friede nicht lange währen, um so weniger, als der Cardinal Fesch, der Oheim des Kaisers, der seit 1803 das Amt eines französischen Botschafters in Rom bekleidete, nicht gleich seinem Vorgänger Cacault zu vermitteln verstand, und zwischen ihm und Consalvi bald ein unleidliches Verhältniß sich entwickelte. Die Trübung der Beziehungen nahm sofort mit der Rückkehr des Papstes ihren Anfang. Schon acht Tage nach seiner Ankunft in Rom wurde Pius um Lösung der Ehe angegangen, welche Jérôme Bonaparte 1803 in Baltimore mit Miß Patterson geschlossen hatte. Dem Begehren konnte nicht entsprochen werden, da die Verbindung giltig vollzogen war; die Sache war klar. Napoleon hatte aber in seinem Machtgefühl kein Verständniß für die Entscheidung; er zeigte sich verstimmt, und wenn die Angelegenheit insofern keine besondere Bedeutung hatte, als er hernach die Ehe selbst löste, so folgten bald Schritte von größerer Tragweite. Während des Krieges gegen Oesterreich ließ er im Herbst 1805 plötzlich eigenmächtig die Festung Ancona besetzen, und die Vorstellungen, die ihm ob diesem Angriff auf einen friedlichen Fürsten gemacht wurden, hatten nicht nur keinen Erfolg, sondern er ging nach kurzer Zeit noch weiter. Im Frühjahr 1806 wurde das Ansinnen gestellt, der Papst solle die Russen, Schweden, Engländer und Sarden aus Rom und dem Kirchenstaat vertreiben und ihren Schiffen seine Häfen verschließen. Die Forderung war ein neuer Angriff auf die Souveränität des Papstes; sie that auch der religiösen Stellung desselben Eintrag, indem ihre Gewährung den katholischen Unterthanen der beleidigten Fürsten Schaden zu bringen drohte. Die Spannung nahm daher bereits einen bedrohlichen Charakter an, und sie wurde noch vermehrt durch eine andere Angelegenheit. Als Joseph Bonaparte in derselben Zeit den Thron von Neapel bestieg, und Pius bei der Anzeige des Ereignisses an das Oberhoheitsrecht erinnerte, das der römische Stuhl von Alters her über das Königreich beider Sicilien hatte, wurde ihm mit Wegnahme seines Fürstenthums gedroht, der neue König, wie um den Ernst der Drohung zu zeigen, beauftragt, Cività Vecchia zu besetzen, und die Fürstenthümer Benevent und Pontecorvo dem Minister Talleyrand und dem Marschall Bernadotte als französische Lehen verliehen. Eben damals wurde Fesch durch Alquier ersetzt, und Consalvi gab andererseits das Staatssecretariat an Casoni ab. Die Lage wurde aber dadurch nicht geändert. Napoleon ging im Gegentheil immer weiter. Während man sich zu Unterhandlungen anschickte, ergriff er von Ancona, Urbino, Macerata, Fermo und Spoleto Besitz (25. September 1807). Um den Bruch zu vermeiden, erklärte Pius sich endlich bereit, den Engländern seine Häfen zu verschließen, bezw. der Continentalsperre beizutreten und auch zu einigen weiteren Maßregeln sich zu verstehen, sofern sie ihn zu keinem wirklichen Kriege verpflichten und seine Souveränität nicht gefährden würden. Die Nachgiebigkeit half aber nichts mehr; Napoleon stellte neue Forderungen politischer und kirchlicher Art, und als dieselben zurückgewiesen wurden, erließ er am 10. Januar 1808 den Befehl, Rom zu besetzen. Am kommenden Lichtmeßfest zogen die Franzosen in der ewigen Stadt ein, und nun folgte Schlag auf Schlag. Die neapolitanischen und bald auch die übrigen nicht im Kirchenstaate geborenen Cardinäle mußten Rom verlassen und in

ihre Heimat sich begeben. Die päpstlichen Truppen wurden dem französischen Heere einverleibt, die diplomatischen Beziehungen aufgehoben, die Provinzen Urbino, Ancona, Macerata und Camerino mit dem Königreich Italien vereinigt (2. April 1808), alle im Königreich Italien geborenen päpstlichen Beamten in ihre Heimat verwiesen u. s. w. Als dann seine Waffen auf's Neue gegen Oesterreich siegreich waren, verfügte Napoleon in Schönbrunn bei Wien am 17. Mai 1809 die Aufhebung des ganzen Kirchenstaates. Die päpstlichen Staaten sollten mit dem französischen Kaiserreich vereinigt, die Güter und Domänen des Papstes so vermehrt werden, daß sie ein jährliches Einkommen von 2 Millionen Franken abwürfen. Das Decret wurde am 10. Juni in Rom verkündigt. In der folgenden Nacht ließ Pius die Bannbulle veröffentlichen, welche für den Fall schon längere Zeit in Bereitschaft gehalten war. Am 6. Juli wurde er mit dem Cardinal Pacca (s. d. Art.), der ihm seit dem vorherigen Jahre als Prosecretär diente, auf Befehl des Gouverneurs Miollis durch den General Radet als Gefangener hinweggeführt und nach kurzem Aufenthalt in Grenoble nach Savona verwiesen, wo er am 20. oder 21. August anlangte, während Pacca nach der Festung Fenestrelle in Piemont gebracht wurde. Die übrigen Cardinäle, die ältesten und schwächsten ausgenommen, mußten sich nun nach Paris begeben. Die dreizehn, welche sich weigerten, der Vermählung Napoleons mit der Erzherzogin Luise im Frühjahr 1810 anzuwohnen, da die Lösung der frühern Ehe mit Josephine Tascher, Wittwe des Marquis v. Beauharnais, nicht dem Papste als dem in fürstlichen Ehesachen allein zuständigen Richter überlassen worden sei, wurden sogar des Rechtes beraubt, den Purpur zu tragen, und paarweise nach verschiedenen Städten Frankreichs verbannt. Auch der Papst erfuhr noch weitere Bedrängniß. Anfangs wurde ihm zwar alles angeboten, was ihm bei seinem Range zum Leben zu gebühren schien. Er lehnte aber jeden Luxus ab und verhielt sich wie ein Gefangener, und bald kam auch Napoleon von seiner Gesinnung zurück. Der Conflict hatte Pius schon früher veranlaßt, den ihm präsentirten Bischöfen die Institution nicht zu ertheilen. Nun konnte er dieß noch weniger thun, da er, von seinen Räthen getrennt, nicht einmal in der Lage war, die Candidaten gebührend zu prüfen. Infolge dessen wurden die Kosten für seinen Haushalt, wenigstens einige Zeit, auf eine unzureichende Summe herabgesetzt. Es wurde sogar seine Correspondenz überwacht und die Unzufriedenheit des Kaisers ihm persönlich zu fühlen gegeben. Andererseits sollte dem kirchlichen Nothstand, der sich unter diesen Umständen gebildet hatte, auch ohne ihn abgeholfen werden. Mehrere der ernannten Bischöfe erhielten den Befehl, ohne Abwartung der päpstlichen Institution sich auf ihre Stühle zu begeben. Das geistliche Comité, das Napoleon 1809 einsetzte, verwies in der Verlegenheit auf ein Nationalconcil als das Organ, das bei den obwaltenden Bedrängnissen die Institution den Metropoliten verleihen könnte, und als es bei einer zweiten Berathung im Anfang des Jahres 1811 den Rath wiederholte, ging der Kaiser auf denselben ein, obwohl der Abbé Emery, Superior von St-Sulpice und Mitglied der Commission, nicht ohne Eindruck zu machen, den Weg als einen verfehlten bezeichnete. Zugleich aber wurde der Papst noch einmal in der Angelegenheit angegangen. Einige Bischöfe wurden zu Unterhandlungen nach Savona geschickt und Pius so bedrängt, daß er in die ihm vorgelegten Propositionen, nachdem er sie anfangs zurückgewiesen, zuletzt einwilligte, freilich nur, um das Zugeständniß, das noch nicht unterzeichnet war, zu widerrufen, sobald er sich erholt hatte. Das Nationalconcil (s. d. Art. Paris IX, 1506) wurde am 17. Juni 1811 in Paris eröffnet. Es zählte 95 Mitglieder, darunter 45 Italiener und einige Deutsche. Präsident war der Cardinal Fesch. Seine Hauptaufgabe sollte die Beseitigung des Nothstandes sein, welcher in der Besetzung der Bisthümer eingetreten war, und weil es dazu die Competenz sich absprach, wurde es am 11. Juli suspendirt. Da sich aber der Papst wieder zu einem Ausgleich geneigt zeigte, wurden die Bischöfe einzeln zu Gunsten der kaiserlichen Forderung bearbeitet. Dieselben waren überdieß dadurch eingeschüchtert worden, daß Napoleon die drei muthigsten Gegner seiner Kirchenpolitik in's Gefängniß geworfen hatte. Sie gaben also nach, und die Synode decretirte in einer nachträglichen Sitzung am 5. August: die Vacatur der Bisthümer dürfe im Ganzen nicht über ein Jahr dauern; die canonische Institution gehe, wenn der Papst sie nicht in sechs Monaten ertheile, an den Metropoliten oder, wenn der Stuhl desselben nicht besetzt sei oder es sich um seine Institution handle, an den ältesten Bischof der Provinz über. Es gelang, auch den Papst, indem man ihn über den wahren Verlauf des Concils im Ungewissen ließ, zur Bestätigung des Beschlusses zu bewegen (20. Sept.). Napoleon verlangte aber weiter, daß ihm die Nomination auch für die Bisthümer des Kirchenstaates, Rom selbst ausgenommen, eingeräumt werde, und da Pius diese Forderung mit Festigkeit zurückwies, weil er eine so wichtige Entscheidung nur unter dem Beistand einer angemessenen Anzahl von Räthen treffen könne, so kam es wieder zu keinem Ausgleich. Die Deputirten, welche darüber zu unterhandeln hatten, kehrten im Februar 1812 nach Paris zurück, und die Mitglieder des Concils wurden nun nach Hause entlassen. Der Papst selbst wurde gemäß einem Befehle, den Napoleon auf dem Wege nach Rußland (Dresden, den 21. März) erließ, im Juni 1812 nach Fontainebleau gebracht. Die Uebersiedelung wurde in aller Stille und Eile vollzogen, und der Greis litt auf der Fahrt so sehr, daß man auf dem Mont Cenis ernstlich für sein Leben zu fürchten hatte. Der Stern Napoleons begann zwar auf dem rus=

sischen Feldzug zu erbleichen. Gleichwohl aber steigerte er seine kirchlichen Ansprüche noch mehr, als er mit Beginn des Jahres 1813 neue Verhandlungen anknüpfte. Der Papst sollte die vier gallicanischen Artikel anerkennen, seine Residenz in Paris aufschlagen, zwei Drittel der Cardinäle durch die katholischen Fürsten ernennen lassen, das Verhalten der sogen. schwarzen Cardinäle bei der kaiserlichen Hochzeit in einem feierlichen Breve tadeln; Pietro und Pacca sollten sich nie wieder dem Papste nähern dürfen. Diese Forderungen wurden zwar fallen gelassen, als Napoleon selbst in Fontainebleau sich einfand und die Verhandlungen persönlich weiterführte. Aber es war immerhin noch sehr viel, was Pius in den Präliminarien zu einem neuen Concordat, die am 25. Januar 1813 unterzeichnet wurden, gewährte. Der Papst sollte hiernach ein Einkommen von 2 Millionen Franken erhalten, die 6 suburbicarischen Bisthümer besetzen und die Institution in der vom Nationalconcil festgesetzten Weise ausüben; dem Kaiser sollte die Nomination zu allen Bisthümern des Kaiserreiches und des Königreiches Italien zukommen, die erwähnten sechs ausgenommen. Indessen kamen die Artikel nicht zur Ausführung. Napoleon ließ den Friedensschluß zwar in allen Kirchen mit einem Te Deum feiern und die Vereinbarung in Bälde dem Senat mittheilen, um den erhaschten Gewinn sich zu sichern. Pius fühlte sich aber über die Zugeständnisse auf's Tiefste beunruhigt, namentlich über den Verzicht auf den Kirchenstaat, der in dem Artikel über das päpstliche Einkommen sowie in der Ausdehnung des kaiserlichen Nominationsrechtes auf die päpstlichen Staaten indirect ausgesprochen war, und widerrief sie am 24. März, als die Mehrheit des nun wieder um ihn versammelten Cardinalscollegiums sie für verwerflich erklärte. Gleichzeitig lud er zu neuen Verhandlungen ein. Der Kaiser ließ aber die Artikel sogar als Staatsgesetz publiciren. Bei den Niederlagen, die er im Laufe des Jahres erlitt, kam es indessen nicht einmal mehr zu neuen Unterhandlungen, geschweige daß jene Artikel hätten aufrecht erhalten werden können. Als Napoleon im Herbst 1813 mit neuen Vorschlägen herantrat, erhielt er von Pius die Antwort, daß er außerhalb seiner Staaten nicht mehr unterhandeln werde. Der Papst ahnte, daß sein Exil dem Ende nahe sei, und er täuschte sich nicht. Da bei dem Vorrücken der Gegner nach Frankreich zu befürchten stand, der Gefangene möchte in ihre Hände fallen, ließ ihn Napoleon im Anfang des Jahres 1814 wieder nach Savona zurückbringen. Am 10. März verfügte er seine Freilassung, und am 24. Mai hielt Pius unter ungeheurem Jubel seinen Einzug in Rom. Napoleon seinerseits mußte am 11. April in Fontainebleau seine Abdankung unterzeichnen und auf die Insel Elba sich zurückziehen, die ihm als Fürstenthum angewiesen wurde. Als es Napoleon am 26. Februar 1815 gelang, aus Elba zu entweichen, fiel ihm die Herrschaft in Frankreich noch einmal zu, und da gleichzeitig sein Schwager, der König Murat von Neapel, für sein Heer Durchzug durch den Kirchenstaat verlangte, so wurde auch der Papst durch den Umschlag betroffen. Er verließ Rom (22. März) und begab sich nach Genua. Doch dauerte seine Abwesenheit dieses Mal nur kurze Zeit. Da Murat von den Oesterreichern zurückgeschlagen wurde, konnte Pius schon im Mai die Rückreise antreten. Am 7. Juli traf er wieder in Rom ein, nachdem inzwischen nach einer Dauer von 100 Tagen auf dem Schlachtfelde von Waterloo auch die zweite Herrschaft Napoleons ein Ende genommen hatte. Der Wiener Congreß, der kurz zuvor (9. Juni) seinen Abschluß gefunden hatte, gab dem Papste die drei Legationen zurück, die bei dem großen Umschwung wieder durch Oesterreich besetzt worden waren. Nur der auf dem linken Ufer des Po gelegene Theil der Provinz Ferarra verblieb jener Macht, und Avignon und Venaissin wurden Frankreich belassen. Die Bemühungen, auch diese Gebiete wieder zu erlangen, waren erfolglos. Dagegen verstand sich Frankreich dazu, Rom viele der geraubten Kunstschätze und Handschriften zurückzugeben. — Mit dem Sturze Napoleons beginnt in dem Pontificat Pius' VII. eine neue Periode. Das Wort Restauration, mit dem die nächste Zeit überhaupt bezeichnet wird, trifft auch auf sie zu. Sie kündigte sich sofort im Jahre 1814 an, indem auf den Rath des Cardinals Pacca durch die Bulle Sollicitudo animarum (7. August) der Jesuitenorden für die ganze Kirche wiederhergestellt wurde, nachdem er schon einige Jahre vorher für Rußland (1801) und das Königreich Neapel (1804) wieder anerkannt worden war. Entsprechend der Stellung des Papstes äußerte sich die Restauration auf zweifachem Gebiete. Doch ließ sich die alte Ordnung nicht einfach und ganz wieder herstellen. Es war dieß an sich unmöglich, und man sah auch ein, daß Manches besser nicht mehr erneuert werde, daß ein Theil des Neuen, das sich inzwischen Bahn gebrochen, den Vorzug vor dem Alten verdiene. Das Motu proprio vom 6. Juli 1816, durch welches die Verwaltung des Kirchenstaates festgestellt wurde, erkennt an, daß die Franzosen den Weg zu einer vollkommenern Form der Regierung gebahnt. Man schätzte vor Allem die Einheit und Gleichförmigkeit, die durch sie in das Staatswesen gekommen war, weßhalb die alten municipalen und provinzialen Einrichtungen, welche sie abgeschafft hatten, beseitigt blieben; aber auch sonst trug man ihren Anordnungen mehrfache Rechnung. Noch mehr als durch seine Staaten wurde Pius durch seine geistliche Aufgabe in Anspruch genommen, da fast in allen Ländern Europa's die kirchlichen Verhältnisse mehr oder weniger neu zu ordnen waren. Die neue Regierung in Frankreich betrieb sofort die Aufhebung des Concordats vom Jahre 1801, und es wurden weitere Vereinbarungen getroffen, die jedoch nicht in Kraft traten. Ueber das Concordat vom 25. August 1816 kam es zwischen der Regierung und Rom selbst zu Er=

örterungen. Das Concordat vom 11. Juli 1817 scheiterte an dem Widerspruch der Kammern. Im Wesentlichen blieb daher in Frankreich die bestehende Ordnung. Nur erhielt sie auf Grund eines provisorischen Vertrages im J. 1822 einige Verbesserungen (vgl. d. Art. Frankreich IV, 1792). Ueber die Regelung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland wurden schon im Anfange des Pontificates Verhandlungen geführt, und zwar sowohl mit dem Reiche als nach dessen Auflösung im J. 1806 mit einigen Staaten. Nun wurden die Verhandlungen erneuert, und es kam 1817 zu einem Concordat mit Bayern (s. d. Art. II, 129), 1821 zu einer Convention mit Preußen in der Bulle De salute animarum, in demselben Jahre mittels der Bulle Provida sollersque zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art.) für die süddeutschen Staaten. Ebenso wurden Concordate abgeschlossen mit Sardinien 1817, mit Neapel 1818, mit Rußland für Polen 1818. Mit anderen Staaten wurden Verhandlungen begonnen, die dann in der nächsten Zeit zum Abschluß gediehen (vgl. d. Art. Concordate). Es war eine gewaltige Thätigkeit, die sich in dieser Richtung entfaltete. Im Uebrigen verlief die Zeit ziemlich ruhig. Doch konnte es nach den Aufregungen der vorausgegangenen Jahre nicht ganz ohne Bewegung abgehen. Die Carbonari machten 1817 einen Versuch, die Stadt Macerata einzunehmen. Zwei Jahre später kam es an den Tag, daß ihre Pläne sich auf Rom und ganz Italien erstreckten, und am 17. September 1821 erschien eine Bulle gegen sie. Auch verursachte die Revolution, welche 1820 in Neapel ausbrach, in Rom Besorgniß. Am 6. Juli 1823 erlitt Pius durch einen Fall im Zimmer einen Hüftknochenbruch, infolge dessen er am 20. August, im Alter von 81 Jahren und nach einer Regierung von 23½ Jahren, starb. Sein tüchtiger Berather, der Staatssecretär Consalvi (s. d. Art.), folgte ihm in 5 Monaten, im Januar 1824, im Tode nach. (Vgl. Artaud, Histoire du pape Pie VII, Paris 1836, 2 vols., deutsch Wien 1837—1838; d'Haussonville, L'Église romaine et le premier empire (1800—1814), 5e éd., Paris 1870, 5 vols.; Crétineau-Joly, Mémoires du Cardinal Consalvi, Paris 1864, 2 vols., deutsch Paderborn 1870; Pacca's [s. d. Art.] Denkwürdigkeiten; A. Theiner, Histoire des deux concordats de la Rép. franç. et de la Rép. cisalp., Paris 1869; Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, Paris 1891—1893, 3 vols.; Séché, Les origines du Concordat, Paris 1894, 2 vols.; Ricard, Le concile national de 1811, Paris 1894; Celani, Il viaggio di Pio VII a Parigi, secondo il diario di F. Cancellieri, Roma 1893; Chotard, Le pape Pie VII à Savone, Paris 1887; Revue des questions historiques 1894 I, 510—584 [Les Cardinaux noirs]; Ranke, Cardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontificat Pius' VII. [Bd. XL der Sämmtlichen Werke, Leipzig 1877].)

Pius VIII. (1829—1830), vorher Franz Xaver Castiglioni, folgte auf Leo XII. (s. d. Art.). Er stammte aus einer adeligen Familie der Stadt Cingoli in der Mark Ancona, wurde am 20. November 1761 geboren und studirte unter Devoti (s. d. Art.), dem er bei Herausgabe seiner Institutiones (1792) Dienste leistete, in Rom canonisches Recht. Durch Pius VII. wurde er 1800 zum Bischof von Montalto, nach der napoleonischen Zeit, in der er wegen seiner Anhänglichkeit an den Papst nach Mailand und Mantua verbannt wurde, zum Cardinal (8. März 1816) und Bischof von Cesena, zuletzt zum Bischof von Tusculum oder Frascati ernannt. Seine Erhebung auf den apostolischen Stuhl erfolgte am 31. März 1829 nach einem Conclave von fünf Wochen. Sie wurde hauptsächlich durch Frankreich unterstützt, und auch Oesterreich trat für ihn ein, als er die Zusage machte, den Cardinal Joseph Albani (s. d. Art.) zu seinem Staatssecretär zu ernennen. Pius VIII. war ein Mann von gemäßigter Richtung, und die Reinheit seiner Gesinnung bewies er sofort nach seiner Wahl, indem er seinen Verwandten verbot, den Ort ihres Aufenthaltes zu verlassen. Seine Regierung währte nur 20 Monate und war demgemäß zu kurz, um größere Bedeutung zu gewinnen. Doch ist sie immerhin durch einige Begebenheiten ausgezeichnet. Gleich in den Anfang fällt die Emancipation der Katholiken in England. Am 25. März 1830 erging an die preußischen Bischöfe das Breve Litteris altero abhinc über die gemischten Ehen, das aber erst im Herbst 1835 öffentlich bekannt wurde (vgl. d. Art. Droste-Vischering III, 2075 f.). Dann kam die Julirevolution in Paris und die Thronbesteigung Louis Philipps von Orleans. Pius erkannte die neue Regierung an, sobald sie gefestigt war, und trug damit zur Beruhigung der Geister in Frankreich nicht wenig bei. Am 1. December 1830 starb er. (Vgl. Artaud, Histoire du pape Pie VIII, Paris 1844; Wiseman, Erinnerungen an die letzten vier Päpste, aus dem Englischen übersetzt u. a. von Reusch, Köln 1858; Nielsen, Die römische Kirche im 19. Jahrhundert I, deutsch von Michelsen, Gotha 1878.)

Pius IX. (1846—1878), vorher Graf Johannes Maria Mastai-Ferretti, folgte auf Gregor XVI. (s. d. Art.). Er war am 13. Mai 1792 in Sinigaglia geboren und wurde, da er im 17. Jahre die Tonsur erhielt, frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmt. Im J. 1812 wurde er für das Militär angeschrieben; da er aber damals an Epilepsie litt, wurde er frei gelassen. Später soll er selbst an den Eintritt in die päpstliche Garde gedacht haben, wegen jener Krankheit aber abgewiesen worden sein. Das Leiden machte ihn auch zum geistlichen Stande unfähig. Indessen hob es sich nach einiger Zeit, und so konnte

er sich jenem Berufe widmen. Ostern 1819 las er die erste heilige Messe. Im J. 1823 begleitete er den päpstlichen Gesandten, Erzbischof Muzzi, als Auditor nach Chile. Im J. 1827 wurde er Erzbischof von Spoleto, 1832 Bischof von Imola, 1840 Cardinal. Das nächste Conclave brachte ihm die Tiara. Er wurde nach nur zweitägigen Verhandlungen am 16. Juni 1846 gewählt. Seine Erhebung fällt in eine Zeit starker Gährung. Während des vorigen Pontificates waren im Kirchenstaate mehrere Empörungen ausgebrochen. Auch Gregor XVI. soll nach einer Aeußerung vom Jahre 1843 eine große Reform in der Staatsverwaltung für nothwendig gehalten, sich selbst aber bei seinem Alter die Fähigkeit zu ihrer Durchführung nicht zuerkannt haben (vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, 565). Die Aufgabe fiel nun seinem Nachfolger zu. Pius schlug denn auch sofort eine andere Bahn ein als sein Vorgänger. An die Stelle eines streng conservativen trat ein liberales Regiment. Einen Monat nach seiner Wahl ertheilte er allen, welche wegen politischer Vergehen unter der vorigen Regierung verurtheilt worden waren, Amnestie. Im Herbst 1847 wurde eine Consulta zur Berathung über die zu treffenden Reformen einberufen. Ein Motu proprio verkündigte Ministerverantwortlichkeit und eröffnete den Laien den Zutritt zu mehreren Ministerien. Am 14. März 1848 wurde eine Verfassung mit zwei Kammern verkündigt, von denen die eine vom Papste ernannt, die andere vom Volke gewählt werden, über denen aber das Cardinalscollegium als unabhängige Körperschaft stehen sollte. Die Reformen wurden mit Jubel aufgenommen; aber sie kamen, wenn sie je das Volk zufriedenzustellen vermochten, zu spät. Die Geister waren tief erregt, und die Revolution, welche abermals in Frankreich ausbrach, die Februarrevolution, trieb ihre Wellen sofort nach Italien hinüber. Der Haß der Revolutionäre kehrte sich namentlich gegen Oesterreich, zu dem ein Theil des Landes gehörte, und da Pius das Ansinnen ablehnte, Oesterreich den Krieg zu erklären, so verlor er rasch die bisherigen Sympathien. Es drohte zum Umsturz zu kommen. Pellegrino Rossi, der vormalige französische Botschafter in Rom, suchte, als er am 16. September das leitende Ministerium übernahm, die Bewegung mit starker Hand in der richtigen Bahn zu halten. Als er aber am 15. November die Kammern eröffnen wollte, wurde er auf der Treppe des Palastes der Cancellaria, in dem das Parlament tagen sollte, ermordet, und nun gewannen die radicalen Elemente völlig die Oberhand. Der Papst wurde mit den äußersten Forderungen bestürmt, und da er des Andranges sich nicht erwehren konnte, ergriff er, um seine Freiheit zu sichern, mit Unterstützung der Gesandten von Frankreich und Bayern am 24. November verkleidet die Flucht. Er begab sich nach Gaeta und später nach Portici. Nach seinem Weggang wurde eine provisorische Staatsjunta eingesetzt und auf den 5. Februar 1849 eine constituirende Versammlung einberufen. Dieselbe proclamirte bereits am 9. Februar die Abschaffung der weltlichen Herrschaft des Papstes und die Einführung der Republik, deren Leitung am 29. März an Mazzini, Saffini und Armellini kam. Die neue Regierung behauptete sich indessen nur kurze Zeit. Pius rief am 18. Februar von Gaeta aus den Beistand von Oesterreich, Frankreich, Spanien und Neapel an, und diese Mächte besetzten nach einiger Zeit den Kirchenstaat. Die Franzosen, denen die Occupation der Hauptstadt zufiel, rückten am 2. Juli in Rom ein. Der Papst setzte nun eine Regierungscommission von drei Cardinälen ein, und nachdem diese für seine Rückkehr die Wege gebahnt hatte, fand er sich selbst am 12. April 1850, nach einer Abwesenheit von 17 Monaten, wieder in seiner Residenz ein. Seine Aufgabe war nun, die Ordnung zu befestigen, und er bediente sich dabei des Cardinals Antonelli (s. d. Art.), der schon im Frühjahr 1848 kurze Zeit an der Spitze der Geschäfte gestanden hatte und nun bis zu seinem Tode (6. November 1876) das Staatssecretariat bekleidete. Nach den Erfahrungen der letzten Zeit begreift es sich, daß Pius auf dem Wege nicht weiter ging, den er anfänglich betreten hatte. Die Gesetze über die Provinzial- und Municipalverwaltung vom 22. und 24. November 1850 enthielten zwar anerkennenswerthe Reformen. Die Laien erhielten einen nicht geringen Antheil an der Verwaltung. Doch blieb in jedem Zweige die Entscheidung in der Hand der hohen Geistlichkeit, und insofern dauerte die alte Verfassung fort. Die folgenden Friedensjahre hatten übrigens eine wohlthätige Wirkung. Das Deficit, welches beim Sturze der Republik $2\frac{1}{2}$ Millionen Scudi betrug, war 1858 verschwunden. Auf einen völlig sichern Grund kam indessen die weltliche Herrschaft nicht mehr. Um die Ordnung aufrecht zu erhalten, blieben die Franzosen in Rom, die Oesterreicher in den Legationen. Die Nothwendigkeit der fremden Besatzung beweist, daß die Geister sich nicht so bald beruhigten. Ein Theil der Bevölkerung ertrug die geistliche Herrschaft mit Widerwillen, und die Bestrebungen der Unzufriedenen begannen sich zu erfüllen, als der nationale Gedanke in Italien mächtig geworden war und die Herstellung der Einheit mit Gewalt in Angriff genommen wurde. Als Sardinien, unterstützt von Frankreich, im J. 1859 gegen Oesterreich zu den Waffen griff, und dieses dem Antrag des Papstes Folge leistete, es sollten die fremden Truppen aus seinem Gebiete zurückgezogen und der Kirchenstaat als neutral anerkannt werden, brachen in den geräumten Provinzen sofort Aufstände aus, und es begann die Auflösung des Kirchenstaates. Ferrara, Bologna und Ravenna gingen dem Papste noch in jenem Jahre, die Provinz Umbrien und die Mark Ancona 1860 verloren. Der Rest mit der Hauptstadt Rom wurde beim Ausbruch des deutsch-französischen Krieges dem Königreich Italien ein-

verleibt. Das Garantiegesetz vom 15. Mai 1871 erkannte dem Papst die Ehren eines Souveräns zu und wies ihm eine jährliche Rente von 3 1/4 Millionen Franken an. Pius lehnte indessen das Anerbieten beharrlich ab, um nicht durch die Annahme das an ihm verübte Unrecht anzuerkennen. Seine Wohnung war fortan der vaticanische Palast, den er nicht mehr verließ (vgl. das Nähere im Art. Kirchenstaat VII, 677—680). — Nimmt das Pontificat Pius' IX. schon nach dieser Seite hin in der Papstgeschichte eine bedeutsame Stellung ein, so ist es in kirchlicher Beziehung nicht weniger ereignißreich. Die Metropolen, Bisthümer und apostolischen Vicariate wurden in Amerika und in den anderen Welttheilen beträchtlich vermehrt. In England (1850) und Holland (1853) wurde die seit dem 16. Jahrhundert unterbrochene Hierarchie wiederhergestellt. Mit zahlreichen Staaten wurden Conventionen und Concordate abgeschlossen, die freilich nur zum Theil zur Ausführung kamen: mit Rußland 1847, Toscana 1851, Spanien 1851, Costarica 1853, Guatemala 1853, Oesterreich 1855, Portugal 1857, Württemberg 1857, Baden 1859, Spanien 1859, Haiti 1860, Honduras 1861, Ecuador 1862, Venezuela 1862, Nicaragua 1862, Salvador 1862 (vgl. Nussi, Conventiones, Mogunt. 1870, 273—372). Am 8. December 1854 wurde die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä (s. d. Art.) zum Dogma erhoben, und zwar, wie die Bulle Ineffabilis besagt, kraft des Judicium supremum des apostolischen Stuhles oder, wie es in der sechsten Lection des neuen Festofficiums heißt, supremo suo atque ineffabili oraculo. Pius forderte zu diesem Behufe schon von Gaeta aus am 2. Februar 1849 Gutachten von Bischöfen und Theologen ein. Der feierlichen Proclamation wohnten über 200 Bischöfe bei. — Wie bei dieser Gelegenheit, so fanden auch später noch einige Male große Bischofsversammlungen in Rom statt. Bei der Canonisation der 26 japanesischen Martyrer vom Jahre 1597 (s. d. Art. Japan VI, 1245 f.) und einiger anderen Heiligen an Pfingsten 1862 waren gegen 300 Bischöfe anwesend. Ihre Gegenwart sollte die Feier erhöhen. Die Zerstückelung des Kirchenstaates, welche kurz zuvor begonnen hatte, gab ihnen aber auch Anlaß, sich für die Nothwendigkeit einer weltlichen Herrschaft des Papstes auszusprechen. Zu der 18. Centenarfeier des Todes der Apostelfürsten Petrus und Paulus im J. 1867 fanden sich über 500 Bischöfe ein. Am 8. December 1864 erschien die Encyklika Quanta cura, in der sich Pius gegen verschiedene Zeitirrthümer aussprach und der ein Syllabus errorum beigegeben war, eine Zusammenstellung von 80 Sätzen, die sich auf Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus, Kirche und Staat, Sittenlehre, Ehe und Kirchenstaat beziehen und die einzeln bereits früher verurtheilt worden waren. Da so viele der Zeitgenossen den gerügten Anschauungen huldigten, rief die Encyklika eine große Bewegung hervor und ward Gegenstand eines heftigen und lange dauernden Streites (s. d. Art. Syllabus). Das wichtigste Ereigniß des Pontificates Pius' IX. bildet endlich das vaticanische Concil. Der Plan, eine allgemeine Synode zu veranstalten, reicht bei Pius, wie es scheint, ziemlich weit zurück. Vom Ende des Jahres 1864 an aber stand er fest. Am 6. December dieses Jahres wurde er den Cardinälen im strengsten Geheimniß mitgetheilt. Vom nächsten Frühjahre an war eine Congregation von Cardinälen für die entsprechende Vorbereitung thätig. Hervorragende Bischöfe wurden vertraulich zur Bezeichnung der zu behandelnden Gegenstände aufgefordert. Am 27. Juni 1867, bei der Centenarfeier des Todes der Apostelfürsten, wurde das Vorhaben öffentlich bekannt gemacht und dann fünf besondere Commissionen für die nähere Vorbereitung ernannt. Am 29. Juni 1868 wurde die Versammlung auf den 8. December 1869 in die Peterskirche einberufen. Ihr wichtigster Beschluß ist die Definition der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes. Dieselbe erfolgte in der 4. Sitzung am 18. Juli 1870 in der Constitution Pastor aeternus. Sie bildet zugleich den Schluß des Concils. Da am andern Tage von Frankreich an Preußen der Krieg erklärt wurde, reisten sofort zahlreiche Bischöfe ab. Zwei Monate später wurde Rom von den Piemontesen besetzt und als Hauptstadt des Königreichs Italien in Anspruch genommen. Deshalb ward das Concil am 20. October vertagt, und da die Verhältnisse, welche diese Maßregel veranlaßten, fortdauerten, kam es nicht mehr zur Wiederaufnahme der Verhandlungen. Thatsächlich hatte also das Concil ein Ende, obwohl nur ein kleiner Theil der Aufgabe, die ihm zugedacht, erledigt war (s. das Nähere im Art. Vaticanisches Concil). Aber die Aufregung, welche eines Theiles der Welt sich bemächtigt hatte, kam nicht ebenso rasch zum Stillstand. Die Bischöfe, welche auf dem Concil die Erhebung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Glaubensartikel bekämpft hatten, unterwarfen sich zwar alle, als der Beschluß zu Stande gekommen war, und verkündigten das Dogma in ihren Sprengeln. Aber sie fanden nicht überall Gehorsam. Zahlreiche Laien und mehrere Geistliche verwarfen die Lehre, und es ergaben sich vielfache Conflicte. In einigen Ländern bildeten die Gegner unter dem Namen Altkatholiken (s. d. Art.) oder Christkatholiken eine eigene religiöse Gesellschaft. Manchen Regierungen schien durch das Dogma das bisherige Verhältniß von Staat und Kirche verrückt worden zu sein. Oesterreich kündigte daher noch im J. 1870 das schon seit 1868 von der Regierung wiederholt verletzte Concordat. Andere Staaten, wie Preußen, ergriffen in Bälde sonstige Maßnahmen gegen die Kirche, und das Vorgehen wurde durch die mit dem Concil verbundenen Wirren jedenfalls begünstigt, wenn die eigentlichen Motive auch

anderwärts lagen. Pius unterließ nicht, in dem Kampfe pflichtgemäß seine Stimme zu erheben. Seine Worte waren den Katholiken, welche für die Freiheit ihrer Kirche kämpften, eine trostvolle Ermunterung; von den Gegnern aber wurden sie leidenschaftlich angegriffen. In mancher Hinsicht bot sein Pontificat in den letzten Jahren einen düstern Anblick dar. Der Kirchenstaat war verloren; der Papst saß wie ein Gefangener im Vatican; an vielen Orten war die Kirche verfolgt. Pius mochte daher manchmal von schweren Gedanken erfüllt werden. Aber es fehlte ihm andererseits auch nicht an Tröstung. Die Liebe und Verehrung zu dem Oberhaupt der Kirche hatte sich in dieser Leidenszeit bei der Masse der Gläubigen eher gesteigert als vermindert. Sie äußerte sich namentlich mächtig, als Pius im J. 1877 das seltene Fest des 50jährigen Bischofsjubiläums feierte. Indessen war er damals schon nahe am Ende seiner Tage angekommen. Er starb am 7. Februar 1878. Sein Pontificat ist das längste, das die Geschichte kennt. Es währte 31 Jahre und 7½ Monate und überragt also beträchtlich die Zeit von 25 Jahren, welche die Tradition dem römischen Episcopat des Apostels Petrus zuweist, und welche nach einer alten Sage kein Papst erreichen sollte. (Vgl. Hülskamp, Papst Pius IX. in seinem Leben und Wirken, 2. Aufl., Münster 1870; Pougeois, Histoire de Pie IX, son pontificat et son siècle, Paris 1877—1886, 6 vols.; Wappmannsperger, Leben und Wirken des Papstes Pius IX., Regensburg 1879; Stepischnegg, Papst Pius IX. und seine Zeit, Wien 1879, 2 Bde.) [v. Funk.]

Piusverein nannte sich eine Verbindung von katholischen Männern, welche nach den Märztagen des Jahres 1848 in der Pflege katholischer Ueberzeugung und der Vertheidigung katholischer Rechte das Mittel erblickten, den allenthalben auftretenden Umsturzbestrebungen entgegenzuwirken. 1. In Deutschland. Kaum war dem deutschen Volke 1848 die Vereinsfreiheit gewährt, als in Mainz unter dem Einflusse Lennigs und Dr. Riffels katholische Männer zur Gründung eines Vereins für religiöse Freiheit nach dem Vorbild ähnlicher Vereine in Irland, England und Frankreich sich verbanden. Nachdem die 24 ersten Theilnehmer (Himioben, Dr. Heinrich, Dr. Moufang, Johann Falk III. u. a.) die schon vorher entworfenen Statuten auf einer Versammlung durchberathen und festgestellt hatten, brachte unter dem 23. März 1848 der „Katholik" Nr. 36 die Nachricht von der vollzogenen Gründung. Trotz abrathender Stimmen im katholischen Lager und heftiger Befeindung von Seiten der demokratischen Bevölkerungselemente wurden weitere Theilnehmer geworben und bei der ersten größern Versammlung 300—400 Mitglieder aufgenommen. Auf derselben wurde auch per acclamationem der Name „Piusverein" angenommen und Lennig zum Präsidenten gewählt. Als der „Katholik" Nr. 40 vom 2. April die Statuten veröffentlichte, waren die Mitglieder auf fast 600 gestiegen, und bereits waren in anderen Städten ähnliche Vereine im Entstehen begriffen. Die Veröffentlichung der Mainzer Statuten wurde das Signal zu zahlreichen neuen Gründungen „in verschiedenen Gegenden unseres Vaterlandes, frei und ohne vorherige Verabredung, aus dem allgemeinen Bedürfnisse unserer heiligen Kirche bei der Neugestaltung unserer öffentlichen Zustände" (Statuten des katholischen Vereins Deutschlands, 6. October 1848). Die Mainzer Statuten faßten den Verein von Mainz als „Centralverein", mit welchem ähnliche Vereine in ganz Hessen „an jedem Orte, wo Katholiken wohnen", als Filialvereine in dauernde Verbindung treten sollten; auch eine organische Verbindung mit gleichartigen Vereinen in anderen deutschen Staaten war schon jetzt in's Auge gefaßt. Zweck des Vereins war: die religiöse Freiheit und die vollständige Parität in religiösen Dingen überall zu vertheidigen; die Mittel: das Recht der freien Rede und der freien Presse. Gegenstände der Politik, welche das Interesse der religiösen Freiheit nicht berührten, sollten von den Verhandlungen des Vereins ausgeschlossen und den Bürgerversammlungen überlassen bleiben. Wöchentliche Zusammenkünfte mit belehrenden Vorträgen bildeten die äußere Form des Vereins. Schon bei mehreren Gelegenheiten war der Mainzer Piusverein in der Oeffentlichkeit hervorgetreten (z. B. durch eine Adresse an den Fünfziger-Ausschuß in Frankfurt für Gewährung voller Religionsfreiheit; vgl. „Katholik" Nr. 45, 184), als er durch seine Vertreter beim Kölner Domfest (15. August) den Gedanken einer Versammlung von Abgeordneten der sämmtlichen katholischen Vereine Deutschlands zum Zweck einer gemeinsamen Organisation in Anregung bringen ließ und nach Verabredung durch öffentlichen Aufruf dazu einlud. Die Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands, welche demgemäß 3.—6. October 1848 in Mainz tagte, nahm einen überaus glänzenden und wirkungsvollen Verlauf, um so mehr, als an der öffentlichen Sitzung des 4. October auch 20 hervorragende Mitglieder des Frankfurter Parlamentes sich betheiligten. Frucht dieser Versammlung war die Verbindung der sämmtlichen zur Wahrung religiöser Freiheit in Deutschland gegründeten Vereine zu dem „katholischen Vereine Deutschlands", und im Namen desselben erfolgte unter dem 6. October 1848 eine Reihe bedeutsamer Kundgebungen: Adressen an den Papst, an den Episcopat Deutschlands, an den Fürsterzbischof von Salzburg, an den vertriebenen apostolischen Vicar von Luxemburg, eine Ansprache an das deutsche Volk und ein Protest an das Frankfurter Parlament über den die kirchliche Freiheit beeinträchtigenden zweiten Abschnitt des § 14 der „Grundrechte". Das Formular einer nach Frankfurt einzusendenden ähnlichen Verwahrung in gleicher Sache unter dem Datum des 16. September war bereits früher durch Dr. Buß an die sämmtlichen Localvereine

gesendet worden. Die mit dem 6. October 1848 in Kraft tretenden Statuten des „katholischen Vereins Deutschlands" legten die Leitung und Vertretung des Vereines von einer der periodisch wiederkehrenden Generalversammlungen bis zur andern in die Hände des von der letzten Generalversammlung als „Vorort" bestimmten Einzelvereins; die Generalversammlung selbst war aus den Abgeordneten der sämmtlichen Einzelvereine gebildet. Der Verein erstrebte: Verwirklichung der Freiheit der Kirche und aller ihrer Rechte; Freiheit des Unterrichts; geistige und sittliche Bildung des Volkes; Hebung bezw. Linderung der herrschenden socialen Mißverhältnisse und Uebelstände; Erhaltung der kirchlichen wie der Schul- und Wohlthätigkeitsstiftungen für ihre rechtmäßigen Zwecke; Verfechtung des freien Associationsrechtes. Unter den Mitteln wurden namentlich genannt: das freie Versammlungs- und Vereinsrecht, das Petitionsrecht, das Recht der freien Rede und der freien Presse, die Verbreitung guter Schriften und die Beförderung der christlichen Charitas. Die Stellung des Vereins als eines katholischen gegenüber Papst, Episcopat und Geistlichkeit, als eines rein religiösen gegenüber der Staatsgewalt, als eines Vereins für religiöse Freiheit und Parität gegenüber den anderen Confessionen, als eines kirchlichen gegenüber der ganzen katholischen Welt war scharf und klar vorgezeichnet. Für die Jahresfeier der Stiftung war der erste Sonntag im October, das Fest Mariä vom Siege, ausgewählt. Auf dem Mainzer Tage im October 1848 waren 38 Hauptvereine und für Mainz und Breslau auch Zweigvereine durch Abgeordnete vertreten. Der hier entflammte Enthusiasmus rief in ganz Deutschland eine große Menge neuer Vereine in's Leben. Der eigentliche Plan war eine Organisation des gesammten katholischen Volkes Deutschlands, ähnlich wie man es in Irland unter O'Connell gesehen. Es wurde zu dieser Organisation wirklich ein guter Anfang gemacht. Namentlich zeichneten sich dabei die Katholiken der Diöcese Münster aus; Aehnliches geschah in Breslau, Freiburg, Köln und namentlich auch in Würtemberg. Das Ziel einer solchen einheitlichen Organisation der Katholiken Gesammtdeutschlands wurde jedoch nicht erreicht; die aufregenden Zeitereignisse wie der Mangel an Eifer innerhalb der Gemeinden stellten sich entgegen; das Interesse an einem ausschließlich religiösen Verein mußte gegen politische Parteibestrebungen zurücktreten, und die politischen Gegensätze in den Reihen der Katholiken selbst störten ein einheitliches Zusammenwirken. Immerhin sind damals an sehr vielen Orten in allen deutschen Ländern solche Vereine entstanden und haben sich unter verschiedenen Namen und mit verschiedenem Erfolge auf Jahre hinaus erhalten; ihre moralische Wirkung im Großen und Ganzen war eine höchst bedeutende. Ein ungeahnter Aufschwung des gesammten kirchlichen Lebens war die Folge; das ganze blühende katholische Vereinsleben, wie es in Deutschland jetzt besteht, ist theils direct theils indirect auf Bemühungen oder Anregungen zurückzuführen, die von den Piusvereinen ausgegangen sind. Was die Localvereine allein nicht vermochten, leistete die jährliche „Generalversammlung des katholischen Vereines Deutschlands", die bis auf den heutigen Tag ihre großartigen Wirkungen übt. Schon die erste Generalversammlung in Mainz (1848) gab den Anstoß zur Einführung des St. Vincenz- und St. Elisabethenvereins (in Freiburg i. Br. wurde der St. Vincenzverein unverzüglich in's Leben gerufen und konnte bereits 20. October 1848 seine Statuten veröffentlichen); die dritte Generalversammlung in Regensburg 1849 brachte den Bonifatiusverein; die vierte, in Linz 1850, den „Verein für christliche Kunst"; die fünfte, in Mainz 1851, wurde epochemachend für die Ausbildung und Verbreitung von Kolpings „katholischem Gesellenverein". Die sociale Frage war schon auf der ersten Versammlung in Mainz 1848 ernstlich zur Sprache gekommen; die 15. Generalversammlung zu Frankfurt 1863 widmete ihr einen ganzen Versammlungstag und schenkte ihr die eingehendste und ernsteste Beachtung; seitdem ist diese große und brennende Frage von dem Programm der Generalversammlungen nicht mehr zu trennen gewesen. — Nicht zu verwechseln mit dem Piusverein und dem aus diesem hervorgegangenen „katholischen Vereine Deutschlands" ist der angesichts des beginnenden Culturkampfes gleichfalls in Mainz entstandene „Verein der deutschen Katholiken", der am 6. October 1872 zu Köln seine erste „Wanderversammlung" hielt und der in ähnlichem Geiste wie jener zu wirken bestimmt war. Letzterer wurde von den Regierungen von Anfang an mißtrauisch betrachtet und zuletzt unterdrückt. (Vgl. H. Menne, Ueber den Zweck und Nutzen des katholischen Vereins Deutschlands, Osnabrück 1848; H. Brück, Adam Franz Lennig, Mainz 1870, 111—126; Fr. Hülskamp, Die Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands, Frankfurt a. M. 1869; Theodor Palatinus, Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, Würzburg 1893; die amtlichen Berichte über die „Verhandlungen der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands"; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon XII, 1. Aufl. [Ergänzungen], 989 ff.)

2. In der Schweiz. Aehnliche Bedürfnisse und Bestrebungen wie in Deutschland veranlaßten in der zweiten Hälfte des Jahres 1856 die Gründung der Piusvereine in der Schweiz. Beckenried war der Ausgangspunkt; Begründer und erster Präsident war Graf Theodor v. Scherer-Boccard, der bis zu seinem Tode (6. Febr. 1885) die Leitung beibehielt, zugleich einer der wirkungsvollsten Redner des Vereins, welcher das Deutsche, Französische und Italienische in öffentlicher Rede mit gleicher Leichtigkeit handhabte, ein in jeder Hinsicht hervorragender Mann. Auf der 9. Ge-

neralversammlung des katholischen Vereins Deutschlands zu Salzburg 1857 kündigte P. Theodosius aus Chur die vollzogene Gründung mit den Worten an: „Damit in der jüngsten Zeit das Vereinsbestreben in den Kantonen centralisirt werde, ist der Piusverein entstanden, dessen Aufgabe ist, sich mit der Zeit an den allgemeinen großartigen katholischen Verein in Deutschland anzuschließen." Ist Letzteres auch nicht geschehen, so gelangte doch der Verein im Innern der Schweiz rasch zu hoher Blüte. Für den Kanton St. Gallen, wo bereits Ende 1856 mehrere Localvereine sich gebildet hatten, wurde durch die Generalversammlung zu Wyl, 26. und 27. August 1868, die erste in der Ostschweiz, zu einer Reihe neuer Vereinsgründungen der Anstoß gegeben; im November 1871 einigten sich die Piusvereine der Kantone St. Gallen und Thurgau auch zu einem „kantonalen Piusverein". Für das Jahr 1891 wagte sich die Generalversammlung zum ersten Mal auf den Boden des Kantons Aargau, indem sie Bremgarten an der Reuß zum Versammlungsort wählte. Dem „Schweizer Piusverein" steht ein „größeres" und ein „engeres Centralcomité" vor; das letztere unter dem „Centralpräsidenten" hat die eigentliche Geschäftsleitung. Die Generalversammlung fand bisher fast in jedem Jahre statt, gewöhnlich in der zweiten Hälfte des August. Kreis- und Kantonalversammlungen mit mehr unmittelbar praktischen Zwecken (Beseitigung von Uebelständen, Initiative zu guten Unternehmungen je nach örtlichen Verhältnissen) gehen neben den Generalversammlungen her oder ersetzen dieselben, wenn sie wegen äußerer Verhältnisse in einzelnen Jahren unterbleiben müssen. Das ganze katholische Vereinsleben der Schweiz hat in diesem „Schweizer Piusverein" seinen Mittelpunkt und ist größtentheils von demselben ausgegangen. Als 1885 sein Begründer starb, hatte derselbe bereits zahlreiche wohlthätige Vereine, z. B. zur Unterstützung und zum Schutze von Handwerkslehrlingen, Waisenkindern, Taubstummen, Auswanderern, dürftigen Studenten, einen Verein zur Verbreitung guter Schriften, hervorgebracht. Auch der „katholische Verein für inländische Mission in der Schweiz" ist 1862 durch den Piusverein in's Leben gerufen worden, und wiewohl die Leitung desselben ganz in den Händen der Bischöfe ruht, besorgt das Centralcomité des Piusvereins fortwährend dessen Finanzverwaltung und Geschäftsgang (vgl. die „Jahresberichte" von 1863 ff. bei Schwendimann, Solothurn). Auch literarische Unternehmungen sind vom „Schweizer Piusverein" ausgegangen, z. B. die Herausgabe des ansehnlichen Quellenwerkes „Archiv für die schweizerische Reformationsgeschichte" I—III, Freiburg, Herder, und Solothurn, Schwendimann, 1869—1875. Eigenthümlich ist manchen der Localvereine, daß sie als besondern Zweig auch eine weibliche Abtheilung haben. In Goſſau (Kanton St. Gallen) z. B. sorgt dieselbe für Kirchenschmuck, Paramente u. s. w., für Reinerhaltung und Zierde des Friedhofs (theils durch persönliche Arbeit, theils durch Geldspende) und hat überdieß 1882 eine Kleinkinderbewahrschule in's Leben gerufen, die auf ihre Kosten unterhalten und durch barmherzige Schwestern geleitet wird. Dafür hat diese weibliche Abtheilung auch ein Recht der Theilnahme an den belehrenden Vorträgen wie an den geselligen Zusammenkünften. Der Schweizer Piusverein steht noch jetzt in voller Lebenskraft und Blüte da und tritt dem „katholischen Vereine Deutschlands" würdig an die Seite. (Vgl. Revue de la Suisse Catholique XVII, Frib. 1886, 339: Le comte Scherer-Boccard; U. Hangartner, Theodor Ruggle, Pfarrer von Gossau, Gossau 1892, 161 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Placet, landesherrliches (Placetum regium, Placitum regium, Exequatur, Pareatis), heißt die Erklärung des Landesherrn, welche die Veröffentlichung und Ausführung eines Erlasses der geistlichen Gewalt im Lande gestattet. Diese Erklärung kann eintreten bei Erlassen der päpstlichen und der bischöflichen Regierungen, der allgemeinen, der Provinzial- und der Diöcesansynoden, sie mögen dogmatischen, disciplinären oder administrativen Inhaltes sein. Das Recht, die Verkündigung und Ausführung der kirchlichen Erlasse von der Genehmigung der Landesregierung abhängig zu machen, so daß sie erst durch dieselbe ihre kirchliche Gültigkeit erlangen, wird vielfach als nothwendiger Ausfluß der Regierungsgewalt und als landesherrliches Recht im strengen Sinne des Wortes dargestellt. Der Inhaber der Landesregierung, so entwickeln die Vertheidiger dieser Auffassung, hat das Recht und die Pflicht, alles von seinem Lande „fernzuhalten, was die staatliche oder kirchliche Ordnung stören oder die Unterthanen bedrücken kann" (jus cavendi). Er hat daher auch das Recht, sich die Erlasse der kirchlichen Behörden vorlegen zu lassen, um zu sehen, ob sie nichts enthalten, was gegen die Einrichtungen des Landes verstößt; und findet sich Derartiges, so kann er die Erlasse zurückbehalten und ihre Ausführung verhindern.

Die kirchliche Anschauung bezüglich dieses behaupteten Rechtes findet ihren Ausdruck im Syllabus Pius' IX. bei Verurtheilung des 28. Satzes: „Die Bischöfe haben nicht das Recht, ohne staatliche Genehmigung auch nur die päpstlichen Erlasse zu veröffentlichen"; in zahlreichen päpstlichen Bullen, welche die Ausübung dieses angeblichen Rechtes bezeichnen als „einen verabscheuungswürdigen Mißbrauch (exsecrandus abusus), welchen die heiligen Canones und sehr viele bekannte päpstliche Erlasse unter Androhung der Excommunication verurtheilt haben" (Bulle Clemens' XI. Nova semper vom 29. November 1714), als ein „Privileg", welches „die päpstliche Gewalt vernichtet" (Brief Innocenz' X. vom 11. November 1651), als „faule und gottlose Erfindung" (Constitution Pius' IX. Probe nostis vom 9. Mai

1853), und in der Erklärung des vaticanischen Concils, welches die Ansicht derjenigen verurtheilt, welche meinen, die päpstlichen Erlasse hätten keine Gültigkeit ohne Bestätigung durch das Placet der weltlichen Gewalt. Der Kirche ist von ihrem Stifter der Auftrag geworden, über die kirchlichen und religiösen Verhältnisse der Menschen zu bestimmen, Gesetze und Verordnungen auf diesem Gebiete zu geben und ihre Befolgung zu fordern, und sie hat stets diesen Auftrag als Grundlage ihrer Regierungsgewalt betrachtet. Sie kann daher auch, ohne sich selbst aufzugeben, niemanden das Recht zugestehen, sie in der Ausführung dieses Auftrages Gottes zu hindern, und muß jeden Versuch dieser Art als eine Rechtsverletzung verurtheilen. Es könnte ja thatsächlich durch die Uebung des Placets die Bethätigung der kirchlichen Regierungsgewalt unmöglich gemacht werden. Denn ein Gesetz, eine Verwaltungsmaßregel kann keinen Erfolg haben, wenn sie nicht zur Kenntniß derjenigen gebracht wird, für welche sie gegeben ist. Nun steht es aber in der Hand des Landesherrn, die Verkündigung der Gesetze zu verhindern, wenn er das Recht des Placet besitzt. Ist er der Kirche feindlich gesinnt, wie es bei Ketzern und Heiden zu erwarten ist, so wird er stets von seinem Rechte Gebrauch machen. Oder wird man dem heidnischen Herrscher nicht die Rechte zugestehen müssen, welche sich aus der Stellung als Herrscher von selbst ergeben sollen? Christus soll also seine Kirche in der Erfüllung ihrer Aufgabe, die Menschen zu ihrem ewigen Heile zu führen, von der Willkür ihrer Feinde abhängig gemacht haben! Wenn das Recht des Placet von dem Recht der Selbstvertheidigung, welches einem jeden Wesen zukommt, hergeleitet wird (jus cavendi), so ist das zunächst eine schwere Beleidigung gegen die Kirche, die den christlichen Staat herangebildet hat. Der Sohn soll sich hüten vor der Mutter wie das Kind vor dem Hunde (cave canem). Wohl können auch kirchliche Organe ihre Machtbefugniß überschreiten; aber um dieses Uebel zu heben, bedarf es keines jus placeti, dazu reichen andere Mittel in der Hand des Staates aus. Zudem müßte man ja folgerichtig auch der Kirche dasselbe Recht des Placet dem Staate gegenüber einräumen, da auch staatliche Behörden Gesetze und Erlasse verfassen können und thatsächlich oft verfaßt haben, welche der Kirche schädlich sind. Die Vertheidiger des landesherrlichen Placet suchen demselben ein möglichst hohes Alter nachzuweisen. Aber alle Fälle, welche sie aus der Zeit vor dem Ausbruche des abendländischen Schismas im J. 1378 anführen, gehören nicht zur Sache. Wohl haben weltliche Herrscher, wenn sie mit Päpsten oder Landesbischöfen in Streit lagen, sich bemüht, die Verkündigung von Erlassen derselben zu verhindern, wenn diese für sie ungünstig waren. Aber das waren Thaten der Gewalt und wurden als solche betrachtet, und nicht des Rechtes. Die betreffenden Herrscher selbst legten sich nicht das Recht bei, die Gültigkeit kirchlicher Erlasse von ihrer Zustimmung abhängig zu machen. Wohl haben Könige und Kaiser in früherer Zeit kirchliche Erlasse oft bestätigt, aber nur zu dem Zwecke, ihnen auch die Kraft bürgerlicher Gesetze zu verleihen. Als dem rechtmäßigen Papst Urban VI. im J. 1378 ein Gegenpapst gegenübergestellt wurde, verlangte ersterer, daß die Bischöfe die päpstlichen Erlasse prüfen sollten, ehe sie die Verkündigung derselben gestatteten, um zu sehen, ob sie auch vom rechtmäßigen Papste herrührten. Dieselbe Prüfung stellten auch weltliche Herrscher bezüglich der päpstlichen Erlasse zur Zeit des Schismas an. Dieses Verfahren war gewiß keine Ausübung des landesherrlichen Placet, obwohl es diesem den Weg bahnte. Als freilich seit den Reformconcilien von Konstanz und Basel die gallicanischen Anschauungen auftraten und sich entwickelten, wuchs mit ihnen auch die factische Anwendung des Placet und wurde mächtig gefördert durch die der Kirche feindselige Gesinnung, welche allerorts die Folge der kirchlich-socialen Revolution des 16. Jahrhunderts, des Protestantismus, war. Protestantische Fürsten herrschten in ihren Landen nach den Grundsätzen der sogen. Reformatoren auch in kirchlichen Dingen unbeschränkt, und in Deutschland fand diese Gepflogenheit auch ihre staatsrechtliche Bestätigung dadurch, daß der westfälische Friede den protestantischen Grundsatz cujus regio, illius et religio anerkannte. Nach ihrem Beispiele und infolge der protestantischen Grundsätze begannen auch die katholischen Fürsten für sich das Recht der Bestimmung über kirchliche Angelegenheiten in Anspruch zu nehmen. Nachdem schon früher in einzelnen romanischen Ländern (Spanien, Frankreich, Belgien, Sicilien) als Streitmittel Gesetze gegeben waren, wonach die päpstlichen Erlasse vor ihrer Veröffentlichung der weltlichen Regierung vorgelegt werden mußten, entwickelte sich für Deutschland im 17. Jahrhundert das landesherrliche Placet in seinem vollen Umfange und erreichte seinen Höhepunkt zur Zeit der Herrschaft des Gallicanismus und seiner Ableger, des Febronianismus und des Josephinismus. Dem landesherrlichen Placet waren von da an nicht bloß alle von Rom kommenden Bullen, Breven und Erlasse aller Art unterworfen, sondern auch alle Anordnungen, Rundschreiben und Hirtenbriefe der Landesbischöfe und selbst der Verkehr der Katholiken und ihrer Vorsteher in den einzelnen Ländern mit dem Oberhaupte der Kirche. Dieser Zustand dauerte bis in unser Jahrhundert hinein. Erst die Bemühungen um politische Freiheit, welche in der Mitte des Jahrhunderts allenthalben auftraten, brachten eine entschiedene Wendung zum Bessern.

Der gegenwärtige Stand der Angelegenheit ergibt sich aus folgenden Angaben. In Oesterreich-Ungarn wurde das Placet durch kaiserliche Verordnung vom 18. April 1850 aufgehoben, und diese Maßnahme ward durch Art. 2 des Concordats vom 18. August 1855 bestätigt. Wenn auch das Concordat 1870 wieder für beseitigt erklärt wurde, so bleibt die

Aufhebung des Placet doch bestehen. Ungarn suchte zwar thörichterweise das Placet 1870 wieder einzuführen, um die Verkündigung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern, jedoch ohne Erfolg. In der Schweiz beanspruchen viele Kantone dasselbe. In Belgien hat die Verfassung vom J. 1831 die kirchliche Freiheit gewährleistet und damit das Placet beseitigt. Spanien und besonders Italien üben das Placet thatsächlich, obschon die Concordate es rechtlich beseitigt haben. In Frankreich wurde es unter Napoleon III. in vereinzelten Fällen unter Berufung auf die organischen Artikel geübt; im Allgemeinen jedoch wird es nicht beachtet. In Holland und England ist das Recht des Placet durch Staatsgesetze beseitigt, die Vereinigten Staaten Nordamerika's kennen dasselbe schon seit ihrem Bestehen nicht. Das bayrische Concordat vom J. 1817 hatte zwar die kirchliche Freiheit verkündigt, aber das 1818 veröffentlichte Religionsedict stellte das Placet neben anderen Hoheitsrechten des Staates wieder auf. Bei dieser Unklarheit der Lage sah sich die Regierung veranlaßt, im J. 1870 eigens und ausdrücklich zu verbieten, daß ohne vorheriges Placet das Unfehlbarkeitsdogma verkündigt werde, und dieses Verbot besteht noch heute. Nach Gesetz vom 30. Januar 1862 unterliegen in Würtemberg diejenigen kirchlichen Erlasse, welche auch in staatliche oder bürgerliche Verhältnisse eingreifen, dem Placet, während die Erlasse bezüglich rein geistlicher Dinge der Regierung nur mitgetheilt werden müssen. Für das Großherzogthum Hessen hält der Art. 40 der Verfassungsurkunde vom 17. December 1820 das Placet fest, während in Baden dieselben Bestimmungen gelten wie in Würtemberg (§ 15 des Gesetzes vom 9. October 1860). Ungefähr das Nämliche gilt vom Königreich Sachsen. In Sachsen-Weimar besteht das Placet gesetzlich, wird aber von den geistlichen Behörden nicht beachtet, ohne daß bis jetzt sich daraus Schwierigkeiten ergeben hätten. Braunschweig besitzt infolge der Verfassungsurkunde Preßfreiheit, aber auch ein unbeschränktes Placet. Das tolerante Oldenburg dagegen hat die Forderung des Placet aufgegeben. In Preußen gab Friedrich Wilhelm IV. schon 1841 den Verkehr mit Rom frei und verzichtete auf das Placet bezüglich der bischöflichen Erlasse von rein kirchlichem und religiösem Inhalt. Die Verfassungsurkunde sprach sodann die Selbständigkeit der staatlich anerkannten Religionsgenossenschaften in der Ordnung ihrer Angelegenheiten aus, so daß das Placet folgerichtig nicht gefordert werden kann. Uebrigens dürfte bei den gegenwärtigen Verkehrsverhältnissen die volle Durchführung des angeblichen Rechtes überall eine Unmöglichkeit sein. (Vgl. außer den Handbüchern des Kirchenrechts besonders C. Tarquini, Dissertatio de regio placet [als Anhang zu desselben Juris ecclesiastici publici institutiones, Rom. 1862 u. ö.]; Aug. Müller, De placito regio, dissertatio historico-canonica, Lovan. 1877; Attenhofer, Das Placetum regium und das hoheitliche Visum in der schweizerischen Diöcese Basel, im Archiv für kath. Kirchenrecht XVII [1867], 241 ff.; H. Papius, Zur Gesch. des Placet, ebd. XVIII [1867], 161 ff.; Collectiveingabe der bayrischen Bischöfe vom 15. Mai 1871, ebd. XXVI [1871], p. CXLIV. Für einzelne Punkte s. die Registerbände des Archivs s. v. Placet u. s. w. Als Vertheidiger des Placet ist vor Allem zu nennen van Espen, Tract. de promulgatione legum eccl., P. II sqq. [Opp., ed. Colon. 1777, IV, 2, 132 sqq.].) [Marx.]

Planck, zwei protestantische Theologen, Vater und Sohn. 1. Gottlieb Jacob war am 15. November 1751 im würtembergischen Städtchen Nürtingen von unbemittelten Eltern geboren. Durch die Unterstützung mehrerer Gönner ward es dem schwächlichen Knaben ermöglicht, sich den Studien zu widmen. In der Absicht, Theologie zu studiren, besuchte er 1771 die Universität Tübingen. Hier erlangte er infolge einer trefflich bestandenen Prüfung und nach öffentlicher Disputation die Magisterwürde und die Stelle eines Repetenten. Im J. 1781 ward er dann Prediger und Professor an der hohen Karlsschule zu Stuttgart. Von jetzt an eröffnete Planck seine Thätigkeit als historischer Schriftsteller in großartigem Maßstabe; bereits 1781 erschien zu Leipzig der I. und 1783 der II. Theil seiner „Geschichte ... unsers protestantischen Lehrbegriffs seit den Zeiten der Reformation bis zur Concordienformel", ein Werk, welches ihm seine Zukunft sicherstellte. Schon im J. 1784 erhielt er nach Walchs Tode einen Ruf nach Göttingen, welchem er auch folgte. In seinen rüstigen Jahren las Planck täglich 2—3 Stunden, nicht allein über Kirchengeschichte und Dogmatik, sondern auch über Dogmengeschichte, Symbolik, theologische Encyklopädie. Als später das Alter seine Rechte geltend machte und ihm die Vorträge beschwerlicher wurden, ernannte man ihn 1828 zum Abt des Klosters Bursfelde. Im J. 1830 erhielt er die Würde eines Oberconsistorialrathes. Nach kurzer Krankheit starb Planck am 31. August 1833, nachdem er 49 Jahre (von 1784—1833) als Professor in Göttingen zum Wohle der studirenden Jugend sowohl als zum Glanze der Universität gewirkt hatte. Am 15. Mai 1831 hatte er sein Professor-Jubiläum gefeiert, jedoch im Stillen. Ein festliches Mahl wurde nicht veranstaltet; jedoch wurden die Stadtarmen gespeist und den Kindern des Waisenhauses, dem der Jubilar seit 43 Jahren als Curator vorgestanden, ein froher Abend bereitet. Von Plancks Schriften sind noch hervorzuheben: Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen (Thl. IV von Planck vollendet und mit einer Vorrede versehen, Leipzig 1784); Neueste Religionsgeschichte (nach der Walch'schen) fortgesetzt, Lemgo 1787—1793, 3 Thle.; Grundriß einer Geschichte der kirchlichen Verfassung, kirchlichen Regierung und des canonischen Rechts 2c., Göttingen 1791; Einleitung in die theologischen

Wissenschaften (eine theologische Encyklopädie), Göttingen 1793—1795, 2 Thle. Von seiner Geschichte der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs erschien des III. Bandes 1. Theil 1788, der 2. Theil 1789, Bd. IV—VI 1796—1800; die 3 letzten Bände auch unter dem besondern Titel: Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zur Einführung der Concordienformel; Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen u. s. w., Göttingen 1797; Ueber die Bildungsgeschichte unserer orthodox-symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung (in Flatts Magazin für christliche Dogmatik u. Moral, St. 1, 219—237, Tübingen 1796); Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien, Tübingen 1803; Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Hannov. 1803—1809, 5 Bde.; Betrachtungen über die neuesten Veränderungen in dem Zustande der katholischen Kirche, und besonders über die Concordate 2c., ebd. 1808; Worte des Friedens an die katholische Kirche, Göttingen 1809; Grundriß der theologischen Encyklopädie zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen, ebd. 1813; Ueber die gegenwärtige Lage und Verhältnisse der protestantischen Partei in Deutschland, ebd. 1816; Ueber den gegenwärtigen Zustand und die Bedürfnisse unserer protestantischen Kirche 2c., ebd. 1817; Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt 2c., ebd. 1818, 2 Bde.; Rede bei den Reformationsfeierlichkeiten: De beneficiis, quae ex reformatione in religionem, in rempublicam atque in literas . . . redundarunt; Leben des schottischen Reformators Johann Knox, aus dem Englischen des Dr. Th. M'Crie, mit einer Vorrede, Göttingen 1817; Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, ebd. 1831; Spittlers Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche wurde von Planck herausgegeben und mit der 5. Auflage weitergeführt, ebd. 1812; Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuche — eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte, ebd. 1823. (Vgl. Lücke, Dr. G. J. Planck, ein biographischer Versuch, Göttingen 1835; Schläger, Zur dankbaren Erinnerung an Dr. G. J. Planck, Hameln 1833.)

2. Heinrich Ludwig, ältester Sohn des Vorigen, war geboren zu Göttingen am 19. Juli 1785. Er wurde 1810 zum Professor der Theologie ernannt; seine exegetischen und philologischen Studien beziehen sich vorzugsweise auf das Neue Testament. Seit 1817 hielt er auch dogmatische Vorlesungen; in diesen schloß er sich namentlich an die Fries'sche Philosophie an. Von epileptischen Anfällen häufig heimgesucht, starb er schon am 23. September 1831, zwei Jahre vor seinem Vater. Von seinen Schriften seien erwähnt: Bemerkungen über den ersten Paulinischen Brief an Timotheus, Göttingen 1808 (eine Vertheidigung der Aechtheit dieses Briefes gegen die Angriffe Schleiermachers); Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien, ebd. 1809; De vera natura atque indole orationis graec. N. T., ibid. 1810; Kurzer Abriß der philosophischen Religionslehre, ebd. 1821. [Dür.]

Planeta, s. Casula.

Planudes (eigentlich Μάξιμος ὁ Πλανούδης), byzantinischer Schriftsteller und Polemiker gegen die Lateiner, lebte als Mönch des Klosters τοῦ Ἀκαταλήπτου in Constantinopel unter den Paläologen Michael VIII. (1261—1282) und Andronicus II. (1282—1328). Letzterer betraute ihn und den Waisenhausvorsteher Leo Bardales mit einer Gesandtschaft nach Venedig (1296); außer diesem Falle scheint er, mit literarischen Arbeiten beschäftigt, sein Kloster nicht verlassen zu haben. Er starb um 1310 im Alter von etwa 50 Jahren. Seine literarische Hauptthätigkeit liegt auf dem Gebiete der Profanwissenschaften; Rhetorik, Mathematik und Philologie waren ihm gleich geläufig, und selbst die Dichtkunst war ihm nicht fremd. Unter seinen Gedichten befinden sich mehrere, welche den epigraphischen Charakter an sich tragen. Zu seinen profanen Schriften gehört noch eine Excerptensammlung historisch-geographischen Inhalts und je eine Sammlung von Epigrammen und byzantinischen Sprichwörtern (Näheres über die letztere bei Ed. Kurtz, Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes, Leipzig 1886 und bei K. Krumbacher, Mittelgriechische Sprichwörter, München 1893). Nebenbei lag er auch dem Abschreiben von Handschriften ob. Eine dieser von Maximus im J. 1302 verfertigten Handschriften ist der Cod. Marcian. gr. 481. — Als Theologe trat er in den damaligen Streitigkeiten gegen die Lateiner auf mit vier Syllogismen über den Ausgang des heiligen Geistes, welche von seinem Zeitgenossen Georgius Melochites und später von Demetrius Cydones und Bessarion widerlegt wurden (Text der letztern bei Migne, PP. gr. CLXI, 309 sqq.). Eine zweite Schrift gegen die Lateiner in 20 Kapiteln ist noch unedirt und liegt z. B. in dem Cod. Vindob. theol. gr. 269, fol. 1—77 vor. Demetrius Cydones und Bessarion behaupten, daß Planudes zuerst ein Anhänger des lateinischen Dogmas war und erst unter Andronicus II. zur Gegenpartei übertrat. Es besteht kein genügender Grund, diese Nachricht mit Max Treu (s. u.) anzuzweifeln, um so weniger, als auch die Uebersetzungen, die Planudes aus dem Lateinischen veranstaltete, auf seine früheren Sympathien schließen lassen. Darunter befinden sich nämlich neben lateinischen Classikern (Cato, Ovid, Cicero) auch die Schriften des Boethius De consolatione philosophiae (ob auch Dialectica und De Trinitate, ist fraglich),

und das große Werk De Trinitate LL. XV des hl. Augustinus. Durch diese Uebersetzungen nimmt Planudes eine ganz eigenartige Stelle in der byzantinischen Literaturgeschichte ein. Er ist nach langer Unterbrechung der erste Byzantiner, der den Widerwillen seiner Landsleute gegen das Lateinische überwand und die lateinische Theologie einer nähern Aufmerksamkeit würdigte. Ob jedoch auch die Uebersetzung eines Theiles der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin von ihm herrührt, wie Montfaucon behauptet, ist sehr fraglich. Es werden ihm noch mehrere andere theologische Schriften zugeschrieben, z. B. Abhandlungen über die Kraft des Gebetes, über die Wahrheit, eine Lobrede auf den Martyrer Diomedes, außerdem eine Vita des Patriarchen Arsenius und eine Canonsammlung. Gedruckt ist außer den Syllogismen nur noch eine Rede auf die Grablegung des Herrn und ein langathmiges Encomium auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus (Migne, PP. gr. CXLVII, 985 sqq.). Interessanter und zugleich wichtiger für die Kenntniß seines wissenschaftlichen Lebens und für die Geschichte seiner Zeit ist eine Sammlung von 121 zwischen 1292—1300 geschriebenen Briefen, die an den Kaiser Andronicus II. und an verschiedene geistliche und weltliche Würdenträger gerichtet sind, und von denen Max Treu unlängst die editio princeps veranstaltet hat (Programme des Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau 1886—1890 und als selbständiges Buch: Maximi monachi Planudis epistolae, Vratisl. 1890). Die Uebersetzung der Schrift De consolatione philosophiae wurde schon früher veröffentlicht, zuerst die metrischen Stücke von Fr. Weber, Darmstadt 1833, und vollständig von E. A. Bétant, Genf 1871, aber ohne genügende handschriftliche Grundlage. Von der Uebersetzung der Schrift De Trinitate des hl. Augustinus sind hingegen nur einige Bruchstücke edirt (Migne, PP. gr. CXLVII, 1113 ad 1130). (Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. graeca XI, Hamburg. 1808, 682 sqq.; J. Dräseke, Zu Maximus Planudes, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIII [1890], 480—490. Ueber Planudes als Profanschriftsteller vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, München 1891, 248 ff., mit reichen Literaturangaben.) [A. Ehrhard.]

Platel, Jacob, S. J., ein bedeutender Theologe aus der Zeit der nachtridentinischen neuern Scholastik, wurde zu Bersée in Belgien im J. 1608 geboren und trat im Alter von 20 Jahren in den Jesuitenorden. Später lehrte er an der jungen Universität Douai Philosophie und Theologie, ward ebendaselbst mit der Leitung des Collegs der Gesellschaft Jesu betraut und starb am 7. Januar 1681. Einen großen Ruf in der Theologenwelt erwarb sich Platel durch das kurzgefaßte Lehrbuch der Dogmatik, das unter dem Titel Synopsis cursus theologici zuerst 1661 von Henri de Cerf, einem Schüler Platels, veröffentlicht wurde. Es war ein Folioband, der den dogmatischen Stoff noch nicht vollständig behandelte, indem die vom hl. Thomas im dritten Theil seiner Summe erörterten Lehrpunkte darin fehlten. Platel selbst übernahm gegen Ende seines Lebens die Bearbeitung einer neuen Ausgabe, welche in drei kleinen Bänden zu Douai seit 1678 erschien; jeder derselben schließt mit einer Synopsis synopseos, einem überaus praktischen Repetitorium für den Schulgebrauch ab, das nicht nur sämmtliche Lehrsätze, sondern auch die Hauptbeweise derselben, ja sogar auch Winke über die Hauptschwierigkeiten enthält. Während der Herausgabe des vierten Bandes, welcher die Menschwerdung behandelte, starb Platel. Der Druck wurde im folgenden Jahre von P. Fourmestreaux, einem Schüler Platels, dem Ende zugeführt. Letzterer stellte nach den Aufzeichnungen Platels im J. 1683 einen fünften Band her. Auch diesen zwei Bänden ist eine Synopsis synopseos beigegeben. Zuverlässigkeit der Lehre, gepaart mit Kürze und Klarheit der Darstellung, erwarben dem allgemein geschätzten Theologie-Compendium eine stattliche Reihe von Auflagen. Der eigenthümliche Werth desselben liegt in der gründlichen Durchdringung und in der geistigen Verarbeitung des reichlich gebotenen Stoffes, so daß es sich in hohem Grade eignete, in das Studium der Theologie, namentlich in die Tiefen scholastischer Speculation einzuführen. In löblichem Gegensatz zu manchen modernen Theologiewerken ist die Uebersichtlichkeit eine gute und durch zahlreiche, den Inhalt zusammenfassende Randnoten erhöht. Daß der Verfasser bei einzelnen Stoffen (z. B. bei der physischen Prädetermination, der unbefleckten Empfängniß Mariä, dem Jansenismus) dem Plane einer Synopsis nicht ganz treu blieb, wird man der damaligen theologischen Sturmperiode zu gute halten. Die neueste Ausgabe der Synopsis, in glänzender Ausstattung, aber leider nicht immer mit genau verificirten Citaten, ist zu Tournai s. a. [1884—1886] in 5 Bänden erschienen. (Vgl. de Backer, Biblioth. n. éd. par Sommervogel, VI, 877 ss.; Hurter, Nomencl. lit. II, 321.) [G. Fell S. J.]

Platel, Name des Exkapuziners P. Norbert als Weltgeistlichen, s. Parisot.

Platina, Bartholomäus, italienischer Humanist und Verfasser einer vielgenannten Papstgeschichte, war zu Piadena bei Cremona 1421 geboren. Sein Familienname war Sacchi; er nannte sich aber lieber Platina nach seinem Geburtsorte. In seiner Jugend nahm Platina Kriegsdienste, später widmete er sich den Wissenschaften. Cardinal Bessarion empfahl ihn Pius II., der ihm eine Stelle am Collegium der Abbreviatoren verlieh (1464). Als aber Paul II. (s. d. Art.) dieses Collegium aufhob und überhaupt gegen die Auswüchse des Humanismus einschritt, ließ sich Platina zu einem höchst unbesonnenen Briefe an den Papst verleiten, der ihm vier Monate

Kerkerhaft einbrachte. Die Fürsprache des Cardinals Gonzaga befreite ihn, aber nicht viel später gerieth er mit in Untersuchung wegen Verschwörung gegen den Papst (1467). Nachdem er die Tortur überstanden, längere Zeit in Haft geblieben und gleich seinen Mitgefangenen der Häresie angeklagt, aber freigesprochen worden war, verhieß ihm Paul II. bei der Freilassung eine neue Anstellung. Platina erhielt eine solche jedoch erst unter Sixtus IV., der ihn auch 1475 zum Bibliothekar des Vaticans machte. Als solcher starb er 1481. Von Platina's Schriften (s. Niceron, Mém. VIII, 226 ss.; X, 2, 260) ist hier zu nennen seine Papstgeschichte (Platinae historici liber de vita Christi ac pontificum omnium qui hactenus ducenti et viginti duo fuere, [Venetiis] 1479; über die wichtigsten späteren Ausgaben s. Brunet, Manuel IV, 692). Das Werk ist ausgezeichnet durch die elegante Schreibweise; für die Papstgeschichten bis Eugen IV. benutzte Platina, was Andere vor ihm über die Päpste berichtet, ohne im Ganzen kritisch zu Werke zu gehen. Von Eugen IV. bis auf Paul II. standen ihm die Berichte von Augenzeugen und seine eigenen Erlebnisse zu Gebote. Sein Urtheil ist nicht immer unparteiisch, bei Paul II. aber geradezu ungerecht und von persönlichem Hasse beeinflußt (s. d. Art. Paul II., IX, 1634). (Vgl. noch Tiraboschi, Stor. della lett. Ital. VI, 1, 70 sg. 109 sg. 317 sgg.; VI, 2, 751. Literatur bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [Schröbl.]

Plato, der bekannte große Philosoph des griechischen Alterthums, wurde im J. 428 v. Chr. geboren. Er war der Sohn eines Vaters, der zu Codrus' Geschlecht gehörte, und einer Mutter, die von Dropides, einem nahen Verwandten Solons, abstammte. In seiner Jugend soll er sich mit Poesie beschäftigt haben, was der blühende Stil seiner Schriften sehr glaubhaft macht. Die Schwäche seiner Stimme machte ihn zum Volksredner untauglich. Neben der Dichtkunst scheint er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt zu haben; denn schon als Jüngling ging er mit Cratylus um und lernte von ihm die Lehren Heraklits kennen. Aber eine gänzliche Umwandlung seiner Bestrebungen scheint erst Sokrates bewirkt zu haben. Zu ihm kam Plato in seinem 20. Jahre und genoß dessen Unterricht bis zu Sokrates' Tode als einer der treuesten und geschätztesten Schüler des Meisters.

Nach dem Tode seines Lehrers begab sich Plato mit anderen Sokratikern nach Megara zu Euklides, dem Stifter der megarischen Schule. Der Verkehr mit diesem hat auf die Ausbildung seines philosophischen Systems wahrscheinlich einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausgeübt. Dann trat er seine erste große Reise an. Er ging nach Cyrene in Afrika zu dem Mathematiker Theodorus, dann nach Aegypten, um sich von den dortigen Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen; von da kam er vielleicht auch nach Kleinasien. Nach Athen zurückgekehrt, reiste er, etwa 40 Jahre alt, nach Italien zu den Pythagoreern, hierauf nach Sicilien, wo er mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloß. Mit dem Herrscher selbst soll er aber durch seine Ermahnungen sich derart verfeindet haben, daß dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als „Kriegsgefangenen" verkaufen ließ. Von Annikeris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück und begründete daselbst (387) in dem Akademusgarten eine philosophische Schule, welche von ihrem Orte die akademische Schule genannt wurde. Plato's Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im „Phädrus" (Plat. opera ed. Stallbaum IV, 1, ed. sec., Gothae 1857, 207 sqq.) schließen müssen, die dialogische, entsprechend der sokratisch-heuristischen Methode; doch scheint er später, besonders für Geförderte, auch zusammenhangende Vorträge gehalten zu haben. — Im J. 367 nach dem Tode Dionysius' des Aeltern unternahm Plato eine zweite Reise nach Sicilien. Dazu gab Dion Veranlassung, welcher durch Vermittlung Plato's auf den neuen Herrscher von Syracus, den jüngern Dionysius, einzuwirken und dadurch eine Veränderung der sicilischen Staatsverfassung in aristokratischem Sinne in's Werk zu setzen suchte. Der Plan scheiterte aber an dem schwachen Charakter des Dionysius, und Plato kehrte wieder nach Athen zurück. Zum dritten Male endlich reiste er (361) nach Sicilien, um Dionysius mit Dion, der bei ersterem in Ungnade gefallen war, zu versöhnen, erreichte aber wiederum nicht bloß seinen Zweck nicht, sondern kam zuletzt durch das Mißtrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so daß ihn nur die Intervention des Pythagoreers Archytas von Tarent retten konnte. Nach Athen zurückgekehrt, nahm Plato seine Lehrthätigkeit in Rede und Schrift wieder auf und setzte sie fort bis zu seinem Lebensende. Er starb im J. 347 v. Chr., 80 Jahre alt.

Als Werke Plato's sind uns 36 Schriften überliefert (die Briefe als Einheit gezählt). Ueber Ordnung und Zeitfolge dieser platonischen Schriften sind in neuerer Zeit verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. Schleiermacher nimmt an, daß Plato nach einem didaktischen Plane seine Werke verfaßt und an einander gereiht habe. Munk dagegen hält dafür, daß Plato, in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des ächten Philosophen zeichnend, die Ordnung derselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe. K. F. Hermann endlich betrachtet die einzelnen Schriften Plato's lediglich als Documente seiner eigenen philosophischen Entwicklung und ordnet sie dementsprechend zu einander. Diese Hypothese dürfte wohl die wahrscheinlichere sein, um so mehr, da sich ein continuirlicher Entwicklungsgang der philosophischen Ansichten Plato's in seinen Dialogen nicht ver-

kennen läßt. Hiernach ergibt sich diese Aufeinanderfolge der platonischen Dialoge:

1. Erste Reihe: Hippias II., von der Freiwilligkeit im Unrechtthun; Ion, über die Begeisterung und Reflexion; Alcibiades I., über die menschliche Natur; Charmides, über die Tugend der Besonnenheit; Lysis, über die Freundschaft; Laches, über die Tapferkeit; Protagoras, eine Streitschrift gegen die Sophisten; Euthydemus, gleichfalls eine solche Streitschrift; die Apologie des Sokrates, eine Rechtfertigung des letztern gegen seine Ankläger; Kriton, über das Rechthandeln; Gorgias, über die Rhetorik und den Mißbrauch, welchen die Sophisten damit trieben; Euthyphron, über das Heilige; Menon, über die Tugend und deren Lehrbarkeit; Hippias I., wieder gegen die Sophisten gerichtet.

2. Zweite Reihe: Cratylus, sprachphilosophische Untersuchungen enthaltend; Theätet, eine Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft, die aber im Wesentlichen nur widerlegend sich verhält (gegen die Sophisten) und kein positives Resultat ergibt; Sophistes, eine Untersuchung über den Begriff des Seienden; Politicus, eine Abhandlung über den Staatsmann, und endlich Parmenides, über die Ideen und das Eine.

3. Dritte Reihe: Phädrus, eine Abhandlung über die Liebe und über das Schöne als Gegenstand der Liebe; Menexenus, über das Nützliche; Convivium, gleichfalls über den Eros; Phädon, über die Seele und deren Unsterblichkeit; Philebus, über das Gute überhaupt und über das höchste Gut; De republica, eine Staatslehre, in welche jedoch zugleich die wichtigsten speculativ-philosophischen Fragen verwebt sind; Timäus, über die Weltentstehung; Kritias, eine fingirte politische Urgeschichte; De legibus, worin gleichfalls über den Staat gehandelt wird. Die Aechtheit des Minos und der Epinomis, welche gleichfalls über die Gesetze handeln, ist bestritten.

Nach Plato hat die Philosophie die Aufgabe, zur Erkenntniß des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν) durchzudringen. Das Seiende sind die Ideen. Die Dialektik, als die Kunst, das Mannigfaltige in der Erkenntniß auf die Einheit des Begriffes zurückzuführen und dann die Begriffe selbst wiederum gegen einander abzugliedern, ist das Organon der philosophischen Erkenntniß, das bewegende Element der gesammten philosophischen Wissenschaft, und zwar aus dem Grunde, weil die Ideen der Gegenstand der Begriffe sind, die durch die dialektische Operation gebildet und gegliedert werden. Indem wir die Begriffe bilden, erfassen wir in diesen die Ideen der Dinge als das wahrhaft Seiende und gelangen somit zur Erkenntniß gerade dessen, was die Philosophie als Ziel anstrebt. Ohne Dialektik gibt es also keine Philosophie. — Was nun die Ideen selbst betrifft, so sind diese, in ihrer Objectivität gefaßt, als ein real allgemeines Sein zu betrachten, wie die Begriffe, durch welche sie erkannt werden, in unserem Denken als allgemeine auftreten. Sie repräsentiren die Wesenheiten der erscheinenden Dinge. Aber eben weil sie ein real allgemeines Sein sind, können sie den Einzeldingen nicht immanent sein; sie müssen vielmehr als transcendent über den Einzeldingen gedacht werden. Es ist zu unterscheiden zwischen einer doppelten Welt, der Ideen- und der Erscheinungswelt. Das Verhältniß, in welchem die erscheinenden Dinge zu den Ideen stehen, ist dahin zu bestimmen, daß sie an den Ideen theilnehmen (μετέχουσιν). Dadurch, daß ein Einzelwesen an der Idee, welche dessen Wesenheit repräsentirt, theilnimmt, ist es das, was es ist. Dieses „Theilnehmen" besteht aber wiederum darin, daß die erscheinenden Dinge als Nachbilder zu den Ideen als den Vorbildern sich verhalten. Die Ideen spiegeln sich in den erscheinenden Dingen ab und gelangen dadurch einigermaßen, wenn auch nicht in vollkommener Weise, zur Offenbarung. Derjenige aber, welcher die erscheinenden Dinge nach dem Vorbilde der Ideen gestaltet, ist Gott, der als die „Idee des Guten" erscheint, welche wiederum transcendent über der Ideenwelt dasteht. — Aus der sinnlichen Erfahrung können wir die Erkenntniß der Ideen nicht schöpfen, eben weil sie den sinnlichen Dingen nicht immanent sind. Die sinnlichen Dinge können durch den trüben Widerschein der Ideen, der uns in denselben entgegentritt, uns nur erinnern an die Ideen, deren Erkenntniß wir schon anderweitig geschöpft haben. Man muß daher annehmen, daß die Menschenseelen vor ihrer Incorporation in einem außerkörperlichen Zustande in der Region der Ideenwelt gelebt und dort die Ideen, das an sich Wahre und Gute, angeschaut haben (Präexistenz der Seelen). Infolge ihres Eintrittes in den Leib ist ihnen aber das dort Geschaute in Vergessenheit gekommen; doch haben sie die Fähigkeit nicht verloren, sich wieder daran zu erinnern. Diese Erinnerung wird dadurch in ihnen erregt, daß in der Erscheinungswelt ein wenn auch nur unklares und getrübtes Bild der Ideen ihnen entgegentritt; dadurch werden sie an das Urbild erinnert, und so erwacht in den Seelen wieder die Erkenntniß der Ideen. Dieß drückt der platonische Satz aus: Discere est reminisci. — Das Dasein Gottes sucht Plato mit Anaxagoras zu erweisen aus der allseitigen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der uns umgebenden Welt, insofern Ordnung und Zweckmäßigkeit eine Vernunft voraussetze. Die göttliche Natur ist ihm die allervollkommenste, geschmückt mit allen nur denkbaren Vorzügen, unveränderlich und sich immer gleich bleibend. Außer dem höchsten Gotte gibt es jedoch nach Plato noch untergeordnete Götter und Dämonen, welche eine Mittelstellung zwischen Gott und der Welt einnehmen. Zu den untergeordneten Göttern gehören namentlich die Gestirngötter. — Die Entstehung und der Bestand der Welt wird von Plato auf folgende Principien zurückgeführt: die Materie, Gott als Demiurg und

die Ideen als Musterbilder der Weltgestaltung. Die Materie ist zunächst eine ordnungslose, wild fluctuirende Masse, ein chaotisches Wesen. Da aber Gott gut und neidlos war, so wollte er sie nicht in diesem chaotischen Zustande belassen und bildete sie daher nach dem Prototyp der Ideen zur geordneten Welt aus. Zuerst brachte er die Weltseele hervor, und dieser bildete er dann den Weltleib an, welcher die vollkommenste, die Kugelgestalt hat. Somit ist die Welt als solche genommen nicht ewig, sondern hat angefangen zu sein, und zwar in dem Augenblicke, da Gott die Bildung der Materie zum Universum in Angriff nahm. Diese Welt ist auch die einzig mögliche, weil es nur ein Vorbild, die intelligible Welt der Ideen, gibt. Ebenso ist die Welt so vollkommen als möglich: das Uebel stammt aus der Materie. — Die Seele ist im Menschen die Voraussetzung des Leibes, weil der Leib etwas Materielles ist, die Materie aber sich nicht selbst bewegen kann, vielmehr ein bewegendes Princip voraussetzt, welches sich selbst bewegt. In diesem Sich=selbst=bewegen besteht aber das Wesen des Geistigen im Gegensatze zum Materiellen. Die Menschenseele ist daher ein geistiges Wesen; sie ist die causa movens des Leibes, steht aber zu diesem in keinem nähern Verhältnisse. Doch ist wiederum eine Dreitheilung des Seelischen anzunehmen. Es ist nämlich im Menschen zu unterscheiden der λόγος, die vernünftige geistige Seele, die im Haupte, der θυμός, die irascible Seele, die in der Brust, und die ἐπιθυμία, die begierliche Seele, die im Bauche ihren Sitz hat. Die Entstehung der vernünftigen Seele ist auf den höchsten Gott zurückzuführen; die beiden anderen Seelen dagegen sind von den untergeordneten Göttern hervorgebracht. Daß erstere nach Plato dem Leibe präexistirt hat, ist bereits erwähnt; infolge einer Verschuldung ist sie in den Leib herabgesunken. Sie ist ihrer Natur nach unsterblich. Nach dem Tode des Leibes erfolgt für sie die Vergeltung. Was die Art und Weise dieser Vergeltung betrifft, so läßt Plato hier den Mythus in den verschiedensten Formen spielen, kommt aber zuletzt auf die Seelenwanderung zurück. — Das höchste Gut des Menschen ist die Idee des Guten, d. h. Gott. In der Verähnlichung mit Gott gründet die Glückseligkeit. Sie wird erreicht durch die Tugend. Die Tugend ist aber Harmonie, Harmonie im innern Leben des Menschen. Derjenige ist tugendhaft, in welchem die Theile der Seele in naturgemäßem Verhältnisse zu einander stehen, so daß das Niedere dem Höhern untergeordnet ist. Die Tugend gliedert sich dann wiederum in vier Haupttugenden ab: in Weisheit, welche dem λόγος, in Tapferkeit, welche dem θυμός, in Mäßigkeit, welche der ἐπιθυμία entspricht, und in Gerechtigkeit, welche Sache der drei Theile der Seele zugleich ist und darin besteht, daß jeder Theil der Seele seine Aufgabe vollkommen erfüllt und weder hinter dieser zurückbleibt noch über dieselbe hinausgreift. — Der Staat ist nach Plato Selbstzweck. Als das Ganze steht er über den Theilen. Wie die Theile um des Ganzen willen, so sind auch die Bürger um des Staates willen da, nicht umgekehrt. Wie das Psychische im Menschen dreigetheilt ist, so besteht auch der Staat aus drei Ständen: dem Nährstande (Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute), welcher der ἐπιθυμία, dem Wehrstande, welcher dem θυμός, und dem Herrscherstande, welcher dem λόγος entspricht. Und wie die Vollkommenheit des Menschen auf den vier Haupttugenden beruht, so ist auch die Vollkommenheit des Staates dadurch bedingt, daß der Nährstand durch Mäßigkeit, der Wehrstand durch Tapferkeit, der Herrscherstand durch Weisheit sich auszeichnet, und daß für die drei Stände zusammen in ihrem Verhalten gegen einander die Gerechtigkeit maßgebend ist. Für den Wehrstand im Besondern will Plato Gütergemeinschaft, so wie er auch das Familienprincip für denselben in Abrede stellt. Seine Lehre hat hier ein socialistisches Gepräge.

Unter den vielen Schriften, welche über Plato und die platonische Philosophie geschrieben worden, seien erwähnt: Tennemann, System der platonischen Philosophie, Leipz. 1792—1795, 4 Bde.; Fr. Susemihl, Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, Leipz. 1855—1860, 2 Thle.; A. Arnold, System der platonischen Philosophie, Erfurt 1858; F. Michelis, Die Philosophie Plato's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—1860, 2 Abth.; Dietrich Becker, Das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg 1862; J. Steger, Platonische Studien, Innsbruck 1869; K. Stumpf, Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869; Aufarth, Die platonische Ideenlehre, Berlin 1883; Schneider, Die platonische Metaphysik, Leipzig 1884; Weygoldt, Die platonische Philosophie nach ihrem Wesen und nach ihren Schicksalen, Leipzig 1885. Außerdem sind zu vergleichen die Abhandlungen über Plato's Philosophie in den größeren Werken über Geschichte und Philosophie (von Ritter, Brandis, Zeller u. s. w.). [Stöckl.]

Platonismus nennt man eine philosophische Weltanschauung, welche von der platonischen ausgegangen ist, insofern diese im Laufe der Zeit in verschiedenen Formen sich entwickelt hat. Der Schauplatz dieser Entwicklung war in erster Linie Alexandrien. Die griechische Philosophie verbreitete sich nämlich schon frühzeitig auch in den orientalischen Ländern. Die Beherrscher der aus der Theilung des großen macedonischen Reiches hervorgegangenen Staaten schätzten und begünstigten griechische Wissenschaft und Kunst und suchten sie im Orient bei den ihnen unterstehenden Völkern zu verbreiten und in Ansehen zu bringen. Namentlich geschah solches von den Ptolemäern in Aegypten. Alexandrien gelangte unter den Ptolemäern in wissenschaftlicher Beziehung zu einer hohen Blüte und Berühmtheit. Es ist daher

nicht zu verwundern, daß auch die griechische Philosophie hier Pflege fand, und daß eine Art Nachblüte dieser griechischen Philosophie sich herausbildete. Die alexandrinische Philosophie erscheint als ein Syncretismus zwischen griechisch-philosophischen Lehrmeinungen und orientalischen Religionsideen. Man suchte beide mit einander zu verschmelzen, um damit eine Philosophie herzustellen, in welcher der griechische Geist mit dem orientalischen zu einer höhern Einheit sich zusammenschloß; daher ist diese alexandrinische Philosophie vorwiegend Religionsphilosophie. Sie verfolgte als solche auch die Tendenz, eine innere Reform der tief gesunkenen Volksreligion anzubahnen, durch welche die in dieser gelegenen Widersprüche sich ausgleichen und eine allumfassende Religionsanschauung begründet werden sollte; daher geht durch diese alexandrinische Philosophie auch ein mystisch-theosophischer Zug hindurch. Man hielt nämlich dafür, daß die Reform der Religion nur insofern bewerkstelligt werden könne, als der Mensch wiederum in eine innigere Verbindung mit Gott gebracht werde. Dieß könne aber, glaubte man, nur bewerkstelligt werden, indem man dem Menschen als das höchste Ziel seines Lebens eine mystische Vereinigung mit Gott in der Schauung vorstelle und als die Bedingung derselben die Ascese betrachte. Daß zur Durchführung dieses Standpunktes und dieser Tendenz namentlich die platonische Philosophie mit ihrem religionsphilosophischen Gepräge sich eignete, entging den Vertretern der alexandrinischen Philosophie nicht. Es war daher vorzugsweise diese Philosophie, welcher sie sich anschlossen, und welche sie für ihre Zwecke verwertheten. Allerdings blieben die anderweitigen griechisch-philosophischen Systeme nicht ausgeschlossen; auch aristotelische und stoische Lehrmeinungen wurden aufgenommen und in das Ganze verarbeitet. Aber zumeist war es doch das platonische System, welches zur Folie für die neue philosophische Weltanschauung diente. Dieser Platonismus tritt nun aber im Laufe seiner Entwicklung in verschiedenen Formen zu Tage. Zunächst begegnet er uns in der Form einer platonisch-jüdischen Religionsphilosophie, als deren Hauptvertreter Philo Judäus (s. d. Art.) erscheint. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die jüdische Offenbarungslehre zugleich die höchste Philosophie sei und als solche alle wahren Lehrsätze der hellenischen Philosophie in sich schließe, suchte Philo die Lehren der heiligen Schrift mit der griechischen, namentlich der platonischen Philosophie in Einklang zu bringen, um so die platonischen Lehrmeinungen in die Offenbarungslehre als deren wahren Inhalt einzutragen. Auf den Philonismus folgte im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. der Neuplatonismus (s. d. Art.), hauptsächlich vertreten durch Plotinus. Diese Form des Platonismus steht ausschließlich auf heidnischem Boden und sucht eine Reform der heidnischen Religionsanschauungen im Sinne der platonischen Ideen zu erzielen.

Man hat in neuerer Zeit behauptet, daß auch das Christenthum nur eine bestimmte Form des Platonismus sei und nur als die höchste Entwicklungsstufe dieser Richtung gelten könne. In der platonischen Philosophie seien die Keime, die grundlegenden Ideen des Christenthums bereits enthalten, und das letztere habe sich dann daraus nach seinem vollen Inhalte im Laufe der Zeit entwickelt. Damit wird natürlich behauptet, daß das Christenthum nicht auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung beruhe und die christlichen Dogmen nicht göttlichen Ursprunges seien, daß vielmehr alle Lehren und Einrichtungen des Christenthums aus dem Entwicklungsgange des alten Platonismus sich ergeben hätten. Dabei gehen die Einen auf den Philonismus zurück, insofern sie diesen als die nächste Quelle der specifisch christlichen Ideen bezeichnen; die Anderen dagegen nehmen an, daß die Ausbildung der christlichen Dogmen in den ersten Zeiten des Christenthums dem Einflusse des Neuplatonismus zuzuschreiben sei. — Diese Hypothese ist jedoch völlig hinfällig. Schon an sich und im Allgemeinen kann das Christenthum nicht als eine Entwicklungsform des Platonismus betrachtet werden. Denn zunächst ist das Christenthum nicht bloße Lehre, sondern es tritt als übernatürliche Thatsache in die Welt ein; diese Thatsache ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die von ihm vollzogene Erlösung des Menschengeschlechtes durch das Opfer seines Lebens am Kreuze. Hiervon geht das Christenthum aus; sowohl die Apostel als auch die ältesten Christen betrachten Christus als den menschgewordenen Sohn Gottes, und die von ihm vollzogene Erlösung als den „Grundstein" des christlichen Glaubens (vgl. 1 Cor. 1, 23). Von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes, von einer Erlösung des Menschengeschlechtes durch dessen Erlösungsverdienst ist aber in der gesammten Entwicklung des Platonismus nirgends die Rede. Der Platonismus gibt sich als ein bloßes philosophisches System, also als bloße durch menschlichen Scharfsinn gefundene Lehre, und will nichts anderes sein als dieses. — Plato spricht allerdings, wie das Christenthum, von einem transcendenten Logos. Aber dieser Logos erscheint bei ihm bloß als die Einheit der Ideen, denen die erscheinenden Dinge nachgebildet sind, als die intelligible Welt, und diese betrachtet er wiederum als ein außergöttliches Sein, das neben Gott eine eigene, selbständige Existenz für sich in Anspruch nimmt. Der Demiurg, heißt es, sah auf das immer sich gleich Bleibende, auf die Ideen, hin und bildete nach deren Vorbild die Welt aus. Das Christenthum dagegen lehrt von dem göttlichen Logos, daß derselbe eine innergöttliche Persönlichkeit sei, Eines Wesens mit dem Vater (Joh. 10, 30). Das Christenthum proclamirt den Logos als den „Sohn Gottes", als das Gleichbild des Vaters, als denjenigen, der ewig aus dem Vater erzeugt ist, ohne von dem Wesen desselben sich abzulösen. Der Begriff des

christlichen Logos ist somit wesentlich verschieden von dem Begriff des platonischen Logos, und es ist folglich unmöglich, daß der erstere aus dem letztern sich herausentwickelt hat. — Dazu kommt, daß Plato's Lehre als eine durchgreifend dualistische Doctrin sich charakterisirt. Plato stellt neben Gott eine ewige Materie hin, die nicht hervorgebracht sei, und nimmt an, daß Gott dieser ewigen Materie bedurft habe, um aus ihr die Welt herauszubilden. Nach Plato gleicht also Gott einem Künstler, welcher die Materie wie der Töpfer seinen Thon bearbeitet und gestaltet. Nur in diesem Sinne spricht Plato von Gott als dem Vater der Natur und dem höchsten Architekten; der Schöpfungsbegriff ist ihm unbekannt. Das Christenthum dagegen proclamirt die Schöpfung aus Nichts und lehrt, daß Gott der Allmächtige die Dinge nach ihrem vollen Sein, nach Materie und Form zugleich in's Dasein gerufen und sie außerhalb seiner eigenen Substanz als von dieser verschiedene Wesen hingesetzt habe. Wir haben also hier eine ganz wesentlich verschiedene Lehre von der Weltentstehung; der Begriff der Schöpfung kann sich unmöglich aus dem platonischen Dualismus herausgebildet haben, man müßte denn annehmen, daß durch bloße „Entwicklung" Entgegengesetztes in Entgegengesetztes übergehen könne.

Aber auch der Philonismus im Besondern kann nicht als Quelle des Christenthums betrachtet werden, denn sein „Logos" ist ein vom Logos des Christenthums durchaus verschiedener (vgl. d. Art. Logos VIII, 99 ff.). Ebenso wenig kann für's Dritte der Neuplatonismus auf die Ausbildung der christlichen Dogmen einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Man hat behauptet, das christliche Dogma von der göttlichen Trinität habe sich aus der neuplatonischen Lehre von der Dreiheit der Principien herausgestaltet. Die Neuplatoniker nahmen bekanntermaßen drei Principien an: das Eine, den νοῦς und die Weltseele. Aus dem Einen gehe in erster Linie hervor der νοῦς und aus diesem dann in zweiter Linie wieder die Weltseele. Darin nun liege die göttliche Trinität, wie sie das Christenthum lehrt, vorgebildet. Das „Eine" als das höchste Princip sei der Vater, der νοῦς als das zweite Princip sei der Sohn, und die Weltseele als das dritte Princip sei der heilige Geist. Allein das ist wiederum eine leere Behauptung, die bei näherer Untersuchung in nichts zerrinnt; denn der νοῦς geht nach neuplatonischer Auffassung aus dem „Einen" hervor als etwas von diesem dem Sein nach Verschiedenes, sei es durch Emanation, sei es auf andere Weise. Jedenfalls erscheint der νοῦς als etwas Außergöttliches, nicht als eine innergöttliche Persönlichkeit. Dasselbe gilt von der neuplatonischen Weltseele. Sie geht wiederum aus dem νοῦς hervor als ein von diesem hervorgebrachtes drittes Princip, das zwar mit dem νοῦς innerlich verbunden bleibt, aber doch dem Sein nach nicht dasselbe mit ihm ist. Nach der christlichen Trinitätslehre dagegen sind die drei göttlichen Personen Eines Wesens, jede derselben gleich Gott wie die andere und doch die drei nur Ein Gott. Es ist also ganz unmöglich, in dieser Dreiheit auch nur eine Analogie mit der Dreiheit der neuplatonischen Principien zu erblicken; es ist folglich auch ganz unmöglich, daß die christliche Trinitätslehre aus der neuplatonischen Lehre von den drei Principien sich entwickelt habe. — Aus welchem Gesichtspunkte man also die Sache betrachten mag, das Christenthum kann unter keiner Bedingung als eine Entwicklungsform des Platonismus betrachtet werden. Nicht das Christenthum, sondern gerade diejenigen Häresien, welche den innersten Kern des Christenthums fälschten und infolge dessen darauf angelegt waren, das Christenthum zu zerstören, sind aus dem Platonismus hervorgegangen. Ganz abgesehen von den gnostischen Häresien, in welchen der Platonismus unter den phantastischesten und bizarrsten Formen sein Wesen trieb (man denke nur an das valentinianische Pleroma, welches ohne allen Zweifel eine phantastische Umbildung der platonischen Ideenwelt ist), soll nur auf den Arianismus hingewiesen werden, der ganz offenbar aus dem philonischen Platonismus und aus dem Neuplatonismus hervorgegangen ist, wie schon die Kirchenväter darüber urtheilten. Nach Philo ist ja der Logos, insofern er als eine zwischen Gott und der Welt vermittelnde Persönlichkeit auftritt, weder ungezeugt, d. h. unentstanden, wie Gott, noch ist er in der nämlichen Weise hervorgebracht wie die übrigen Dinge, aber doch hervorgebracht, ein γέννημα τοῦ θεοῦ. Er ist der Sohn Gottes, und zwar der ältere, erstgeborene Sohn, während die Welt als der jüngere Sohn Gottes zu bezeichnen ist. Gott ist sein Vater, die göttliche Weisheit seine Mutter. Man kann ihn „Gott" nennen, wiewohl nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur insofern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt. Das ist nun ganz und voll die arianische Lehre. Arius hat dieselbe nur aus Philo entnommen und weiter ausgebildet. Der Neuplatonismus hat hierbei seine guten Dienste geleistet, da ja auch in diesem der νοῦς nur als ein γέννημα des „Einen" und nicht im eigentlichen Sinne als Gott erscheint. Weit entfernt also, daß das Christenthum aus dem Platonismus sich entwickelt hätte, war vielmehr der Platonismus der Vater jener Häresien, welche zum Christenthum, wie es von der Kirche getragen und vertreten wurde, in ein gegensätzliches Verhältniß traten und geeignet waren, selbes von Grund aus zu zerstören.

Aber wenn auch das Christenthum nicht aus dem Platonismus sich entwickelt hat, so kann man doch in einem gewissen Sinne von einem „Platonismus der Kirchenväter" sprechen. Die christliche Speculation bildete sich nämlich von Anfang an nicht ohne allen Zusammenhang mit der vorchristlichen Philosophie aus. Sie knüpfte vielmehr

an diese antike Philosophie an; was die letztere an Wahrheit besaß, das wurde von den christlichen Denkern der ersten Jahrhunderte aufgenommen und dazu verwendet, um mittels desselben die Mysterien des Christenthums, so weit möglich, speculativ zu durchdringen. Die vorchristliche Philosophie war ja keineswegs ohne allen Wahrheitsgehalt. Zur Erkenntniß der specifisch christlichen Mysterien hat sie sich allerdings nicht erhoben und konnte sich nicht dazu erheben, weil jene eben durch die bloße Vernunft auf dem Wege des discursiven Denkens nicht erkennbar sind. Aber solche Wahrheiten, welche durch die Vernunft allein erkennbar sind, welche durch das discursive Denken allein gefunden werden können, schließt auch die antike Philosophie in sich. Zwar sind sie in dieser mit mannigfaltigen und tief gehenden Irrthümern versetzt, aber vorhanden sind sie; es ist nicht lauter Irrthum, was den Inhalt der antiken philosophischen Systeme bildet. Diesen Wahrheitsgehalt der antiken Philosophie konnten nun die Kirchenväter aus den Irrthümern herausschälen und ihn verwenden im Interesse der christlichen Speculation. Dabei richteten sie vor Allem auf die platonische Philosophie ihr Augenmerk, um sie in der bezeichneten Richtung zu verwerthen. Sie sahen, daß Plato viele dem discursiven Denken zugängliche natürliche Wahrheiten gelehrt, daß er mit der Energie und dem Schwunge des Genies in vielfacher Beziehung die Maschen des Irrthums durchbrochen hatte und zur Erkenntniß der Wahrheit durchgedrungen war. Von diesem Gesichtspunkte aus bezeichneten sie ihn als den „größten Philosophen" der Vorzeit und hielten dafür, daß er in seiner Philosophie dem Christenthum am nächsten gekommen sei. Plato's Lehre schien ihnen daher am meisten dazu geeignet zu sein, für die christliche Speculation verwerthet zu werden. Sie schieden deßwegen aus seiner Doctrin alles aus, was vor dem Lichte der christlichen Wahrheit und der durch dieses erleuchteten Vernunft nicht bestehen konnte; den Wahrheitsgehalt der platonischen Doctrin dagegen eigneten sie sich an und gebrauchten ihn als Mittel zum Aufbau der christlichen Speculation. Das ist „der Platonismus der Kirchenväter". Er steht ganz auf gleicher Linie mit dem spätern „Aristotelismus der Scholastik". — Die Kirchenväter gingen dabei aber noch weiter. Sie glaubten, die antike, namentlich die platonische Philosophie noch in nähere Verbindung mit der Offenbarungslehre bringen zu sollen, indem sie die Ansicht aussprachen, daß die alten Philosophen, unter ihnen Plato, die natürlichen Wahrheiten, die sie lehrten, nicht einmal auf dem Wege des discursiven Denkens allein gefunden, sondern sie aus den heiligen Schriften der Juden, aus Moses und den Propheten, geschöpft hätten. Die heiligen Schriften der Juden seien den antiken Philosophen bekannt gewesen; aus diesen hätten sie die gedachten Wahrheiten entnommen, um sie dann aus der Vernunft zu begründen. Deßhalb hielten die Kirchenväter sich um so mehr dazu berechtigt, jene Wahrheiten für die christliche Speculation zu verwerthen. Interessant ist es, wie schon Justin der Martyrer über diesen Punkt sich ausspricht. In zweifacher Weise gilt ihm der göttliche Logos als Urheber des Wahrheitsgehaltes der griechischen, namentlich der platonischen Philosophie. Für's Erste meint er, daß die griechischen Philosophen bei den Hebräern in die Schule gegangen seien und aus den mosaischen Schriften sowie aus den Schriften der Propheten geschöpft hätten. „Die Lehre von der Willensfreiheit", sagt Justin, „hat Plato aus Moses entnommen, wie er denn auch das ganze Alte Testament gekannt hat; ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von jüdischen Propheten her; von diesen aus sind überall hin Samenkörner der Wahrheit (σπέρματα τῆς ἀληθείας) gedrungen, wenn auch durch ungenaue Auffassung derselben Widerstreit unter den Ansichten entstanden ist." Für's Zweite ist aber nach Justin auch bei den Heiden der göttliche Logos nicht ohne Offenbarung geblieben. „Er hat sich auch bei ihnen geoffenbart als allverbreiteter λόγος σπερματικός sowohl in der Schöpfung, als auch in der menschlichen Vernunft, die ja nur dadurch Vernunft ist, daß sie an der göttlichen Vernunft, an dem göttlichen Logos theilnimmt. Durch diesen Logos oder vielmehr durch diese Theilnahme an dem göttlichen Logos waren die Philosophen des Alterthums in Stand gesetzt, durch ihre natürliche Vernunft die Wahrheit zu erkennen. Was sie also an Wahrheit erkannten, das verdankten sie dem Logos. Wie die heiligen Schriften der Juden das Werk des göttlichen Logos sind, so ist auch die griechische Philosophie, so weit sie Wahrheit enthält, in letzter Instanz auf den Logos zurückzuführen. Allerdings vermochten die alten Weisen die Wahrheit nur nach dem Maße des Antheils, den sie am Logos hatten, zu erkennen; und deßhalb erkannten sie die Wahrheit immer nur theilweise, gleichsam in Bruchstücken, was zur Folge hatte, daß sie vielfach in Widerspruch mit einander geriethen. Die ganze und volle Wahrheit offenbarte erst der fleischgewordene Logos. Aber eben weil der Wahrheitsgehalt der griechischen Philosophie auf denselben göttlichen Logos zurückzuführen ist, der in der Fülle der Zeiten im Fleische erschien, darum ist alles, was die Philosophen des Heidenthums Wahres gelehrt haben, dem Wesen nach christlich und gehört als solches den Christen an, ist ihr Eigenthum. Und eben deßhalb sind sie berechtigt, den Wahrheitsgehalt der griechischen Philosophie für ihre Zwecke, für die christliche Speculation zu verwenden" (Apolog. I u. II). — Ganz in demselben Sinne wie Justin äußert sich auch Clemens von Alexandrien über diesen Punkt.

Das war also der Standpunkt, den die Kirchenväter und die alten christlichen Gelehrten überhaupt

der griechischen Philosophie, zunächst dem Platonismus gegenüber einnahmen. Das war die Art und Weise, wie sie „platonisirten". Von diesem Gesichtspunkte aus hielten sie die griechische Philosophie für die Zwecke der christlichen Speculation sogar für nothwendig. Eben weil die griechische Philosophie, sagt Clemens von Alexandrien, ihrem Wesen nach gleichfalls ein Geschenk des göttlichen Logos war, darum hat sie auch jetzt noch, nachdem der Logos im Fleische erschienen ist und die Fülle der Wahrheit gebracht hat, ihren Werth und ihre Bedeutung und darf keineswegs abgewiesen oder gar auf den Teufel als auf ihren Urheber zurückgeführt werden. Sie ist gleichsam eine Vorschule zur christlichen Gnosis, das unentbehrliche Mittel, zur tiefern Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen. Sie führt nicht per se vom Glauben ab, sie dient vielmehr zur tiefern Begründung des christlichen Glaubens. Sie ist nützlich für die Frömmigkeit und muß vorausgehen, wenn man den Glauben begründen will. Wer ohne Philosophie die christliche Gnosis (die speculative Erkenntniß der christlichen Dogmen) erreichen will, der gleicht dem, der ohne Pflege des Weinstockes Trauben ernten will (Strom. 1, 25). — Also immer nur zum Dienste der christlichen Speculation wird von den alten christlichen Gelehrten die griechische und namentlich die platonische Philosophie herangezogen; nur für diese erscheint sie ihnen als nothwendig. Das Christenthum selbst als eine bloße Entwicklungsform des Platonismus zu betrachten, wäre ihnen ein Greuel gewesen. Das Christenthum führen sie nach seinem vollen Inhalte auf die übernatürliche, göttliche Offenbarung zurück, und nur um eine speculative Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes, so weit diese überhaupt möglich ist, zu gewinnen, ziehen sie jene natürlichen Wahrheiten, welche die alten Philosophen, namentlich Plato, auf dem Wege der Vernunftforschung gefunden haben, herbei. Freilich war diese Anwendung des Platonismus auf die christlichen Dogmen zum Zwecke einer speculativen Erfassung derselben auch nicht ohne Gefahr. Manchen christlichen Gelehrten ward sie zur Klippe, an welcher sie scheiterten. So ist z. B. Origenes infolge der Anwendung dieser Methode in manche und mitunter tief greifende Irrthümer verfallen und hat durch diese seine Irrungen, ohne daß er es wollte, große und andauernde Wirren in der orientalischen Kirche hervorgerufen. Origenes kam in Alexandrien, wo er erzogen wurde, lebte und wirkte, in zu nahe Berührung mit dem Neuplatonismus und ließ sich von den neuplatonischen Ideen mehr als billig beeinflussen. Aber solche Erscheinungen traten doch nur vereinzelt auf; im Ganzen und Großen hat der Einfluß des Platonismus auf die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller nicht schädlich gewirkt; er hat vielmehr die christliche Speculation in den ersten Zeiten des Christenthums mächtig gefördert. Dieß zeigt sich namentlich bei dem hl. Augustinus, der gleichfalls in seinen philosophischen Anschauungen dem Platonismus ergeben war, dessen speculative Weltanschauung aber nicht bloß vollkommen correct ist, sondern durch Tiefe und Großartigkeit derart sich auszeichnet, daß sie Gegenstand der Bewunderung für alle Zeiten sein und bleiben wird. (Vgl. Souverain, Le Platonisme dévoilé, Cologne 1700, übersetzt von Löffler, Züllichau 1792 [dagegen schrieb Baltus, Défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Par. 1711]; Staudenmaier, Die Philosophie des Christenthums I, Gießen 1840; v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1862—1875, 3 Bde.; Stöckl, Gesch. der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891.) [Stöckl.]

Plenarium, Plenarius (sc. liber) bezeichnet bei den Liturgikern sowie in den Schatzverzeichnissen und kirchlichen Statuten des Mittelalters ein Buch, welches Formulare und Texte, die zusammengehören, aber meist in getrennten Fascikeln gebraucht wurden, in Einem Bande vereinigte. So bilden ein Plenarium 1. die vier Evangelien oder die neutestamentlichen Schriften insgesammt, wenn sie in Einem Codex zusammengestellt sind. — Da jedes der einzelnen Bücher, welche zur Celebration der feierlichen Messe erfordert waren, liber Missalis genannt wurde, so war ein Plenarium (Missale plenarium) auch 2. das Lectionar, welches das Epistolar und Evangeliar zugleich umfaßte, sowie 3. der Codex, welcher die auf das Sacramentar, Lectionar und Antiphonar vertheilten Stücke in sich vereinigte. Plenarien dieser letztern Art wurden nothwendige Inventarstücke der einzelnen Kirchen, sobald die Feier der heiligen Messe durch alleinstehende Priester und die Privatmessen allgemein in Uebung kamen. Zaccaria (Bibl. rit. I, Rom. 1776, 50) bemerkt zu dem Verzeichniß solcher Meßbücher: Omnia fere Missalia post XI. aut XII. saeculum scripta plenaria sunt. In der deutschen Volksliteratur hat sich der Buchtitel „Plenarium", und zwar zunächst im obern Deutschland, bis zur Reformation erhalten. Die ältesten gedruckten Plenarien umfassen die Episteln und Evangelien des ganzen Kirchenjahres in deutscher Sprache mit einer „Glosse oder Auslegung"; die jüngeren Ausgaben fügen die Meßformulare für die Sonntage, die höheren Feste und die Festzeit hinzu und schließen in ihrer weitern Entwicklung auch Unterweisungen über den Gottesdienst, Lehrstücke und Exempel für das christliche Leben an. Mit einem Baseler Druck von 1522, „Das new Plenarium oder Ewangely buch", scheint der lateinische Buchtitel erloschen zu sein; an seine Stelle tritt der Name „Ewangeli buch" u. ä., im niederdeutschen Sprachgebiet „Boek der Profecien, Epistolen vnde Evangelien" u. ä., und endlich allgemein der Titel „Postille" (s. d. Art.). (Vgl. J. Alzog, Die deutschen Plenarien [Handpostillen] im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts [Abdruck aus dem Freiburger Diöcesan-Archiv VIII, 255 ff.],

Freiburg 1874; F. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland bis zum Jahre 1520, Köln 1879 [Görresvereinsschrift], 29 ff.) [K. Schrob.]

Plessis d'Argentré, Du, s. Argentré; Plessis-Mornay, Du, s. Du Plessis-Mornay.

Plethon, Georgius Gemistus, ein neuplatonisirender Philosoph und Theologe des 15. Jahrhunderts, war um 1355 zu Constantinopel geboren und kam im J. 1438 mit dem griechischen Kaiser zum Concil von Ferrara und Florenz. Dort stand er an der Spitze der antilateinischen Partei und widersetzte sich der Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche. Unbedingt der platonischen Philosophie ergeben, betrachtete er die lateinischen Theologen, bei welchen er die aristotelische Philosophie heimisch fand, als Barbaren und hielt sich für berufen, die platonische Philosophie auch im Abendlande wieder zu Ehren zu bringen. In Florenz erhielt er von Cosimo de' Medici einen Lehrstuhl der Philosophie, und er bestimmte diesen Fürsten, der sein eifrigster Schüler war, zur Gründung der platonischen Akademie. Später kehrte er in den Peloponnes zurück. Während seines Aufenthaltes in Italien schrieb er ein Buch unter dem Titel De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia, in welchem er die Fehler und Schwächen der aristotelischen Philosophie bloßzulegen und dafür die platonische zu erheben sucht. Er rühmt Plato, daß er Gott als den Schöpfer der Dinge erkannt und anerkannt habe, während Aristoteles ihn als den bloßen Beweger der Welt denke. Er tadelt Aristoteles, daß er die Ewigkeit der Welt festhalte, während Plato ausdrücklich den Anfang derselben lehre; daß er die Vorsehung läugne, auf welche Plato ein so großes Gewicht lege; daß er von der Präexistenz der Seele nichts wisse und über die Unsterblichkeit der letztern sich nur ganz unbestimmt und unsicher ausspreche, u. s. w. Außer dieser Schrift schrieb Plethon ein anderes Buch unter dem Titel Νόμων συγγραφή, in welchem er seine eigenen philosophischen Ansichten niederlegte. Dazu kommen dann noch sein Libellus de fato; ferner Zoroastraeorum et Platonicorum dogmatum compendium; Quatuor virtutum justa explicatio; eine Anzahl Briefe u. s. w. (Eine Sammlung der Werke bietet Migne, PP. gr. CLX, 821 sqq.) — Plethon stellt in neuplatonischer Weise an die Spitze des Alls das „Eine", jenes schlechthin Eine, welches als der höchste Gott zu denken ist, mit dem nichts in Vergleich kommen kann. Von ihm gehen die Ideen oder die Geister aus und bilden nach ihm die zweite Stufe des Seins. Dieß ist das Gebiet der untergeordneten Götter. Nach dem Vorbilde dieser von einer höchsten Idee oder von einem höchsten Geiste beherrschten Idealwelt ist durch diesen höchsten Geist, welcher dem Ur-Einen zunächst steht, die Sinnenwelt geschaffen worden, während zugleich als dritte Stufe des Seins die Welt der Seelen von der Welt der lebendigen Ideen ausgegangen ist. Die Materie, das an sich Unbestimmte, ist auch der letzte Grund alles Mangels und aller Unvollkommenheit, die den geschöpflichen Dingen inhärirt. In allem dagegen, was den Dingen als wahres Sein zukommt, sind sie von ihren höheren Ursachen in der idealen Welt bestimmt. Der Wechsel und die Geschicke des Lebens hängen von der unwandelbaren Entscheidung des Fatums ab, welches jedoch, weil das Gute allein wesenhaft und wirklich aus dem höchsten Urquell, aus Gott, hervorfließt, Jedem nur das Beste zutheilen kann. Es kann nichts Zufälliges in der Welt geben; was wir zufällig nennen, ist nur aus einem Zusammentreffen mehrerer Ursachen zu erklären. Man muß den Menschen frei nennen, weil sein Handeln von der Vernunft ausgeht; unfrei dagegen, weil er in seiner Selbstherrschaft wiederum beherrscht wird und einer „ältern" — göttlichen — Nothwendigkeit dient. — Plethon fand schon in Italien unter seinen Landsleuten, den eingewanderten Griechen, entschiedene Gegner, wozu namentlich Georg von Trapezunt und Theodor von Gaza (s. d. Artt.) gehörten. Einer seiner heftigsten Gegner erwuchs ihm aber in seinem eigenen Vaterlande in der Person des Georgius Scholarius (s. d. Art. Gennadius II.). Als dieser Patriarch von Constantinopel geworden war, bekämpfte er die philosophisch-theologischen Ansichten seines ehemaligen Freundes auf's Aeußerste und ließ dessen Schriften verbrennen. Er warf Plethon vor, daß er mit einem neuen Religionssystem umgehe, durch welches die christliche Religion gestürzt und der heidnische Polytheismus wieder auf den Thron erhoben werden sollte. Plethon vertheidigte sich in einer Schrift gegen Georgius Scholarius mit gleicher Heftigkeit; seine Gesinnungsgenossen secundirten ihm, und so schlug der Streit der beiden Parteien immer weitere Wellen, bis endlich der Cardinal Bessarion (s. d. Art.) vermittelnd eintrat. Daß im Princip die Gegner Plethons im Rechte waren, kann nicht zweifelhaft sein; darum stellten sich auch die lateinischen Theologen zumeist auf ihre Seite. (Vgl. Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, Breslau 1844; Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874 [Geschichte der Philosophie der Renaissance I].) [Stöckl.]

Plotinus, s. Neuplatonismus IX, 196 ff.

Plunket, Oliver, Erzbischof von Armagh und Blutzeuge in den Verfolgungen der katholischen Kirche in England, wurde 1629 zu Loughcrew, Grafschaft Meath, in Irland geboren. Seine erste Bildung empfing er durch seinen Oheim, Bischof Patrick Plunket von Ardagh. In Begleitung des irischen Internuntius Pietro Francesco Scarampi vom Oratorium des hl. Philipp Neri begab er sich 1645 nach Rom, erhielt daselbst Aufnahme im irischen Colleg und vollendete an

der gregorianischen Universität unter den Jesuiten seine Studien. Die getrübten Verhältnisse der Heimat, welche unter Cromwells eiserner Hand seufzte, zwangen ihn zu dauerndem Aufenthalt in Rom, wo er von 1657—1669 an der Propaganda Dogmatik und Apologetik mit Erfolg lehrte und als Consultor der Indexcongregation thätig war. Mit dem Oratorium des hl. Philipp enge verbunden, nahm Plunket den Geist des letztern in sich auf und übte sich in der praktischen Seelsorge, zumal im Dienste der Kranken. Als Vertreter der irischen Bischöfe an der Curie bewirkte er 1668 die Besetzung einer Reihe von Sprengeln. Nach dem 1669 in Paris erfolgten Ableben des Erzbischofs O'Reilly erhielt Plunket durch Clemens IX. seine Berufung auf den Stuhl von Armagh und dann gegen Ende des Jahres 1669 durch den Bischof d'Allamont in Gent die Consecration. Von Löwen, wo er den irischen Jesuiten Archdekin (s. d. Art.) zur Abfassung der nachmals berühmt gewordenen Theologia tripartita ermuntert, gelangte er über England im März 1670 in sein Erzbisthum. Das Wohlwollen Karls II. und die milde Regierung des Vicekönigs Berkley erleichterten dem Primas Anfangs die Verwaltung seines Amtes. Auf der am 17. Juni 1670 von ihm geleiteten Versammlung der irischen Erzbischöfe wurden Decrete wider verschiedene Mißbräuche nebst einer Ergebenheitsadresse an den König erlassen, welche, in der Form zuvorkommend, den Standpunkt des Glaubens treu wahrte. Auf den Provinzialsynoden von 1670 und 1679 ordnete Plunket die Verhältnisse der Erzdiöcese Armagh und verfaßte gegen Erzbischof Talbot von Dublin zum Schutz seiner Primatialrechte das Werk Jus primatiale, or the ancient preeminence of the See of Armagh above all other Archbishops in the Kingdom of Ireland, printed [s. l.] 1672. Infolge der unter dem Vicekönig Grafen Essex 1672 wider die katholische Geistlichkeit erlassenen königlichen Edicte mußte Plunket fliehen und in strohgedeckten Hütten in bitterer Armut sein Leben fristen. In ruhigeren Zeiten wandte er der Entwicklung der irischen Collegien auf dem Festlande seine Fürsorge zu und trat den von Paris ausgehenden Bemühungen zur Ausbreitung des Jansenismus in Irland mit Erfolg entgegen. Auf Grund der Edicte von 1679 wurde der Primas als „übereifriger Papist" durch den Vicekönig Ormond in Dublin eingekerkert, während sittlich verkommene und mit Kirchenstrafen belegte katholische Geistliche eine Anklage auf Hochverrath gegen ihn schmiedeten. Durch den Grafen von Shaftesbury, welchen die Geschichte heute als Erfinder der sog. papistischen Complotte brandmarkt, erlangte der Hauptankläger Mac Moyer, daß Plunket 1680 in Ketten nach London gebracht und trotz aller Bemühungen Innocenz' XI., Leopolds I. und der katholischen Gesandten vor Gericht gestellt wurde. Die an Wahnsinn grenzende Anklage auf Hochverrath wurde von meineidigen Zeugen beschworen, dem Angeklagten dagegen die Vorführung von Schutzzeugen aus Irland verweigert. Die denkwürdigen Reden Plunkets bei Verkündigung des Todesurtheils und vor der Vollstreckung desselben zu Tyburn im westlichen London am 1. Juli (alten Stils) 1681 athmen die Ruhe und Würde eines Blutzeugen. Plunkets Haupt ruht heute zu Drogheda in Irland, während die übrigen Reliquien nach dem Benedictinerkloster Lamspringe, Diöcese Hildesheim, gelangten, von wo die englischen Benedictiner sie mit Erlaubniß der preußischen Regierung 1883 in ihr Kloster Downside übertrugen. Leo XIII. hat durch Decret vom 9. December 1886 Plunket als ehrwürdigen Diener Gottes erklärt und die Einleitung des Prozesses seiner Seligsprechung verfügt. (Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXV [1883], 363 ff.; A. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Irland II, Mainz 1890, 766; III [1891], 777 [mit weiterer Literatur]; John Healy, Hist. of Maynooth College, Dublin 1895.) [Bellesheim.]

Pluralität der Beneficien, s. Cumulation.

Pluviale, s. Cappa.

Plymouthbrüder, s. Darbysten.

Pneumatomachen hießen im 4. Jahrhundert die Anhänger einer aus dem Arianismus entstandenen, „gegen den heiligen Geist kämpfenden" Secte. An ihrer Spitze stand Macedonius, seit 341 Bischof von Constantinopel. Auf der dortigen Synode im J. 360 von den eigentlichen Arianern abgesetzt und weder mit diesen verbunden noch dem nicänischen Glauben rückhaltlos zugethan, zog er zugleich das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn in das Bereich der Untersuchung und erklärte es durch die Behauptung, der heilige Geist sei nicht gleicher Würde mit dem Vater und dem Sohne; er sei vielmehr ihr „Diener", den Engeln ähnlich (Soz. H. E. 4, 27). Damit war das Schibboleth der Pneumatomachen erfunden. Ihre Hauptstütze wurde Bischof Marathonius von Nicomedien, von dem sie auch vielfach Marathonianer wie sonst Macedonianer genannt wurden. Da diese Sectirer sich durch ascetisches Leben vor den Arianern vortheilhaft auszeichneten, so gewannen sie unter den Semiarianern viele Anhänger, namentlich in Constantinopel und den benachbarten Provinzen. Bald jedoch wurde die Irrlehre auf einzelnen Synoden verworfen und von verschiedenen Kirchenvätern bekämpft und widerlegt. Die Synode zu Alexandrien erklärte 362, der heilige Geist „sei derselben Wesenheit und Göttlichkeit wie der Vater und der Sohn, und in der Dreieinigkeit sei nichts Geschöpfliches, nichts Niedereres und Späteres" (Ruf. H. E. 1, 29; Migne, PP. lat. XXI, 499). Eine 374 unter Papst Damasus gehaltene Synode lehrt: „Da nach dem Concil von Nicäa Einige sich vermaßen zu behaupten, der heilige Geist sei durch den Sohn gemacht worden, so belegen wir diejenigen mit dem Banne, welche nicht bekennen, daß er mit dem Vater und dem Sohne einer und

derselben Macht und Wesenheit ist. . . Wer nicht bekennt, daß der heilige Geist im wahren und eigentlichen Sinne vom Vater, wie der Sohn von göttlicher Substanz und wahrer Gott ist, der sei im Banne" (Damas. Ep. 4 ad Paul. Antioch.; Migne, PP. lat. XIII, 558). Gleichfalls erklärte eine große illyrische Synode 375 sich sehr entschieden gegen diese Irrlehre (Theodoret. H. E. 4, 8; Migne, PP. gr. LXXXII, 1138), während in Cappadocien der hl. Basilius in seinem berühmten Werke vom heiligen Geiste dagegen auftrat. Ebenso wurden die Pneumatomachen auf der zweiten allgemeinen Synode (381) verurtheilt. Auf diesem Concil wurde auch das nicänische Symbolum, welches nur die Worte et in Spiritum sanctum enthielt, gegenüber der in Rede stehenden Irrlehre durch den Zusatz erweitert: Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per prophetas. Es galt hier, der Pneumatomachen wegen die Gottheit des heiligen Geistes aufrecht zu halten, und dazu genügte es, den Ausgang aus dem Vater zu betonen, ohne daß das Hervorgehen aus dem Sohne hätte erwähnt werden müssen. Da die Pneumatomachen trotz alledem ihren Irrthum auch ferner zu verbreiten suchten, verbot ihnen Kaiser Theodosius, irgendwo Gottesdienst zu halten oder ihre Lehre zu verkünden, und bedrohte sie überdieß mit schweren bürgerlichen Strafen (Soz. H. E. 7, 12), weniger, wie Sozomenus versichert, weil er diese wirklich vollziehen lassen wollte, als um sie zu schrecken und zur Rückkehr bereitwilliger zu machen. Mit den Arianern verschwanden auch allmälig die Pneumatomachen. [Peters.]

Pölten, St., Stadt und Bisthum in Niederösterreich, Suffraganat von Wien. I. Die Stadt St. Pölten, Oppidum Sampolitanum, Fanum S. Hippolyti, 7 Meilen westlich von Wien, mit 7500 Einwohnern, mehreren Kirchen, darunter dem großen Dom, der viele Gemälde von Altomonte enthält, Diöcesan-Alumnat und theologischer Lehranstalt, Marianischem Institut der Englischen Fräulein, bischöflichem Taubstummeninstitut (1865 eröffnet), Hospital, Siechenhaus u. s. w., wurde erst 1785 Sitz eines Bischofs, und zwar an Stelle des damals aufgehobenen Bisthums Wiener-Neustadt (s. d. Art.). Von dem Territorium dieses Bisthums kam übrigens kein Antheil zu der neu errichteten Diöcese, sondern dieser kleine Sprengel wurde mit der Wiener Erzdiöcese vereinigt. Nur der bischöfliche Sitz und das Domcapitel wurden von Wiener-Neustadt nach St. Pölten transferirt. Kaiser Joseph II. hatte mit dem erwählten Bischof von Passau, Joseph Franz Graf von Auersperg, am 4. Juli 1784 einen Vergleich geschlossen, durch welchen das Hochstift Passau den bischöflichen Rechten in ganz Oesterreich entsagte; Pius VI. erhob dann durch die Bulle Romanus Pontifex vom 28. Januar 1785 einen Theil dieses abgetretenen Territoriums, nämlich die zwei niederösterreichischen Viertel Ober dem Wienerwald und Ober dem Mannhartsberg, zu dem neuen Bisthumssprengel ad S. Hippolytum, mit der Cathedrale B. V. M. assumptae in coelos. Früher stand die Stadt St. Pölten, welche den Namen Trasma oder Traisma ad S. Hippolytum führte und wahrscheinlich identisch ist mit dem Trigesimum der Römer in der Tabula Peutingeriana, in noch engerer als bloßer Diöcesanverbindung mit Passau. St. Pölten war nämlich Eigenthum dieses bischöflichen Stuhles von den Zeiten Karls des Großen an, der nach dem Zeugnisse seines Sohnes Ludwig des Frommen (in einer Bestätigungsurkunde der karolinischen Schenkung) diesen Ort sammt mehreren anderen der Cathedralkirche zu St. Stephan für ewige Zeiten schenkte (vgl. Hansiz, Germ. sac. I, Aug. Vind. 1727, 155). So blieb es bis zum Jahre 1481, in welchem das Passauer Domcapitel die bischöfliche Stadt an den ungarischen König Matthias Corvinus verpfändete. Als König Maximilian I. sie 1490 eroberte, behielt er dieselbe für eine Summe von 22 000 Gulden, welche er dem Hochstifte als aufgelaufene Kriegskosten anrechnete, als Eigenthum. So trat St. Pölten aus dem Landesverbande mit Passau und wurde eine erzherzogliche Stadt. Passau's Bischöfe hatten St. Pölten, als es noch Mittelpunkt ihrer Besitzungen in Oesterreich war, häufig besucht, um weltliche und kirchliche Streitigkeiten persönlich zu schlichten. Auch eine Diöcesansynode ward daselbst 1284 und abermals zehn Jahre später abgehalten (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VI, 230 ff. 278). Die jetzige Cathedrale war bis 1785 die Kirche des ältesten niederösterreichischen Klosters. Als solches galt mit Recht das ehemalige regulirte Chorherrenstift ad S. Hippolytum. Ein Tegernseer Mönch aus dem 11. Jahrhundert verlegt dessen Gründung als Benedictinerklosters in die Regierungszeit des Königs Pipin, also in die Mitte des 8. Jahrhunderts (vgl. übrigens Hansiz l. c. 221 und J. Fraſt, Histor. und topogr. Darstellung von St. Pölten, II. Geschichte des Chorherrenstiftes, Wien 1828, 70). Eine Urkunde aus der Zeit zwischen den Jahren 973 bis 976 beweist, daß das monasterium S. Hippolyti bereits unter Otto II. blühte (bei Hansiz l. c. 220). Wahrscheinlich hat Bischof Walderich von Passau gleich nach der Eroberung der Marca orientalis durch Karl den Großen nach dem Jahre 791 Tegernseer Mönche nach Traisma verpflanzt. Wenn daher in den ältesten Quellen des spätern regulirten Chorherrenstiftes die Bischöfe Benno oder Berengar (1012—1045) und Engelbert (1045—1065) fundatores nostri monasterii genannt werden (Hansiz l. c. 221 sq.; Fraſt II, 75. 76), so wird da die Benennung im weitern Sinne gebraucht. Benno oder Berengar kaufte, wie es scheint, die Güter des verfallenen Benedictinerklosters den Tegernseern ab, führte Chorherren an Stelle der Benedictiner ein und besserte

die ursprüngliche Dotation durch Einverleibung der Pfarrei Böheimkirchen und Schenkung des Ortes Christophen auf. Die St. Pöltener Chorherren waren ursprünglich canonici juxta regulam Chrodegangi. Schon im 11. Jahrhundert waren sie arg verweltlicht; daher trieb Bischof Altmann sie aus und übergab das Stift den neuen regulirten Chorherren, deren erster Abt Engelbert im Jahre 1080 eingesetzt wurde. Es bestand durch 700 Jahre unter 59 Pröpsten und zählte in den beiden letzten Jahrhunderten mehrere gelehrte Mitglieder, wie den ersten Geschichtschreiber des Stiftes, Propst Müller von Prankhaimb, den berühmten österreichischen Geschichtsforscher Raimund Duellius, Maderna, den Auctor einer Historia canoniae Sanhippolytanae u. a. m. Am 16. Juli 1784 wurde das Chorherrenstift aufgehoben, um dem neuen Domstifte Platz zu machen.

II. Mit dem 22. Mai 1785 beginnt die Geschichte des Bisthums St. Pölten. Der letzte Bischof von Wiener-Neustadt war der erste Bischof St. Pöltens. Es war dieß Heinrich Johann von Keerens, früher Lehrer der Teresianischen Ritterakademie, der dem Bisthum bis 1792 vorstand. Als trefflicher Organisator und Urheber milder Stiftungen steht er in seiner Diöcese in gesegnetem Andenken. Ihm folgte 1794 Siegmund, Graf von Hohenwart, Exjesuit, einst Lehrer Kaiser Franz' II. in der Religion und Universalgeschichte, dann Bischof von Triest. Er leitete das Bisthum bis zum Jahre 1803, da er Erzbischof von Wien wurde. Er war nicht bloß ein gelehrter und kluger Kirchenfürst, sondern auch ein eifriger Seelenhirt; er visitirte in der kurzen Zeit seiner bischöflichen Regierung die ganze Diöcese, predigte allenthalben das Wort Gottes und spendete häufig auch die dem Bischofe nicht reservirten Sacramente aus. Von 1803—1806 leitete der Neffe des Bischofs Keerens, Gottfried Grüß von Kreuß, wie jener aus einem belgischen patricischen Hause entsprossen, zuerst als Generalvicar die Diöcese. Nachdem er schon 1805 apostolischer Vicar der k. k. Heere geworden, wurde er unter Belassung dieses Amtes 1806 zum Bischof von St. Pölten ernannt (gest. 1815). Er war ein freundlicher, gütiger, überaus wohlthätiger Herr. Arme fanden an ihm jederzeit einen Vater. Zu Erben seines von seinem Onkel überkommenen, nicht unbedeutenden Vermögens setzte er das Armeninstitut, die Hauptschule, das Seminar und die kranken Priester seines Bisthums ein. Sein Nachfolger war Johann Nepomuk von Dankesreither, 1779 Professor der Dogmatik und Polemik zu Linz, unter Joseph II. Vicerector des Wiener Generalseminars, 1786 Rector des mährischen Generalseminars, bald danach Domherr von Brünn, 1802 Hofrath und Referent in geistlichen Angelegenheiten bei der k. k. Hofkanzlei, 1807 Weihbischof von Wien. Als er 1816 auf das Bisthum St. Pölten befördert wurde, stand er bereits am Abende eines thätigen Lebens, und die Hinfälligkeit eines in steter geistigen Thätigkeit geschwächten Körpers verhinderten eine allseitige bischöfliche Wirksamkeit. Er starb 1823. Ihm folgte Joseph Chrysostomus Paure, der nur zwei Jahre auf dem bischöflichen Stuhle saß (gest. 1826). Er verwaltete zugleich das apostolische Vicariat der k. k. Heere, das ihm 1815, nachdem er nach einander in allen Aemtern der cura militaris mit Auszeichnung gedient, übertragen worden war. Dieser Oberhirt bestimmte einen großen Theil seines Nachlasses dazu, daß einem jeden der alljährlich zu weihenden Priester eine Handbibliothek, alle theologischen Fächer umfassend, verabreicht werde. Sein Nachfolger war von 1827—1834 der gelehrte Burgpfarrer Frint (s. d. Art.), ein Mann, der in seinem bischöflichen Wirken an die seeleneifrigen Prälaten der besten Zeiten der Kirche erinnerte. Auf Frint folgte sein Freund Johann Michael Leonhard (1835—1836), der berühmte praktisch-theologische Schriftsteller, ein Prälat von apostolischer Einfachheit. Bei seinem schwächlichen Körper nöthigte ihn das rauhe Klima St. Pöltens, auf diesen Bischofssitz schon nach einem Jahre zu resigniren und dafür das apostolische Vicariat der k. k. Heere zu übernehmen, auf welches der Bischof von Belgrad und Semendria, Hof- und Burgpfarrer Michael Johann Wagner, verzichtete. Letzterer wurde nun auf den bischöflichen Stuhl zu St. Pölten erhoben. Er war seinen neuen Diöcesanen ein liebevoll väterlicher Oberhirt, voll Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl, einer Anhänglichkeit, die er noch am Ende seines Lebens durch thätige Theilnahme an den wiederaufgenommenen Verhandlungen behufs Abschließung eines Concordats glänzend bewährte (gest. 1842). Zum Erben seines Nachlasses setzte er den Diöcesan-Schullehrerwittwenfonds und die Barmherzigen Schwestern ein. Auch sein Nachfolger, Anton Buchmayr (1843—1851), vorher Weihbischof und Dompropst in Wien, stiftete sich ein schönes Denkmal durch die letztwillige Verfügung, mit der er den kranken Weltpriestern der Diöcese ein Kapital von 20 000 Gulden widmete. Als zehnter Bischof folgte nun Ignatius Feigerle, zuerst Professor der Pastoraltheologie in Olmütz und seit 1829 in Wien, dann 1840 Hof- und Burgpfarrer, der am 2. December 1851 ernannt und am 15. März 1852 bestätigt wurde. Eifer, Frömmigkeit und leutseliges Wesen gewannen ihm die Liebe, Verehrung und Anhänglichkeit seiner Diöcesanen in hohem Grade. Sein Wahlspruch Amor meus crucifixus bewährte sich in seinem Leben und in seinem Tode, der am 27. September 1863 in dem bischöflichen Schlosse Ochsenburg erfolgte. Er war auch als Schriftsteller thätig (vgl. A. Kerschbaumer, Bischof Feigerle. Nach dem Leben geschildert, Wien 1864). Noch größere Verehrung genoß der sehr gelehrte und als Secretär des vaticanischen Concils weltberühmte elfte Bischof Joseph Feßler (s. d. Art.), der am 23. September 1864 ernannt und am 27. Mai 1865 bestätigt wurde; er starb leider schon am 25. April

1872. Der zwölfte Bischof war Matthäus Joseph Binder, geb. 19. August 1822, ernannt 20. November und präconisirt 23. December 1872, consecrirt 9. Februar 1873. Er war 14 Jahre lang Professor der Kirchengeschichte und des canonischen Rechtes an der theologischen Lehranstalt zu St. Pölten, der er als theologischer Schriftsteller wie als tüchtige Lehrkraft zur Zierde gereichte, und wurde dann von seinem Vorgänger in das Domcapitel berufen. Unter ihm fand 1885 das hundertjährige Bisthumsjubiläum statt (28.—30. Juni), bei welchem Anlasse er die Gründung eines Dombauvereins anregte. Von den Jubiläumsschriften verdienen Erwähnung: der Jubiläumskatalog von Dr. Kerschbaumer, worin alle Priester des Säcular- und Regularstandes verzeichnet sind, welche im abgelaufenen Jahrhundert auf Seelsorgstationen oder in sonstigen Stellungen der Diöcese thätig waren; dann die von Director Erdinger besorgte zweite Auflage des „Diöcesan-Necrologium“ von 1785—1885. Zu den Jubiläumsgaben kann man auch rechnen den zum Abschluß gekommenen zweiten Band der „Geschichtlichen Beilagen“ zu den Currenden der Diöcese, der die Geschichte von 27 Pfarreien und 5 Klöstern enthält; ebenso die „Bilder und Erinnerungen aus St. Pölten“ von Professor Fahrengruber, welche sich auf das alte und das neue St. Pölten beziehen. Das schönste Jubiläumsmonument brachte der Spiritual Ransauer zu Stande, der mit Hilfe großmüthiger Wohlthäter ein Haus und eine dem heiligsten Herzen Jesu geweihte Kapelle als Institutum perpetuae adorationis, bezw. als neues Heim des Diöcesan-Paramentenvereins (Salzb. Kirchenbl. 1885, 615) errichtete. Bischof Binder starb 1894; sein Nachfolger wurde Johann Rößler, geb. 1851 zu Schrems, Diöcese St. Pölten, zum Bischof consecrirt am 10. Juni 1894. — Die jährlichen Einkünfte der mensa episcopalis betragen 15 000 fl. C.-M. Das Domcapitel zählt 8 Canoniker, darunter 3 infulirte Dignitäten: Dompropst, Domdechant und Domscholasticus, dann 4 Ehrencanoniker und 5 Domvicare; weiter gibt es eine Realpropstei (Eisgarn) und 2 Titularpropsteien (Ardacker und Zwettl). Im Jahre 1868 wurde auch ein geistliches Diöcesangericht eingesetzt (1 Präses, 5 Räthe, 1 Secretär). Die ganze Diöcese zählt heute 576 956 Katholiken (gegen 535 148 vom Jahre 1868 und 501 874 vom Jahre 1848), daneben 1000 Andersgläubige, meist Protestanten, die ein einziges lutherisches Pfarrsystem, Mitterbach an der Grenze Steiermarks, haben. Die Diöcese ist eingetheilt in 20 Decanate, davon 10 jenseits und 10 diesseits der Donau, mit 387 Pfarreien, 15 Pfarrvicariaten, 18 einfachen Beneficien und 172 Hilfspriesterstellen (Cooperaturen). Der Weltpriester sind es 452, der Ordenspriester 395; im Jahre 1850 waren es noch 497 Welt- und 180 Ordensgeistliche, 1868 aber nur mehr 456 resp. 187, so daß die Ordensgeistlichen sich seither mehr als verdoppelt haben, während die Zahl der Weltgeistlichen bedeutend abnahm. Da jedoch die Ordensgeistlichen vorwiegend in der Seelsorge fungiren, so gleicht sich die Abnahme der Weltgeistlichen hinlänglich aus. Mit dem Priesterseminare, das unter Kaiser Leopold II. von Guttenbrunn, wo es sich in der Passauer Zeit befand, nach St. Pölten verlegt wurde, ist eine theologische Lehranstalt verbunden. Die unzureichende Dotation wurde durch Stiftungen der Bischöfe Keerens, Kreuß, Dankesreither, Paure und andere Wohlthäter zu der Höhe ergänzt, daß nun aus den Seminareinkünften nicht nur die Seminaristen (zwischen 40—50) erhalten werden können, sondern auch die Seminarvorstände, Director und Spiritual, und sogar die an der theologischen Lehranstalt verwendeten sechs theologischen Professoren aus dem Alumnatsfonds ihr Gehalt beziehen. Am Knabenseminar, das Bischof Feßler von Krems nach Seitenstetten verlegte, ist ein Director und Vicedirector angestellt. Von den Regularen haben die Benedictiner vier Stifte: Melk, Göttweig, Seitenstetten und Altenburg, die Cistercienser zwei Abteien: Lilienfeld und Zwettl (monasterium Claraevallense), die regulirten Augustiner-Chorherren ein Stift zu Herzogenburg und die Prämonstratenser eine Canonie zu Geras. Die Stifte Melk und Seitenstetten unterhalten Gymnasien, jenes ein vollständiges, dieses ein Untergymnasium. Auch die zwei Piaristencollegien zu Horn und Krems befassen sich mit dem gelehrten Unterrichte; Krems unterhält ein Ober- und ein Untergymnasium, Horn nur ein Untergymnasium. Außerdem gibt es noch an Männerklöstern: drei der Serviten (Langegg, Schönbüchel, Jentendorf) und je eines der Franciscaner (St. Pölten) und der Kapuziner (Scheibbs); endlich ein Redemptoristencollegium zu Eggenburg. Von den Frauenklöstern sind die ältesten die der Englischen Fräulein zu Krems und St. Pölten, je mit Internat und Externat. Das Haus zu St. Pölten ist das Mutterhaus aller übrigen in der österreichischen Monarchie befindlichen Institute der Englischen Fräulein. Von den vier letzten Bischöfen wurden weiter eingeführt: Barmherzige Schwestern zu Seitenstetten, Zwettl, Horn und Sieghartš; Redemtoristinnen (Töchter des göttlichen Erlösers) zu Gars; Schulschwestern zu St. Pölten, Amstetten, Großpechlarn, Judenau, Loosdorf, Marbach a. D., Persenbeug, Weitra, Waidhofen a. Ybbs, Zwettl, Ybbs; Schwestern vom heiligen Kreuz zu Krems, Brunkirchen, Allentsteig, Eggenburg, Gars, Horn; Töchter der christlichen Liebe zu St. Pölten und Waidhofen a. d. Th.; Töchter des göttlichen Heilandes zu Viehofen bei St. Pölten und in Walpersdorf; Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu zu Scheibbs; Schwestern von der ewigen Anbetung zu St. Pölten. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch Moroni XXXVI, 77 sqq.; Gams, Ser. epp. 302; A. Kerschbaumer, Geschichte des Bisthums St. Pöl-

ten, Wien 1875—1876, 2 Bde.; Personalstand der Geistlichkeit der St. Pöltener Diöcese, 1884.) [(Fr. Werner) Neher.]

Poena sensus, s. Fegfeuer IV, 1293 f. und Hölle VI, 115 ff.

Pönalgesetze (leges poenales) im Allgemeinen sind Gesetze, welche eine Strafbestimmung enthalten. Im engern Sinne aber bilden die Pönalgesetze (leges mere poenales) einen Gegensatz zu den sogen. gemischten Gesetzen (leges mixtae). Letztere verpflichten zunächst und vor Allem zu dem durch sie Vorgeschriebenen im Gewissen, so daß die Uebertretung eine theologische Schuld involvirt. Die leges mere poenales hingegen verpflichten nur disjunctiv, entweder zur Leistung (Unterlassung) einer Handlung oder zur Uebernahme der Strafe; aus der Uebertretung des Gesetzes allein entsteht nur eine juridische Schuld und die Gewissenspflicht, die angedrohte Strafe zu übernehmen (vgl. d. Art. Gesetz V, 537). — 1. Die Frage, ob ein Gesetzgeber Pönalgesetze im engern Sinne erlassen könne, wird von den meisten Theologen bejaht. Wie es nämlich in Sachen, wo das Naturgesetz und das positive göttliche Gesetz Freiheit lassen, von dem Willen des menschlichen Gesetzgebers abhängt, ob er die Untergebenen durch Gesetze binden will oder nicht, so hängt auch das Maß und die Art der Verpflichtung von ihm ab. Er ist nicht genöthigt, stets von dem Vollmaß seiner gesetzgeberischen Macht Gebrauch zu machen. Allerdings entsteht aus jedem seiner Gesetze eine Gewissenspflicht für die Untergebenen; deßhalb sind sogen. leges pure poenales, d. h. solche, welche weder zu einer Handlung oder Unterlassung noch auch zur Uebernahme der Strafe im Gewissen verpflichten würden, undenkbar, da mit dem Begriff des Gesetzes der Begriff der Pflicht (s. d. Art.) unzertrennbar verbunden ist. Dagegen ist es nicht nöthig, daß der menschliche Gesetzgeber in jedem Falle die Beobachtung des Gesetzes unter Sünde fordere, sondern es genügt für den Begriff eines wahren Gesetzes, daß er den Uebertreter zur Uebernahme der gedrohten Strafe verpflichten will. Dabei ist noch besonders in Betracht zu ziehen, daß eine solche Beschränkung gewisser Verpflichtungen auf das möglichst geringe Maß von großem Nutzen für das geistige Wohl einer Communität sein kann; denn wenn es nur Gesetze gäbe, die zur Verrichtung der in ihnen gebotenen Handlung im Gewissen verpflichten, so würde besonders in solchen Communitäten, in denen das Leben durch eine ganze Fülle von Gesetzen bis in's Kleinste geregelt ist (z. B. Ordensgenossenschaften), die Zahl der Sünden fast in's Unendliche vermehrt, während der Zweck, den der Gesetzgeber im Auge hat, in vielen Fällen schon durch eine lex mere poenalis erreicht werden kann.

2. Als bloße Pönalgesetze erscheinen thatsächlich in der kirchlichen Gesetzgebung nur wenige, insbesondere die Regeln und Constitutionen mehrerer Orden (Dominicaner, Jesuiten, Redemtoristen u. a.). Auf dem Gebiete der weltlichen Gesetzgebung wird z. B. von manchen Theologen das Gebot der Entrichtung der sog. indirecten Steuern oder der Zölle als lex mere poenalis betrachtet. Der hl. Alfons führt folgende Beispiele an: Leges oppidorum prohibentes sub poena caesionem lignorum sive herbarum, piscationem, venationem non obligant sub culpa; sic enim habet consuetudo (Theol. mor. 1, 145); Hom. Apost. 10, 217 zählt er auch noch die Civilgesetze, welche das Würfelspiel und ähnliche Spiele verbieten, dazu. Weiterer Beispiele ließe sich noch eine ganze Reihe erwähnen, z. B. die Polizeireglements, welche das Fahren auf einer bestimmten Straßenseite unter Strafe anbefehlen. — Ob im einzelnen Falle ein Gesetz eine lex mere poenalis ist, hängt natürlich ab von dem Willen des Gesetzgebers, der entweder aus dem Wortlaute des Gesetzes oder aus anderen Umständen zu erschließen ist. Als rein pönal müssen deßhalb vor Allem Gesetze betrachtet werden, welche in disjunctiver Form ausdrücklich entweder eine Handlung (Unterlassung) oder Leistung einer Strafe verlangen; dasselbe gilt meistens in den Fällen, wo es unter alleiniger Hervorhebung der Strafe einfach heißt: „Wer das und das thut, bezahlt so und so viel Strafe." In vielen Fällen können anderweitige Aeußerungen des Gesetzgebers zeigen, daß er zu einer Sache an sich nicht im Gewissen verpflichten will; ebenso kann auf Grund einer gesetzmäßigen Gewohnheit bezw. Interpretation ein Gesetz als lex mere poenalis betrachtet werden. Wenigstens theoretisch unanfechtbar ist auch der Satz Pruners (Moraltheologie I, 2. Aufl., Freiburg 1883, 80): „Um zu bestimmen, ob ein Gesetz nur Pönalgesetz sei, ist zu erwägen, ob der Gesetzgeber seinen Zweck vollkommen ohne directe Gewissenspflicht erreichen kann, in welchem Falle er kaum direct obligiren könnte. Kein Gesetzgeber darf die Freiheit mehr beschränken, als es nöthig ist zum Gemeinwohle." Hierdurch wird nämlich Schutz geboten gegen mögliche schrankenlose Willkür des Gesetzgebers im Auferlegen von Gewissensverpflichtungen. Doch ist praktisch in der Anwendung des hier Gesagten Vorsicht zu üben, da der einzelne Untergebene sich sehr leicht täuscht in der Beurtheilung dessen, was der Communität, zumal dem geistigen Wohle derselben, förderlich ist oder nicht.

3. Die Uebernahme der Strafe im Falle der Uebertretung einer lex mere poenalis ist, wie schon oben bemerkt, Gewissenspflicht. Indessen tritt diese Pflicht im Allgemeinen erst dann ein, wenn die legitime Obrigkeit die Leistung der Strafe fordert (das Genauere s. im Art. Gesetz V, 537). (Vgl. die am Schluß des Art. Gesetz citirten Auctoren; dazu noch Elbel, Theol. mor. I, conf. 11, n. 295 sq. [ed. Bierbaum, Paderborn. 1891, I, 112]; Reiffenstuel, Theol. mor. 2, 2, 4, n. 30 sqq.; Laymann, Theol. mor. 1, 4, 15; von strengeren Theologen beispielsweise

Antoine, Theol. mor. universa, Tract. de legibus 8, 1 und Collet, Theol. mor., Tract. de legibus 5, 2, 1; von neueren Moraltheologen entscheidet sich Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 82, gegen die Existenz von reinen Pönalgesetzen.) [Kirschkamp.]

Poenitentes, s. Büßerorden.

Poenitentiae ss. martyrum milites, s. Büßerorden n. 10.

Pönitentialbücher, s. Beichtbücher.

Poenitentiale Romanum, s. Beichtbücher II, 215.

Pönitentiar (poenitentiarius, Bußpriester) nannte man seit dem Ausbruch des Novatianischen Schismas (s. d. Art.) den an bischöflichen Kirchen eigens angestellten Priester, welcher dem Sünder für schwere Sünden nach abgelegter Beicht Dauer und Art der (öffentlichen oder geheimen) Buße vorschrieb, das Betragen der öffentlichen Büßer überwachte und den Zeitpunkt ihrer Zulassung zur Reconciliation angab. Um dem Pönitentiar eine Richtschnur in Beurtheilung der Verbrechen und Auferlegung der Pönitenzen zu geben, entwarfen manche Bischöfe theils auf Anfragen theils für den Gebrauch in den eigenen Diöcesen besondere Bußnormen, aus deren späterer Zusammenstellung und Benutzung die sogen. Beichtbücher (s. d. Art.) entstanden. Nachdem aber im Morgenlande schon durch Nectarius von Constantinopel (s. d. Art. und d. Art. Beichte II, 230) das Institut des öffentlichen Sündenbekenntnisses abgeschafft worden und auch im Abendland seit dem 5. Jahrhundert die alte Bußdisciplin in ihrer Strenge gewichen war, beschränkte sich das Amt des Bußpriesters größtentheils auf die Privatbeicht, und nur wenn die Sünde ein schweres und mit öffentlichem Aergernisse begangenes Verbrechen war, stellte er den Pönitenten am Aschermittwoch dem Bischofe vor und bezeichnete das Vergehen sowie die entsprechende öffentliche Buße. Ebenso mußte der Bußpriester den Pönitenten nach erstandener Bußzeit regelmäßig am Gründonnerstage dem Bischofe zur Reconciliation vorführen, welche noch fortwährend ein bischöfliches Reservat war (Regino Prum., De eccl. discipl. 1, 291 [Migne, PP. lat. CXXXII, 245]; vgl. auch d. Art. Bußdisciplin II, 1573 ff.). Mit der Ausbildung des geistlichen Strafamtes aber ging diese Bestrafung der schweren und öffentlichen Vergehen und Verbrechen regelmäßig an die bischöflichen Synodalgerichte (s. d. Art. Sendgerichte) über, und allmählich zog die Buße überhaupt sich mehr und mehr in das Geheimniß des Beichtstuhles zurück. So war das eigentliche Amt und die ursprüngliche Bedeutung des Bußpriesters längst untergegangen, als im 12. Jahrhundert das Institut der bischöflichen Pönitentiare, jedoch in veränderter Form, wieder in's Leben trat. Als nämlich bei dem um diese Zeit eingerissenen großen Sittenverderbnisse und den wuchernden Häresien die Bischöfe es für heilsam und nothwendig erachteten, sich die Lossprechung auch geheim begangener schweren Verbrechen vorzubehalten, stellten sie besondere Priester an, denen sie eine mehr oder weniger ausgedehnte Vollmacht ertheilten, den Sünder nach reumüthig abgelegter Beicht auch von jenen vorbehaltenen Fällen (s. d. Art. Reservatfälle) zu absolviren, und das vierte lateranische Concil unter Innocenz III. (1215) decretirte (c. 10) allgemein, daß an jeder Metropolitan- und Cathedralkirche geeignete Pönitentiare ernannt werden sollten, welche, wenn der Bischof selbst wegen Kränklichkeit, Abwesenheit oder anderweitigen Amtsobliegenheiten behindert sei, im Auftrage und an Stelle desselben das Bußamt zu verwalten hätten (c. 15, X 1, 31). Einige Facultäten dieser Art, jedoch in viel beschränkterem Maße, erhielten später auch die Decane der Landcapitel und auch wohl andere würdige und erfahrene Pfarrer. Doch erstreckte sich die Vollmacht weder dieser noch des poenitentiarius principalis auf die Lossprechung öffentlicher Sünder ohne specielle Auctorisation des Bischofs. Auch konnte der Pönitentiar sein Amt nicht durch einen Stellvertreter ausüben lassen oder einem Andern subdelegiren (Conc. Constantiens. a. 1463, bei Hartzheim, Conc. Germ. V, 469). Das tridentinische Concil bestätigte nicht nur diese Einrichtung, sondern knüpfte das Amt des Pönitentiars zugleich an eine Domcapitularstelle (Sess. XXIV, c. 8 De ref.), und noch bestimmter thaten dieß die neueren deutschen Concordate, welche ausdrücklich verordnen, daß an jedem Capitel aus der Zahl der Canoniker auch einer als Pönitentiarius aufgestellt werden solle (vgl. Münch, Vollständige Sammlung aller ... Konkordate II, Leipzig 1831, 219. 256. 311). Letzterer hat daher jetzt regelmäßig das Bußamt in Betreff der dem Bischofe vorbehaltenen Fälle auszuüben und zugleich die bei dem päpstlichen Stuhle reservirten casus conscientiae (s. d. Art. Reservatfälle) an die apostolische Pönitentiarie zu berichten. Stellenweise ist das Amt des Pönitentiars mit dem des Generalvicars vereinigt. — Ueber den päpstlichen Pönitentiar und die Pönitentiarie s. d. Art. Curie III, 1254 f. (Vgl. auch Sentis, Die Praebenda theologalis und poenitentialis in den Capiteln, Mainz 1867.) [Permaneder.]

Pönitentiarier, s. Sendgerichte.

Pöschlianer heißen die Anhänger einer schwärmerisch-chiliastischen Secte, welche im Gebiete der heutigen Bezirkshauptmannschaft Vöcklabruck in Oberösterreich zu Anfang des 19. Jahrhunderts entstand und sich weithin ausbreitete. Ihr geistiger Urheber, Thomas Pöschl, war als Kind eines armen Zimmermanns zu Höritz in Böhmen am 2. März 1769 geboren. Er erhielt von seiner Mutter eine sorgfältige religiöse Erziehung und besuchte seit 1782, von Wohlthätern unterstützt, das Gymnasium zu Linz. Mittelmäßig begabt, studirte Pöschl zu Wien und Linz Theologie und wurde am 6. September 1796 zum Priester geweiht. Als Cooperator und Katechet zu Braunau, dann

(1798) als Beneficiat war er in seinem Berufe unablässig thätig und wirkte eifrig zur Linderung der Kriegsnoth. Am 26. August 1806 hatte er den vom französischen Kriegsgerichte zum Tode verurtheilten Buchhändler Palm aus Nürnberg zur Richtstätte zu begleiten, der, obwohl Protestant, gern seinen geistlichen Zuspruch annahm. Dieser schauerliche Act und die von den Franzosen verübten Greuel verbitterten Pöschls Seele. Bei seinem empfindsamen Gemüthe litt er seitdem an Melancholie und Tiefsinn. Die Bekanntschaft mit den Aftermystikern Langenmayer und Boos (s. d. Art.) und die von letzterem ihm zugeführte religiöse Lectüre steigerten seine düstere, schwärmerische Richtung. Eine beobachtete Besessenheit verstimmte ihn tief; er sprach häufig davon und rieth als Gegenmittel Generalbeichten an. Den Kaiser Napoleon betrachtete er als den leibhaftigen Antichrist, den lebendigen Teufel, und die Fürsten des Rheinbundes als seine Helfershelfer. Wegen seiner Lehrmethode zur Rechenschaft gezogen, wurde Pöschl wider Willen durch die Polizeibehörde am 29. October 1812 als Landkaplan in das abgelegene Ampfelwang im Hausruckviertel gebracht. Dieser Gewaltact besiegelte seine düstere Stimmung. Er glaubte sich ungerecht verfolgt und trug nun die größte Erbitterung gegen die geistliche und weltliche Obrigkeit im Herzen. Durch seinen Pfarrer Schlichting wurde er mit dessen verheirateter Schwester, der Krämersfrau Magdalena Sickinger, bekannt, die sich seiner Führung anvertraute, ihn aber als angebliche Visionärin seit 1813 selbst leitete. Pöschl hielt sie für eine erleuchtete, heiligmäßige Seherin, zeichnete ihre Visionen fleißig auf und glaubte ihren Offenbarungen, daß sie und Pöschl die Werkzeuge Gottes zur Bekehrung der Juden seien; ferner, daß die bußfertigen Christen und die bekehrten Juden, welche sie im Geiste in großen Schaaren heranwallfahren sah, künftighin die wahre, jüdisch-katholische Kirche sein würden. Die angeblichen Visionen der Sickinger überschickte Pöschl zur Begutachtung an Professor Sailer in Landshut. Dieser erklärte sie für Täuschungen. Ohne jedoch dieses Urtheil abzuwarten, predigte Pöschl, von der Sickinger aufgefordert, am 23. Januar 1814 Buße als nothwendige Bedingung zur Rettung vor dem bevorstehenden Untergang und berief sich hierfür auf einen eigens von Gott geoffenbarten Auftrag. Der neue Pfarrer, der an Stelle Schlichtings gekommen war und die Rede vom Beichtstuhle aus gehört hatte, verwies ihm die Neuerungen und erstattete hierüber Bericht an den Decan Freinballer in Vöcklabruck. Dieser machte, vom bischöflichen Ordinariat Salzburg dazu beauftragt, vergebens alle Anstrengungen, den neuen Propheten von seiner Schwärmerei zurückzuführen. Pöschl berief sich auf die Heiligkeit seiner Sache und die übernatürliche Erleuchtung der vermeintlichen Visionärin, indem er die Hoffnung aussprach, der Decan werde sich zu seinen Anschauungen bekehren. Nach Verlauf von weiteren sechs Wochen, während deren er in Ampfelwang und den benachbarten Orten Anhänger fand, wurde Pöschl in das Priesterhaus nach Salzburg beschieden (27. März 1814). Allein statt seine fixen Ideen aufzugeben, verbreitete er sie, da ihm der freie Verkehr mit der Außenwelt gestattet war, durch Wort und Schrift weiter. Drei Jahre über pilgerten seine Anhänger von nah und fern zu ihm nach Salzburg, zeichneten seine Reden auf und machten sie als Prophetenworte in Versammlungen und fliegenden Blättern bekannt. Pöschlianische Prediger verkündeten den Anfang des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden, dem die Ankunft des Antichrists vorausgehe; dieser Glaube wurde noch bestärkt, als Napoleon 1815 von der Insel Elba zurückkehrte. Die Pöschlianer trugen tiefe Religiosität zur Schau; sie beteten mit tief gesenktem Haupte, oft auf freiem Felde knieend, fasteten strenge und gingen oft zur heiligen Communion, freilich auch ohne vorhergehende Beichte. Teufelsaustreibungen und Exorcismen fanden statt, aber auch an Ausschweifungen fehlte es nicht. Die Polizei hob mehrfach Versammlungen auf und leitete strenge Untersuchung ein. Bald trat auch in der Secte eine Spaltung ein. Die bayerischen und österreichischen Bauern, die an Pöschls Judenbekehrung kein Wohlgefallen hatten, trennten sich von ihm und nannten sich „Brüder und Schwestern in Sion", während die treu gebliebene Minorität „Kinder des reinen Wortes Gottes" hießen. Erstere verübten in blindem Fanatismus unerklärliche Greuel, hörten auf keine vernünftige Vorstellung der geistlichen und weltlichen Behörden und vergossen sogar Menschenblut. An ihrer Spitze stand der Bauer Haas aus Ottnang. Er betrieb die „Reinigung" von den Sünden anfangs durch Weihwasser, dann durch eine Mixtur von Oel und Pulver, die eingenommen wurde, durch „Peinigung des Fleisches", Untertauchen ins Wasser, Ausprügeln und Herumspringen bis zur Ermattung. Am 30. März 1817 sollte die Ankunft des Herrn zum Gerichte erfolgen. Viele Leute verließen in der Nacht zuvor ihre Wohnungen, verschenkten Hab und Gut und irrten leicht gekleidet ins Freie hinaus. In der Charwoche sollte dem Herrn ein Menschenopfer gebracht werden. Auf Haas' Zureden erklärte sich die zwanzigjährige Anna Maria Hatzinger bereit, zu sterben. Sie wurde grausam getödtet und zerstückelt; die Unmenschen sollen sogar ihr Blut getrunken haben. Auch noch andere Mordthaten fielen vor. Die kaiserliche Regierung schickte deßhalb Militär in die Gegend und machte den Mördern den Proceß; allein sie wurden als unzurechnungsfähig freigesprochen. Pöschl verwarf diese Ausschreitungen als Teufelswerk und erklärte seine Sache als Gotteswerk, hielt aber in der hinterlassenen Selbstbiographie alle Gesichte und Offenbarungen der M. Sickinger aufrecht. Er starb im Priesterkrankenhause zu Wien, wohin er im April 1817 überführt worden war, als Irrsinniger am 15. No-

vember 1837. Die Secte hatte keinen langen Bestand; doch gab es einzelne Anhänger bis in die siebenziger Jahre herab. Auch in Baden, Franken, Hessen und zu Frankfurt a. M. fanden sich Pöschlianer. Das Haupt der letzteren war Bernhard Müller, von dunkler Herkunft, aus Kostheim bei Mainz stammend. Er gab sich als zweiten Johannes Baptista, als Vorläufer Christi bei Gründung des neuen tausendjährigen Reiches aus. In der zweiten Hälfte des Jahres 1816 hielt er sich bei Pöschl in Salzburg auf (Acten des bischöflichen Ordinariats Würzburg, „Pöschlianer", Protokoll vom 4. Februar 1817) und verbreitete nach seiner Rückkehr dessen Ideen zu Schweinberg und Dittwar bei Bischofsheim an der Tauber, auf der Stelzenmühle, Pfarrei Baldersheim, zu Riedenheim und Igersheim, zu Würzburg und Offenbach a. M. und Umgegend. In Würzburg predigte der Augustinerpater Johannes Hoos seit 1808 in ähnlichem Sinne und schloß sich nebst seinem Ordensgenossen P. Augustin Röllinger an Müller an; doch starben beide ausgesöhnt mit der Kirche zu Münnerstadt. Bernhard Müller trieb von 1822—1831 zu Offenbach, wo er reiche Hilfsmittel und hohe Protection fand, sein Unwesen und richtete sich unter dem Namen Johannes Baptista II., Prophet von Jerusalem, Herzog von Proli, häuslich ein, bis Polizeigewalt seinem Treiben ein Ende machte. Im Jahre 1831 wanderte er mit etwa 50 Anhängern aus den genannten Orten nach Louisiana in Amerika aus, wo er sein geträumtes Reich organisirte und Gütergemeinschaft einführte. Seine Anhänger verarmten, kehrten zum Theil zur katholischen Kirche und in die Heimat zurück; andere blieben dort und gaben noch in den letzten Jahrzehnten düstern Bericht an ihre Angehörigen (1871). (Vgl. Würth, Die protestantische Pfarrei Vöcklabruck von ihrer Gründung 1812 bis zu ihrer Auflösung 1825, Marktbreit 1825; P. Fritz, Ketzerlexikon III, 2, Würzb. 1829, 143—149; M. Hiptmair, Gesch. des Bisthums Linz, Linz 1885, 157—162; Derselbe, Thomas Pöschl im Lichte seiner Selbstbiographie [Separatabdruck aus dem Jahrb. der Leo-Gesellschaft 1892], Wien 1893; Th. Wiedemann, Die religiöse Bewegung in Oberösterreich und Salzburg beim Beginne des 19. Jahrhunderts, Innsbruck 1890. Einen Brief J. A. Möhlers an seine Verwandten in Igersheim, worin er vor den chiliastischen Träumereien der Pöschlianer warnt, wird Verf. dieses im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft für 1896/97 mit näheren Angaben veröffentlichen.) [Kihn.]

Poggio Bracciolini, Johannes Franz, ein berühmter, aber sittenloser Humanist, wurde 1380 zu Terranuova (bei Florenz) geboren. Nachdem er bei Giovanni da Ravenna sich gründliche Kenntnisse in der lateinischen Sprache und Literatur erworben hatte, begab er sich nach Rom und trat dort in die Dienste eines Cardinals. Seine Tüchtigkeit verschaffte ihm 1413 das Amt eines päpstlichen Secretärs, welches er 40 Jahre bekleidete. Seinen Herrn, den Papst Johannes XXIII., begleitete er 1414 nach Konstanz zum Concil. Dem dortigen Aufenthalt gehört der Brief an, welchen Poggio als Augenzeuge über die Verurtheilung und Hinrichtung des Hieronymus von Prag an seinen Freund Leonardo von Arezzo schrieb (abgedruckt bei Hefele, Conciliengesch. VII, 280 ff.); in Konstanz hielt er auch dem berühmten Griechen Manuel Chrysoloras, welcher daselbst 1415 starb, eine Leichenrede. Während des Concils machte Poggio Reisen nach den Klosterbibliotheken der Umgegend, in welchen er alte Manuscripte vermuthete; in einer Thurmkammer zu St. Gallen fand er ein fast vollständiges Exemplar der Institut. orat. Quintilians und 4 Bücher der Argonautica des Valerius Flaccus. Auch noch an anderen Orten wurde sein Eifer durch zahlreiche wichtige Funde belohnt. Nach Rom zurückgekehrt, verwandte er einen großen Theil seiner Zeit auf das Studium und die literarische Thätigkeit; er lernte jetzt auch die griechische Sprache. Im J. 1434 siedelte er mit dem päpstlichen Hofe, der infolge einer aufständischen Bewegung Rom verlassen mußte, nach Florenz über. Dort gerieth er mit anderen Humanisten in äußerst heftige Fehden, in denen beiderseits das gröbste Geschütz aufgeführt wurde. Im J. 1453 wurde er zum Kanzler der Republik Florenz ernannt; mit Benutzung der Archive, die unter seiner Aufsicht standen, schrieb er nun eine Geschichte von Florenz, die er kurz vor seinem Tode beendete. Er starb am 30. October 1459. Poggio's Wandel war nichts weniger als fleckenlos, wie dieß sein Liber facetiarum und noch mehr seine unehelichen Kinder bewiesen. Er verließ indeß, 55 Jahre alt, seine Concubine und heiratete ein junges Mädchen aus einer der ersten Familien in Florenz. (Vgl. Shepherd, Life of Poggio, italienisch bearbeitet und vermehrt von T. Tonelli, Florenz 1825, 2 Bde.; Pastor, Geschichte der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 769, wo auch die weitere Literatur angegeben ist.) [Schrödl.]

Poinsot, s. Johannes a S. Thoma.

Poiret, Peter, calvinischer Theolog und mystischer Philosoph, wurde am 15. April 1646 zu Metz geboren. Er begann 1659 im Alter von 13 Jahren zu Metz das Lateinische zu erlernen und übernahm 1661 eine Hauslehrerstelle zu Buchsweiler bei Straßburg. Anfänglich hatte er Bildhauer werden sollen und machte solche Fortschritte in dieser Kunst, daß er später, nach mehr denn 30 Jahren, das Bildniß der längst verstorbenen Bourignon (s. d. Art.) aus der Erinnerung anfertigen konnte. Im J. 1664 wurde er in das Erasmische Collegium zu Basel aufgenommen und erlernte hier neben dem Lateinischen das Griechische, das Hebräische, die Philosophie und die Theologie. Seine stets angegriffene Gesundheit ließ ihn weniger an dem öffentlichen Unterrichte theilnehmen; um so fleißiger beschäftigte er

sich mit Privatstudium. In der Philosophie gewann er große Vorliebe für die cartesischen Schriften. Im April 1668 kam er nach Heidelberg und wurde mit Fabricius befreundet, der ihn auch zum Predigtamte beförderte. Dann heiratete er und erhielt 1672 die Predigerstelle zu Anweiler im Herzogthum Zweibrücken. Hier war es, wo er sich eifrig mit der Lesung mystischer Theologen, Taulers u. A., befaßte, und wo eine lebensgefährliche Krankheit eine tiefe Erschütterung in seinem Innern bewirkte. Die Bekanntschaft mit den Schriften der Antoinette Bourignon brachte ihn in eine völlig excentrische Richtung. Er trennte sich von seiner Gattin, weil er sich zu einem vollkommenern Leben berufen glaubte, verließ sein Amt, zumal der Krieg in der Pfalz es ihm verleidete, und ging nach Holland in der Hoffnung, die Bourignon dort anzutreffen. Er fand sie endlich in Hamburg und blieb bei ihr bis zu ihrem Tod den 20. October 1680. Dann lebte er acht Jahre in Amsterdam und kam 1688 nach Rhynsburg bei Leyden, wo er den Rest seiner Tage zubrachte und den 21. Mai 1719 starb. Von seinen mehr als 30 Schriften betreffen viele bekannte Mystiker seiner und früherer Zeit. Die Schriften der Antoinette Bourignon hat er in 19 Bänden veröffentlicht und außer ihrer Lebensgeschichte eine Apologie derselben vorausgeschickt. Poiret hat auch die Deutsche Theologie (s. d. Art.) und des Thomas von Kempen Nachfolge Christi übersetzt. Ueber seine Philosophie vgl. Erdmann, Versuch einer Geschichte der neuern Philosophie I, 2, Leipzig, Riga und Dorpat, 217 ff.; über seine Theologie Walch, Hist. und Theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ... ausser der Evang.-Luth. Kirche V, Jena 1736, 276 ff. [Floß.]

Poissy, Stephan de, Cardinal, ein angesehener Lehrer des canonischen Rechtes, der häufig nach seinem Beinamen als Parisius angeführt wird, darf mit dem gleichnamigen Stephanus Parisius, der 1314 als Rector der Pariser Universität erscheint, nicht verwechselt werden. De Poissy war im Lyonesischen, nach Anderen zu Vitry-sur-Seine geboren. Er wird im J. 1355 als Kanzler der Universität genannt und wurde 1363 Bischof von Paris. Urban V. ernannte ihn während des Aufenthaltes in Italien am 22. September 1368 zu Montefiascone zum Cardinalpriester vom Titel S. Eusebio, worauf er auf sein Bisthum resignirte. Er wurde 1370 Großpönitentiar, nahm Theil an der Wahl Gregors XI. und starb zu Avignon 16./17. October 1373. (Vgl. Bulaeus, Hist. Universit. Parisiens. IV, Paris. 1668, 991; Baluze, Vitae Paparum Avenionens. I, Paris. 1693, 1029 sq.; Denifle-Chatelain, Chart. univ. Par. II, Paris. 1891, 171. III [1894], 80.) [O. Pfülf S. J.]

Poissy, Religionsgespräch zu, s. Hugenotten VI, 346.

Poitiers, Bisthum, s. Bordeaux II, 1115 ff.

Poix, Ludwig von, O. Cap. im Kloster St-Honoré zu Paris, berühmter Orientalist und Exeget, war 1714 in der Diöcese Amiens geboren. In den classischen Sprachen wohl bewandert, verlegte er sich seit 1742 mit allem Eifer auf das Studium des Hebräischen, Syrischen und Chaldäischen und bereitete zugleich die Herausgabe einer neuen, mustergültigen Polyglotte vor, eine Arbeit, bei der ihn einige seiner Mitbrüder hilfreich unterstützten. Im J. 1744 stellten sich diese gelehrten Kapuziner willig unter die Leitung des ausgezeichneten Orientalisten Wilhelm von Villefroy in Paris und bildeten eine Art asiatischer Akademie, die unter dem Namen Linguistenverein der „Hebraisten-Kapuziner" bekannt geworden ist und „sich die Förderung der Wissenschaft im Interesse der Kirche und des Vaterlandes zur Aufgabe machte". Das Unternehmen stieß auf viele Schwierigkeiten, Anfeindungen und Verdächtigungen, welchen Wilhelm von Villefroy durch 16 Briefe, in denen er die Kapuziner beruhigte und ihr Verhalten regelte, zu begegnen wußte. Nachdem sie die gelehrte Welt mit ihren ersten wissenschaftlichen Arbeiten erfreut hatten, erhielten sie auch die feierliche Bestätigung und schmeichelhafte Anerkennung des römischen Stuhles durch ein Breve Benedicts XIV. vom 9. April 1755 und vier Breven Clemens' XIII. an P. Ludwig und seine Mitarbeiter. Hierdurch ermuntert, entwarf Ludwig von Poix ein Programm (1768), worin er Ziel und Grundsätze des Vereins in sieben Artikeln darlegte: 1. Erweiterung und Verbesserung der englischen Polyglotte, 2. Erforschung aller für die orientalische Kirche interessanten Gebiete, 3. Quellenforschung über die asiatische Völkerkunde und Religionsgeschichte, 4. Heranbildung junger Leute für die fremden Missionen, 5. Bitte an den König um Gutheißung und urkundliche Genehmigung unter dem Namen Société royale des études orientales, 6. Widerlegung der gegen die Gesellschaft erhobenen Einwendungen, 7. Aufstellung von Statuten, nach welchen sich die Mitglieder zu richten haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die im J. 1822 zu Paris gegründete Société asiatique wesentlich auf den Grundsätzen der genannten Kapuzinergesellschaft beruht. Im öffentlichen Leben trat Ludwig von Poix nicht hervor. Er widmete sich in der Einsamkeit der Klosterzelle der Wissenschaft und starb im J. 1782. Seine Ordensgenossen Seraphin von Paris, Hieronymus von Arras u. a. arbeiteten in seinem Geiste weiter und veröffentlichten eine Reihe von Werken. Unter den Publicationen der Kapuziner-Hebraisten sind zu nennen: Principien (Principes discutés) zur Erleichterung des Verständnisses der prophetischen Bücher und besonders der Psalmen mit Rücksicht auf die Originalsprache, Paris 1755—1764, 16 Bde. (darin finden sich Abhandlungen über die Briefe des Abbé Wilhelm von Villefroy, über Gottes Verhältniß zur Kirche seit Beginn der Welt und Antworten der Kapuziner an ihre Gegner; das Werk

ist die Frucht einer mehr als 20jährigen Arbeit). Zwei neue Psalmenübersetzungen (eine lateinische und eine französische) nach dem hebräischen Grundtexte, mit Inhaltsangabe und Bemerkungen unter Darlegung des doppelten Literalsinnes und des moralischen Sinnes, Paris 1762 (sie finden sich in dem erstgenannten Werk und machen zusammen den grundlegenden Theil aus). Der gelehrte Professor der Sorbonne, Abbé Ladvocat (s. d. Art.), belobte die Uebersetzung als edel und vortrefflich, konnte sich aber mit der Inhaltsangabe der Psalmen, den Noten und Erklärungen nicht einverstanden erklären (Jugement et observations sur les traductions des psaumes ... des pères capucins etc., Paris 1763). Hierauf ließen die Kapuziner eine heftige Gegenerklärung (am Ende des XV. Bandes der Principes discutés) erscheinen; auch Andere ergriffen in verschiedenen Zeitschriften Partei für sie. Als specielle Werke sind zu nennen: Ein Essai über das Buch Job (Paris 1768, 2 Bde.), worin sie sich weniger an die Winke ihres Vorstandes, Abbé de Villefroy, hielten; Das Predigerbuch Salomons aus dem Hebräischen in's Lateinische und Französische übersetzt, mit kritischen, moralischen und historischen Noten, Paris 1771; Die Prophetien des Habacuc, wie das Predigerbuch behandelt, Paris 1775, 2 Bde.; Die Prophetien des Jeremias, Paris 1780, 6 Bde. (wohl die beste Leistung der Kapuziner); Die Prophetien des Baruch mit einer Abhandlung über das Gelübde Jephtes, Paris 1788. Die Herausgabe anderer Werke, eines armenisch-lateinisch-italienisch-französischen Lexikons und der in Vorbereitung begriffenen Commentare, wurde durch die französische Revolution vereitelt. Seit 1775 wurde der Widerspruch gegen die Hebraisten-Kapuziner immer größer und allgemeiner. Nicht bloß von auswärts erhoben sich Gegner gegen ihr grammatisches Verfahren und ihre exegetische Methode, sondern im Schoße des Kapuzinerordens selbst fanden sie heftigen Widerstand. Ihre Mitbrüder in anderen Klöstern zogen ihre Subscription zurück und fanden hierbei die Unterstützung ihrer Oberen. Am meisten Anstoß mußte ihr Verfahren erregen, in den prophetischen Büchern (und Psalmen) einen doppelten Literalsinn anzunehmen und nachzuweisen (s. d. Art. Hermeneutik, biblische V, 1853 f.). (Vgl. Biographie univers. XXXIII, 606 s.; Biogr. génér. XL, 585 s.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 317 sq.) [Kihn.]

Pole, 1. Matthäus, s. Poole. — 2. Reginald Pole, Cardinal und Erzbischof von Canterbury, wurde im März 1500 in Staffordshire geboren. Seine Mutter, eine Verwandte der königlichen Familie, stand am Hofe in hohem Ansehen und leitete die Erziehung der nachmaligen Königin Maria der Katholischen (s. d. Art.). Der junge Pole ward bei den sittenstrengen Karthäusern in Sheen gebildet und bezog zwölfjährig die Hochschule von Oxford, wo er unter Latimer Philologie und Philosophie studirte und 1515 das Baccalaureat erlangte. Für seine äußere Lebensstellung sorgte Heinrich VIII. durch Zuwendung von Pfründen. Eine scharf ausgeprägte Liebe für humanistische Studien bewog Pole 1519 zum Besuche der Hochschule von Padua, wozu der König ihm eine jährliche Unterstützung von 300 Pfd. Sterl. bewilligte. Hier studirte er bis 1526 alte Sprachen und Philosophie unter Nicolò Leonico und Christoph de Longueil und trat in innige Beziehungen zu dem Humanisten Pietro Bembo, dem päpstlichen Geheimschreiber Jacopo Sadoleto und dem reformeifrigen Matteo Giberti (s. d. Artt.). Alle diese Männer sind einstimmig im Lobe der umfassenden Gelehrsamkeit und der innigen Religiosität des vornehmen Engländers. Durch den Umgang mit bedeutenden Staatsmännern des naheliegenden Venedig sammelte er sich einen Schatz reicher Erfahrungen und vertiefte seinen Blick in das politische Getriebe. Mit Genehmigung des Königs kehrte Pole 1527 in die Heimat zurück. Das schamlose Treiben des Monarchen wie die Charakterlosigkeit der am Proceß seiner Ehescheidung betheiligten Bischöfe wurden für Pole Veranlassung, den Hof zu meiden und in tiefer Abgeschiedenheit bei den Karthäusern in Sheen das Studium der Theologie zu pflegen. Die Bemühungen des Königs, einen Mann von der Bedeutung Pole's für die Sache der Ehescheidung zu gewinnen, bewogen ihn, sich vorläufig nach Paris zu weiteren Studien zu begeben. Den Auftrag des Königs, an der Pariser Hochschule ein Gutachten für die Ehescheidung zu erwirken, hatte er zwar nicht abgelehnt, aber doch nur vorläufig, als „Stellvertreter", bis zur Ankunft eines Andern übernommen (1529). Nach dem Hinscheiden Wolsey's (30. Mai 1530) ließ der König dem unterdeß wieder nach Sheen heimgekehrten Pole durch den Herzog von Norfolk das Erzbisthum York antragen. Pole lehnte indeß ab, weil er die Erfüllung der damit verknüpften Bedingung, zu Gunsten der königlichen Ehescheidung zu wirken, mit seiner Ueberzeugung für unvereinbar hielt. Die Gründe für dieses Verfahren legte er dem Monarchen in einem würdevollen Briefe dar, welcher bei aller Festigkeit der religiösen Anschauung tiefe Verehrung gegen den Träger der Krone athmete und dessen Zorn entwaffnete. Der Versammlung der Geistlichkeit, welche 1532 den König zum obersten Haupt der Kirche erklärte, soweit Gottes Gesetz es erlaube, wohnte Pole nicht bei. Die betrübende Erkenntniß von der Unnachgiebigkeit des Königs, insbesondere aber der Hang zur Einsamkeit, keineswegs jedoch Feigheit im Kampfe, bewogen Pole 1532, mit königlicher Genehmigung und Zusicherung eines Jahresgehaltes von 400 Ducaten in's Ausland zu reisen. Nach kurzem Aufenthalt in Carpentras, wo er den Bischof Sadolet besuchte, kam Pole nach Padua, ließ sich dort dauernd nieder und suchte im Umgang mit gleichgesinnten

Männern wie im Betrieb der theologischen Wissenschaften Trost und Stärkung. In Venedig las er 1535 unter Leitung des Löwener Professors Johann van Campen den Propheten Isaias (Hipler, Beiträge zur Gesch. des Humanismus, Braunsberg 1890, 47). Die förmliche Lostrennung Englands vom heiligen Stuhle, die Scheidung des Königs von der rechtmäßigen Gemahlin, die Hinrichtung Fishers und More's mußten Pole dem König gänzlich entfremden. Allein unerwiesen ist die von Heinrichs Spionen erhobene Anklage, als habe Pole gegen den König intriguirt, durch den Kaiser sich als Prätendenten aufstellen lassen und den Plan einer Ehe mit der Prinzessin Maria gefaßt. Die wiederholten Aufforderungen des Königs zur Heimkehr nach England beantwortete Pole damit, daß er im October 1536, dem Rufe Pauls III. entsprechend, nach Rom zog, um bei der allgemeinen Regierung der Kirche Verwendung zu erhalten. Seine damalige Geistesrichtung spiegelt sich ab in der Schrift Pro ecclesiasticae unitatis defensione (Romae 1538). Auf Grund der heiligen Schrift und Erblehre erweist sie die Unhaltbarkeit der königlichen Suprematie, beleuchtet den Primat des Papstes, ferner die Ehescheidung des Königs und die Plünderung des Kirchengutes und verlangt vom König Rückkehr zur Einheit der Kirche. Nur im dritten Theile wendet die Schrift in scharfer, aber verdienter Sprache sich wider das persönliche Verhalten des Monarchen. Weit über die Klasse frivoler Schmähschriften sich erhebend, gehört das Buch nach Contarini's Urtheil zu den angesehensten Leistungen der damaligen polemischen Literatur. Nachdem er zu Ende October 1536 in Rom angelangt war, verfaßte Pole im Auftrag der von Paul III. mit der Kirchenverbesserung beauftragten Cardinalscongregation das berühmte Consilium delectorum Cardinalium de ecclesia emendanda. Es behandelt die Leichtfertigkeit in der Zulassung zu den Weihen, den Mangel an Rücksicht auf das Seelenheil bei der Verleihung der Pfründen, Reservationen und Anwartschaften, endlich die Zuweisung von Bisthümern an Cardinäle in Form der Commende. Weiter werden die Auswüchse des kirchlichen Dispenswesens, die Verweltlichung der Klöster und die Verbreitung einer vom Christenthume losgelösten Philosophie an manchen Hochschulen Italiens als Gegenstände dringender Verbesserung bezeichnet. Gleicher Gesinnung mit Pole war namentlich Gianpietro Caraffa, Bischof von Chieti, der auch in der englischen Frage der Ehescheidung den Standpunkt Pole's theilte (Ehses, Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII., Paderborn 1893, 270). Nur durch fortgesetztes Zureden einflußreicher Freunde ließ Pole sich zur Annahme des Purpurs bewegen, zu dem Paul III. im Consistorium vom 22. December 1536 unter Zutheilung der Diaconie S. Nereus und Achilleus ihn berief. Der mit dem Cardinalat verbundene endgültige Eintritt in den Dienst des heiligen Stuhles war für Pole ein Act großer Entsagung, weil Heinrich VIII. durch die Bischöfe Tunstall und Stokesley wie auch durch Pole's Verwandte ihn von der Reise nach Rom abzubringen gesucht hatte. Eine in demselben Sinne an ihn gerichtete Denkschrift beantwortete Pole in der Apologia ad Angliae Parliamentum, welche den Vorwurf des Mangels an Liebe zum Vaterland glänzend widerlegte. Weil man Heinrich VIII. nach der schnellen Unterwerfung des Aufstandes in den nördlichen Grafschaften für bessere Einwirkungen zugänglich hielt, sandte Paul III. am 31. März 1537 Pole als Legaten nach England. In Begleitung Giberti's kam er bloß bis Paris; hier scheiterte seine Sendung an der Hartnäckigkeit der englischen Gesandten und dem Mißtrauen Franz' I., welcher in Pole den Vertreter der kaiserlichen Interessen erblickte. Ueber Cambrai reiste er dann nach Lüttich und fand hier bei Bischof Erhard von der Mark Sicherheit vor dem englischen König, der 50 000 Kronen auf Pole's Kopf gesetzt und ihn mit Spionen umgeben hatte. Der lange Aufenthalt in Lüttich war für Pole eine Zeit des Gebets und des theologischen Studiums, wobei er seiner Umgebung die paulinischen Briefe erklärte. Wie ein Abgott, klagten die englischen Agenten, werde Pole vom Volke verehrt (Zimmermann [s. u.] 149). Im Gefolge Pauls III. erschien Pole 1538 zu Nizza bei der Zusammenkunft zwischen Karl V. und Franz I. Die hier gegen England berathenen Maßnahmen entbehrten ebenso des Erfolges wie die Sendung Pole's zum Kaiser nach Spanien (1539). Nur mit genauer Noth entging Pole bei Girona in Spanien einem Mordanschlag und gelangte nach Carpentras; hier widmete er seine Mußestunden dem Studium der Psalmen und genoß vor den Umtrieben des englischen Gesandten Wyatt Sicherheit. Um diese Zeit verfaßte Pole seine Apologia ad Carolum V. super quatuor libris a se scriptis De Unitate ecclesiae. Unter Entwicklung der einschlagenden Grundsätze des natürlichen und positiv-göttlichen Rechts beleuchtet er darin die von Tag zu Tag steigende Tyrannei des englischen Königs. Dieser beantwortete das Buch damit, daß er Pole's ältern Bruder, Lord Montague, auf nichtige Gründe hin wegen Hochverrathes am 9. December 1538 hinrichten ließ. „Eine unauslöschliche Schmach, eine unentschuldbare Verletzung der ewigen Gesetze der Gerechtigkeit" (Burnet-Pocock, The History of the Reform. of the Church of England I, Oxford 1865, 564) bildete die barbarische Enthauptung der 90jährigen Mutter Pole's, der Gräfin von Salisbury, am 28. Mai 1541, deren Martyrium Leo XIII. durch Aufnahme derselben in die Zahl der Seligen am 9. December 1886 bestätigte. — Pole, eine in sich gekehrte Natur, mit stark ausgeprägtem mystischen Zug, fühlte sich von der vielfach veräußerlichten Behandlung der Theologie und der unzulänglichen Verwaltung des Predigtamtes seiner

Tage nicht befriedigt. Mit den Vertretern der Reformpartei in Italien wünschte er eine schärfere Betonung des Erlösungswerkes und ergab sich demzufolge der Auffassung der Rechtfertigung, welche sein Freund Gasparo Cardinal Contarini auf dem Religionsgespräch zu Regensburg vortrug (Zimmermann [s. u.] 193 ff.). Diese Richtung brachte Pole in Gegensatz zu Cardinal Caraffa und legte damit den Grund zu dem nachmaligen Zerwürfniß zwischen Paul IV. und dem Erzbischof von Canterbury. Als Legat in Viterbo unterhielt er Beziehungen zu vielen Reformfreunden, unter welchen Ochino und Vermiglio durch ihren Abfall von der Kirche bei Strenggesinnten, insbesondere bei den Theatinern, Pole in üblen Ruf brachten. Als Paul III. auf Betreiben Caraffa's zur Unterdrückung der Irrlehre das S. Uffizio in's Leben rief, mißbilligte Pole diese Einrichtung, weil er weniger durch Zwang als durch Gebet und Beispiel auf die Irrenden eingewirkt wissen wollte. Die Verkennung seitens ehemaliger Freunde, welche Pole's Milde als Hinneigung zur Irrlehre deuteten, sowie einen doppelten Mordanschlag seitens Heinrichs VIII. ertrug Pole großmüthig in Gebet und Studium. Nachdem er von Paul III. neben den Cardinälen del Monte und Cervini zum Legaten beim Concil von Trient ernannt war, verfaßte er vor seiner Abreise den Liber de concilio, worin er namentlich die maßgebende Stellung des Papstes gegenüber den Berathungen der Concilsväter wie auch die Schutzpflicht des Kaisers scharf betonte. In seiner Rede vom 22. Januar 1546 forderte Pole die gleichzeitige Behandlung von Dogma und Reform, am 12. Februar sprach er unter großem Beifall über Bibel und Erblehre, in der Generalcongregation vom 13. Juni mißbilligte er den zum Decret über die Erbsünde gemachten Zusatz über die unbefleckte Empfängniß Mariä (Theiner, Acta genuina Conc. Trid. I, Zagrabii 1874, 42. 60. 143—144). Nachdem er die Väter zu sorgfältiger Prüfung der Lehre von der Rechtfertigung aufgefordert, verließ Pole Trient, um in Italien Kräftigung seiner Gesundheit zu suchen. Die Geschichte kann ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß es bei seiner Stellung zu der allgemeinen Lehre der Theologen Pflicht gewesen, gerade bei diesen Verhandlungen bis zu Ende auszuharren. Der Verwahrung des kaiserlichen Gesandten Mendoza wider die Verlegung des Concils von Trient nach Bologna setzte Paul III. eine von Pole verfaßte und im Consistorium verlesene Denkschrift entgegen. Auch ernannte er Pole zum Vorsitzenden der Commission für die Prüfung des Interims. Pole's bedeutendes Ansehen bei der Curie lenkte im Conclave Julius' III. eine große Zahl von Stimmen auf ihn. Seine hohe Meinung indeß von der Bürde des Papstthums, welche er in der während des Conclave ausgearbeiteten Schrift De summo Pontifice zum Ausdruck brachte, bewog ihn, die ihm winkende Tiara abzulehnen. Daß Pole ungeachtet seiner rastlosen Thätigkeit im Dienste des Papstes die Interessen der Heimat nicht vergaß, beweisen die nach dem Tode Heinrichs VIII. (1547) an Eduard VI. und den Geheimen Rath gerichteten prächtigen Schreiben mit ihren weisen Rathschlägen über die Wiederherstellung des alten Glaubens. Nach der Thronbesteigung Maria's (1553—1558) zum Legaten für England bestimmt, sah Pole sich ein Jahr zur Unthätigkeit in den Niederlanden verurtheilt, weil die Königin unter dem Einflusse Karls V. die Ankunft des Legaten, welcher jedenfalls ihre Ehe mit Philipp II. als unheilvoll für England bekämpft hätte, als unzeitgemäß bezeichnete. Nachdem Karl V. endlich sein Mißtrauen gegen Pole abgelegt und dieser weitgehende Facultäten bezüglich der Ueberlassung des Kirchengutes an unrechtmäßige Eigenthümer aus Rom erhalten, zog er am 23. November 1554 in London ein und sprach am 30. November das Reich von den Censuren los. Von jetzt an war Pole unermüdlich thätig in der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse. (Im J. 1895 entdeckte F. A. Gasquet im vaticanischen Archiv die Bulle Praeclara vom 21. Juni 1555 und das Breve Regimini vom 30. October 1555 an Pole, in welchen Paul IV. die anglicanischen Weihen für ungültig erklärte; Tablet 1895, II, 500; Katholik 1895, II, 275.) Die Königin verzichtete auf Zehnten und erste Früchte, die Eigenthümer von Kirchengütern wurden in ihrem Besitz bestätigt und auf einer Synode, welche der am 22. März 1556 zum Erzbischof von Canterbury consecrirte Pole abhielt, wurden Bestimmungen zur Erneuerung der Kirchenzucht, namentlich der Ehelosigkeit der Priester, des Studiums der Bibel sowie der Abhaltung der Predigt erlassen. Auch der Wiederherstellung der Orden wandte Pole seine Fürsorge zu. Ungünstig wirkte auf den Fortgang der Reform der Krieg zwischen Philipp II. und Paul IV. ein. Der Papst suchte die der Freiheit des heiligen Stuhles seitens der spanischen Uebermacht drohende Gefahr abzulenken und berief sämmtliche Legaten aus den spanisch-englischen Gebieten ab. Noch unheilvoller wirkte das Zerwürfniß zwischen Paul IV. und Pole. Während der Papst seinen Neffen Caraffa an den kaiserlichen Hof mit Urkunden der Inquisition zum Beweise der Heterodoxie Pole's sandte und am 20. Juni 1557 den letztern abberief, blieb Pole unter Behauptung seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit in England. Dem an Stelle Pole's zum Cardinal und Legaten ernannten Franciscaner Peto durften auf Befehl der Königin die Zeichen seiner Würde nicht eingehändigt werden. Am 17. November 1558 starb Pole und erhielt im Dom zu Canterbury seine letzte Ruhestatt. In Pole's Geistesleben hielt eine tiefe theologische Gelehrsamkeit der humanistischen Bildung die Wage. Zwar ermangelte sein theologischer Standpunkt manchmal der richtigen Entschiedenheit; aber durch aufrichtige Frömmigkeit, maßvollen Eifer und edle Uneigennützigkeit glänzt er als einer der angesehen-

sten Kirchenfürsten in dem sturmbewegten Zeitalter der Glaubensspaltung. (Vgl. W. F. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, New Series III, London 1869; F. G. Lee, Reginald Pole, London 1888; R. W. Dixon, History of the Church of England from the Abolition of the Roman Jurisdiction IV, London 1891; A. Zimmermann, Cardinal Pole, sein Leben u. s. Schriften, Regensb. 1893; Gairdner, Letters and Papers of the reign of Henry VIII 1539, London 1895.) [Bellesheim.]

Polen, ehemaliges Königreich. Der Name Polen wurde seit dem 10. Jahrhundert Gesammtname für die slavischen Stämme der Vialochrobaten im nachmaligen Kleinpolen und Rothrußland, der Polanen an der mittlern Weichsel und der Masuren um Plocz. Ihr Reich, das in späteren Jahrhunderten ein Bollwerk gegen Russen und Türken bildete, hatte zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Umfang. Ursprünglich umfaßte es nur die Woiwodschaften Posen, Gnesen, Kalisch, Lublin, Rawa, Sjeradz, Podlachien und Plocz. Bald jedoch dehnte es sich auch über Schlesien und Pommern, eine Zeitlang sogar über Böhmen und Mähren aus. Letztere Länder, sowie Schlesien und Pommern, machten sich im 12. und 13. Jahrhundert unabhängig; dafür erwarb Polen 1386 durch Heirat Litauen, dann Livland und Esthland, weiter die Lehensherrschaft über Preußen, Kurland mit Semgallen, über Moldau und Walachei und die Herrschaft über die Mehrzahl der Kosaken. Am größten war seine Ausdehnung und Macht zur Zeit der Jagellonen (1386—1572), während unter der Wahlmonarchie das Reich wieder zerfiel. Das Christenthum fand in demselben wohl erst im Jahre 966 mit der Taufe des Herzogs Miezco oder Mieczyslaw I. (964—992) Eingang. Doch mag schon vorher von Mähren aus, mit welchem Polen in politischer Verbindung stand, die Kunde von dem Evangelium dahin wie nach Schlesien gedrungen sein; über den Zustand vor dem Jahre 965 fehlen genauere Nachrichten. In diesem Jahre hatte Mieczyslaw die Tochter des böhmischen Fürsten Boleslaw I., Dombrowka, geheiratet, und diese christliche Prinzessin soll auch ihn für den christlichen Glauben gewonnen haben. Sicher ist, daß Mieczyslaw 966 durch den böhmischen Priester Bohuwid sich taufen ließ, und daß sein Beispiel bei Hohen und Niedrigen vielfache Nachahmung fand. Obgleich er nun seine Unterthanen zur Abschwörung des Heidenthums nöthigte und ihnen gebot, die Götzenbilder zu zertrümmern und ins Wasser zu werfen, so ging die Christianisirung des Landes doch nur langsam vorwärts. So gering auch die Anforderungen an die neuen Christen im Anfange waren, so fielen sie doch dem im Herzen an den alten Götzen hangenden Volke schwer und führten zu manchen Aufständen. Bis gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts erhielten sich noch die Reste des alten Heidenthums. Um dem Christenthum einen festen Halt zu verleihen, war Mieczyslaw auf die sofortige Einführung einer kirchlichen Organisation bedacht. Nach den ältesten Chronisten Polens soll er gleich nach seiner Taufe zwei Metropolen, Gnesen und Krakau, und sieben Bisthümer, Posen, Smograu (Breslau), Kruswitz (Wloclawek), Plocz, Culm, Lebus und Camin, gegründet und ausgestattet haben; neuere Forschungen haben jedoch unwiderleglich die Unrichtigkeit dieser Nachrichten dargethan (vgl. besonders L. Leporowski, De primis Episcopatibus in Polonia conditis, Herbip. 1874; und Arndt, Die ältesten polnischen Bisthümer, in der Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1890, 44—63). Nur das einzige der Metropole Magdeburg unterstellte Bisthum Posen (s. d. Art.), für das er den eifrigen Priester Jordan weihen ließ (968), gründete Mieczyslaw, und von hier aus sollte der christliche Glaube in allen ihm unterstehenden Gebieten immer weiter verbreitet werden. Mieczyslaws Nachfolger, Boleslaw I. Chrobry, d. i. der Kühne (992—1025), der große Held der Polen, gab strenge Gesetze gegen die Verletzung der kirchlichen Satzungen und nahm den hl. Adalbert von Prag (s. d. Art. I, 196 f.) freudig bei sich auf. Als er von dessen Bruder Gaudentius die Kunde erhalten hatte, daß dieser Heilige, der den Preußen das Evangelium verkünden wollte, nach kurzer Mühe die Palme des Martertyums erlangt, erkaufte er mit schwerem Gelde den Leib desselben und bestattete ihn ehrenvoll zu Gnesen. Zu diesem Grabe pilgerte auch Kaiser Otto III. im Jahre 1000, der bei dieser Gelegenheit nach der irrigen Angabe alter polnischer Geschichtschreiber ihren Herzog zum König erhoben und ihm selbst die Krone auf's Haupt gesetzt haben soll. (Vgl. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, 733.) Bei dieser oder unmittelbar nach dieser Wallfahrt gründete der Herzog im Verein mit dem Kaiser das Erzbisthum Gnesen (s. d. Art. V, 755 f.). Als Suffraganate wurden demselben drei gleichfalls neu gegründete Bisthümer unterstellt, nämlich das für Pommern gegründete Kolberg (Camin, s. d. Art. II, 1770 f.), das für Kleinpolen bestimmte Krakau (s. d. Art. VII, 1028 ff.) und das für Schlesien errichtete Breslau (s. d. Art. II, 1242 ff.). Dazu kamen auch bald noch Plocz und Lebus, während das älteste polnische Bisthum, Posen, noch einige Zeit Suffraganat von Magdeburg blieb. Der Herzog setzte sich in Betreff der neu errichteten Bisthümer mit dem heiligen Stuhl in Verbindung, rief auch Camaldulensermönche herbei und gründete die Benedictinerabtei Tyniec. — Wie sich in Polen die kirchlichen Verhältnisse weiter entwickelten, darüber gibt der Artikel „Gnesen" und für die neuere Zeit auch der Artikel „Dissidenten" hinreichend Aufschluß. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wurde das polnische Reich unter Rußland, Preußen und Oesterreich getheilt. Mit diesem durch innere Zwietracht und äußere Vergewaltigung herbeigeführten

Finis Poloniae endete auch die Kirchengeschichte Polens. Ueber die höchst traurige Geschichte einzelner Theile des frühern Königreiches vgl. die Artt. Mohilew und Warschau. [Neher.]

Polignac, Melchior von, Cardinal und Erzbischof von Auch, geb. am 11. October 1661, verdient eine kurze Erwähnung wegen seiner Stellung in den jansenistischen Streitigkeiten und als Bekämpfer des Unglaubens. Auf seine Thätigkeit als eines französischen Gesandten in Polen und spätern (1712—1713) Bevollmächtigten Ludwigs XIV. bei dem Friedenscongreß von Utrecht kann hier nicht näher eingegangen werden, da sie fast nur politische Bedeutung hat. Am 30. Januar 1713 von Clemens XI. zum Cardinal ernannt, bemühte er sich, den ihm befreundeten Cardinal-Erzbischof Noailles (s. d. Art.) von Paris zur Unterwerfung unter die päpstliche Constitution Unigenitus zu bewegen. Allein an der Hartnäckigkeit und Unehrlichkeit Noailles' scheiterten alle Anstrengungen des eben erst durch Abschluß des Utrechter Friedens so berühmt gewordenen Diplomaten. Später (seit 1724) setzte er als Geschäftsträger Frankreichs zu Rom in Verbindung mit dem von ihm sehr verehrten Papste Benedict XIII. jene Bemühungen fort. Zwar war der Widerruf Noailles', der endlich (1728) erfolgte, nicht das Werk diplomatischer Kunst; dennoch aber war der Glückwunsch, den Ludwig XV. aus diesem Anlaß Polignac aussprach, wohlverdient. Schon zwei Jahre vorher war der Cardinal zum Erzbischof von Auch ernannt worden. Als Apologet erwarb Polignac sich einen großen Namen durch sein lateinisches Lehrgedicht: Anti-Lucretius sive de Deo et natura, worin er den Atheismus vom Standpunkt der cartesianischen Philosophie widerlegte. Dieses Werk war auf 12 Bücher berechnet, von denen der Verfasser 9 vollendet hat; nach dem Tode des Cardinals wurden sie durch dessen Freund, Abbé de Rothelin, herausgegeben (Paris 1745, 2 vols.). Eine von Bougainville 1749 besorgte französische Uebersetzung ist abgedruckt in Migne's Démonstrations évangéliques. Der Cardinal starb zu Paris am 20. November 1741 infolge eines Schlaganfalles. — (Vgl. Faucher, Histoire du Cardinal de Polignac, Paris 1777, 2 vols.; Arm. Jean S. J., Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801, Paris 1891, 65 s.) [Zeck.]

Politus Lancellotus, s. Catharinus.

Polling, ehemaliges Augustiner-Chorherrenstift im Ammerthale zwischen Weilheim und Peißenberg (Diöcese Augsburg), wurde von König Heinrich II. dem Heiligen auf dem Gute Polling gegründet, woselbst schon viel früher ein später zerstörtes Frauenkloster bestanden hatte. Nach ziemlich verlässigen Nachrichten entstand nämlich zu Polling durch die Gründer von Benedictbeuern (s. d. Art.) ein Kloster für Frauen nach der Regel des hl. Benedict (Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 212 sqq.); einer Sage gemäß hätte jedoch erst der Bayernherzog Tassilo (um 780) das Kloster gegründet (Mon. Germ. l. c. XXV, 660), weil an dieser Stelle drei Kreuze wunderbar aufgefunden worden. Eines von diesen (byzantinischen) Kreuzen soll dasjenige sein, welches noch heute dort verehrt wird. Sei dem wie ihm wolle, das Kloster wurde während der Ungarnzüge zerstört, sein Besitz zerrissen und (wahrscheinlich durch Herzog Arnulf) an viele Herren verlehnt. In der Ottonenzeit besaß das „Gut" Polling der Bischof von Augsburg, der daselbst einige Weltpriester unterhielt. Als 1002 die Leiche Otto's III. (s. d. Art.) aus Italien nach Deutschland übergeführt wurde, erwartete sie Herzog Heinrich IV. von Bayern mit einem großen Gefolge von Bischöfen und Edeln auf dem Gute Polling (Mon. Germ. l. c. III, 782; vgl. ib. IV, 684. XIV, 391). Damals scheint der hochherzige Fürst das traurige Geschick dieses Klosters erfahren und den Entschluß gefaßt zu haben, dessen entzogene Güter möglichst einzulösen und die alte Stiftung wieder herzustellen. Als König erwarb er bis 1010 Polling selbst, sowie mehrere andere große Güter, Zehnten und Rechte für seinen Plan und erneuerte durch Urkunde vom 16. April 1010 das Kloster, aber jetzt für regulirte Canoniker (Mon. Boic. X [1768], 37). Das Schutzrecht über das neue Chorherrenstift wird anfänglich wohl der Bischof von Augsburg behalten haben; jedoch 1065 übergab es Heinrich IV. treuer Dienste wegen dem Bischof Altwin von Brixen (Mon. Boic. X, 38). Es blieb bei dieser Kirche bis 1160, da es lehenweise auf Bitten der Chorherren von dem Bischof Hartmann dem bayrischen Herzog Heinrich dem Löwen übertragen wurde als persönliche Pflicht (ib. 41; über die Reichnisse für die Vogtei ist zu vergleichen Mon. Boic. XXXVI, a [1852], 68. 203. 294 und b [1861], 509. 529. 570, wobei zu ersehen, daß aus ursprünglich LXVIII modii durch Schreibversehen LXIII wurde).

Aus der frühesten Zeit werden als Pröpste von Polling aufgeführt Aribo, Harrich, Arnold (1073; Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 1027), Hiltipert. Propst Chuno erhielt 1136 von Innocenz II. eine apostolische Confirmation des erwähnten Stiftungsbriefes (Mon. Boic. X, 39). Unter ihm († 1147) und seinen tüchtigen Nachfolgern Konrad († 1180) und Berchtold († 1212) gewann das Stift auch ansehnlichen Zuwachs an Gütern durch mancherlei Vergabungen (ib. 9—36; Oefele, Rer. boic. Scriptt. II, Aug. Vindel. 1763, 822 sqq.). So konnte es seinen Aufgaben, dem kirchlichen Gottesdienste, der Seelsorge, den Studien und dem Unterrichte, ungestört obliegen. Aus seiner Schule ging damals der berühmte Gerhoh (s. d. Art.) hervor. Für die Studien wurde frühzeitig eine Bibliothek angelegt und allmälig erweitert. Die Seelsorge versahen die Chorherren selbst in den Pfarreien Polling, Deutenhausen, Marnbach, Etting, Hausen, Berg, Oderding, Spatzenhausen,

Wittelshofen, Eberfing, St. Pölten bei Weilheim, Unterpeißenberg, Walleshausen, Forstenried, zuweilen in Apfldorf, Perchting, Pöcking, Aschering, sowie auch im Luitaschthale (Diöcese Brixen) (vgl. Cod. lat. Mon. 1890, 64 sqq.). Es mußte also stets für einen tüchtigen clericalen Nachwuchs gesorgt werden, um allen Anforderungen zu genügen. Die Adeligen der Umgebung wählten auch häufig ihre Begräbnißstätten in Polling und erbauten sich Grabkapellen neben der Stiftskirche. Zu Kriegszeiten litt Polling viel Ungemach, besonders im 14. Jahrhundert. Propst Konrad IV. der Schönborfer (1345—1382) sah sich jedoch in den Stand gesetzt, die Wunden zu heilen, Kirche und Kloster wieder herzustellen und die Oeconomie zu ordnen. Seiner Zeit gehört das Wachstafelbuch an, welches die Gefälle des Klosters in Tirol verzeichnet und von J. Sighart in den Abhandlungen der hist. Kl. der bayerischen Akademie IX [1866], 341 ff. näher beschrieben wurde. Im Jahre 1414 brannte Kloster und Kirche gänzlich ab; Propst Wilhelm Tabertshofer (1404—1423) hatte unsägliche Mühe, den Bau so weit zu fördern, daß 1420 die Kirche wieder eingeweiht werden konnte. Auch die folgenden Pröpste bauten viel, besonders Johann III. (Zinngießer; † 1523), Förderer der Studien und Bibliothek, mit Dr. Eck innigst befreundet. Propst Kilian (Westerrieder; † 1633) baute die Kirche ganz neu mit zwölf Altären und vier Orgeln und ließ sie 1628 einweihen. Durch die wiederholten Einfälle der Schweden kam das Stift an den Rand des Verderbens, besonders 1646; aber die Pröpste Antherus (Alzwanger; ref. 1669), Claudius (Plank; † 1682) und besonders Valerius (Baudrexl [der erste infulirte Propst]; † 1701) scheuten keine Mühe, Sorge und Kosten, um das Stift nach Innen und Außen wieder in den besten Stand zu setzen, die Studien zu heben, jede priesterliche und gelehrte Thätigkeit zu fördern. Zu den bekannteren Gelehrten Pollings aus damaliger Zeit gehört Eusebius Amort (s. d. Art.). Unter dem Propst Albert (Oswald; † 1744) erweiterte sich bei dem hohen Ansehen des Stiftes das Erziehungsinstitut in dem Grade, daß über 100 Jünglinge aus den besten Familien dort zur Wissenschaft und Frömmigkeit herangebildet wurden. Für wissenschaftliche und Unterrichtszwecke ließ der Propst 1735 ein astronomisches, gut eingerichtetes Observatorium herstellen (Parnassus boic., Fortsetzung V, München 1736, 46.) Sein Nachfolger Franciscus (Töpsl; † 1796), persönlich überaus sparsam, einfach und wohlthätig, fand Mittel, Kirche und Gebäude im Geschmacke seiner Zeit umzugestalten, eine prachtvolle Bibliothek zu erbauen und den Bücherschatz wesentlich zu vermehren, sowie andere Sammlungen, Münz- und Naturaliencabinet anzulegen. Alle Besucher staunten über den Werth und die Menge (über 80 000 Bände) von Handschriften und Druckwerken (vgl. Fr. P. Schrank, Bayr. Reise, München 1786, 244; Aretin, Beiträge z. Gesch. u. Liter. I, 5, München 1803, 89 ff.). So konnte es nicht wunder nehmen, daß aus dieser Schule viele gelehrte Männer, Lehrer, Seelsorger und Schriftsteller hervorgingen. Aber der nächste und letzte Propst, Johann Nepomuk (Daisenberger), mußte 1803 zusehen, wie die Feinde der Kirche auch diese ehrwürdige Stätte durch die sogen. Säcularisation dem Ruine preisgaben. Man erzählt, die Aufhebungscommission habe den sumpfigen Weg von Polling nach Weilheim mit Folianten aus der herrlichen Bibliothek gepflastert, um täglich trockenen Fußes der Bierquelle nachgehen zu können. Doch wurden von Polling der Staatssammlung noch 653 Manuscripte, 1394 Incunabeln, 2311 Folianten, 6134 Quartanten, 10 283 Bücher in Octav u. s. f., im Ganzen 20 920 Nummern, einverleibt. Das Klostergut ward wie anderwärts vertheilt und verkauft, die Gebäude wurden theilweise, etliche Kapellen und die bisherige Pfarrkirche ganz niedergerissen, die Klosterkirche zur Pfarrkirche erhoben und die Pfarrei neu organisirt. Die Chorherren traten in Professuren oder Seelsorgestellen über; der letzte Propst starb 1820 als Pfarrer in Walleshausen. — Die letzten Jahre sahen in Polling von Neuem ein klösterliches Leben erblühen. Dem dritten Pfarrer, Geistlichen Rath und Dechant Peter Schmauz, gelang es, von dem dermaligen Besitzer der meisten Klostergebäude einen großen Theil für die Dominicanerinnen von Donauwörth zu erwerben. In den Jahren 1892 und 1893 richteten diese Ordensfrauen die bereits verfallenden Räumlichkeiten für ein weibliches Erziehungsinstitut vollkommen neu und auf's Beste ein und bezogen schon im November 1892 die theilweise fertigen Räume mit 7 Lehrkräften und 18 Zöglingen, deren Zahl bald zunahm. (Vgl. noch Dr. M. J. [Magnus Jocham], Kurzgefaßte Geschichte des ehemaligen Klosters Polling, im Sulzb. Kalender für kathol. Christen 1873, und die ebenda angegebenen Quellen; (Schmidtner,) Ueberblick über die Geschichte des ehem. Klosters Polling u. s. f., Weilheim 1893. Ausführlichere Daten sind in der historischen und statistischen Beschreibung des Bisthums Augsburg von Steichele-Schröder zu erwarten. [Braunmüller O. S. B.]

Pollutio ecclesiae, s. Entweihung n. II.

Polo war der Name einer venetianischen Kaufmannsfamilie, durch welche im 13. Jahrhundert das östliche Asien, namentlich China, in Europa bekannt wurde. Die beiden Brüder Nicolao und Matteo Polo waren 1250 in Handelsgeschäften nach Constantinopel gekommen; von dort zogen sie 1256 erst in die tatarischen Staaten an der Wolga und bald weiter nach Bokhara. Hier blieben sie im Interesse des Handels drei Jahre, während welcher Zeit sie sich mit den Sprachen und den Sitten der Steppenvölker vertraut machten. So ausgerüstet, schlossen die kühnen Speculanten sich an eine Gesandtschaft an, welche der Khan des Landes nach China schickte. Ein ganzes Jahr verstrich über der Reise nach der chinesischen Haupt-

stadt Khanbalik oder Peking. In China war um diese Zeit das Christenthum theils durch die westlich wohnenden Nestorianer, theils durch europäische Ordensleute schon weit verbreitet. Die Regierung lag seit 1260 in den Händen des mongolischen Fürsten Khublaikhan, der in wunderlichem Syncretismus Jesus Christus, Mohammed, Moses und Shakiamuni oder Buddha als vier gleich große Propheten und Fürbitter verehrte. Die Ankunft der abendländischen Fremden erregte seine Aufmerksamkeit; er berief sie an seinen Hof und ließ sich von ihnen über europäische Verhältnisse und Zustände, über die abendländischen Fürsten, über die katholische Kirche und den Papst ausführlich berichten. Infolge davon beschloß er, an den römischen Papst als an den geistigen Beherrscher so vieler seiner Unterthanen eine Gesandtschaft abzuordnen, und ersah dazu die beiden Poli, welche er zur Würde kaiserlicher Botschafter erhob. Er ließ ein Schreiben an den Papst entwerfen und schärfte den beiden Brüdern bei ihrer Abreise noch besonders ein, den Inhalt desselben dem Papst auch mündlich an's Herz zu legen: er möge hundert bewährte Männer nach China senden, welche seine Unterthanen überzeugen könnten, daß das Christenthum besser als die bei ihnen bestehenden Religionen sei. Zugleich gab er ihnen den Auftrag, ihm Oel aus der vor dem heiligen Grab zu Jerusalem brennenden Lampe mitzubringen — ein Beweis, daß er selbst dem Christenthum den Vorzug vor den ihm sonst bekannten religiösen Systemen gab. So verließen Nicolao und Matteo Polo, welche als schlichte Kaufleute nach Peking gekommen waren, das Reich der Mitte als hohe chinesische Würdenträger; eine goldene Platte mit dem Siegel des Großkhans diente ihnen überall hin als Erkennungszeichen und Schutz. Gleichwohl gelangten sie erst nach drei Jahren mühevollen Reisens im J. 1270 nach St. Jean d'Acre und erfuhren hier, daß Papst Clemens IV., an den sie ihre Sendung hatten, schon 1268 gestorben sei. Unter diesen Umständen rieth ihnen der abendländische Prälat Theobald Visconti, der auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem gerade in Ptolemais anwesend war, die Wahl eines neuen Papstes abzuwarten; allein sie zogen vor, zuerst in ihre Heimat Venedig zurückzukehren. Hier sah Nicolao Polo zum ersten Mal seinen 20jährigen Sohn Marco, der ihm einige Monate nach seiner Abreise geboren worden war und der Mutter bei der Geburt das Leben gekostet hatte. Auf diesen machten die Erzählungen des Vaters und des Oheims über ihre Erlebnisse einen solchen Eindruck, daß er die Beiden beschwor, ihn mit auf die Rückreise zu nehmen, und schließlich auch ihre Einwilligung dazu erlangte. Da nun schon so viele Zeit seit der Erledigung des römischen Stuhles verflossen war, ohne daß sich die Aussicht auf eine Neuwahl eröffnet hätte, entschlossen sich die chinesischen Abgesandten, die Rückreise nach Peking anzutreten, und brachen in Begleitung des jungen Marco Polo zuerst nach Jerusalem auf, um sich mit Oel aus der heiligen Lampe zu versehen. In Ptolemais trafen sie wieder mit Theobald Visconti zusammen; derselbe billigte ihren Plan und versah sie mit Briefen an Khublaikhan, worin demselben alle nothwendigen Aufschlüsse über den Mißerfolg der Gesandtschaft gegeben wurden. Eben hatten sie nun ihre Reise wieder angetreten, als ein Eilbote sie einholte und ihnen die Nachricht brachte, Theobald Visconti sei selbst zum Papst erwählt und habe unter dem Namen Gregor X. den Stuhl Petri bestiegen; er lasse sie ungesäumt nach Ptolemais entbieten. Voller Freude kehrten sie um. Der neue Papst empfing sie auf's Liebreichste und Ehrenvollste, versah sie mit allen nöthigen Instructionen und gesellte ihnen vorläufig zwei Dominicaner bei, um dem Großkhan einen Beweis von seinem Entgegenkommen zu geben. Als aber die so vergrößerte Gesandtschaft nach Armenien gekommen war, fand sie das Land in furchtbarer Verwüstung durch den Einfall des syrisch-ägyptischen Sultans Bibars, und dieser Anblick machte auf die beiden Dominicaner, welche ohnehin den Strapazen der Reise nicht gewachsen waren, einen solchen Eindruck, daß sie umkehrten und die für Khublaikhan bestimmten Briefschaften den Poli zur Besorgung übergaben. Die drei Venetianer jedoch setzten ihre Reise fort und langten endlich nach vierthalb Jahren in Peking an. Vom Großkhan wurden sie mit dem lebhaftesten Interesse empfangen. Sowohl die mitgebrachten Briefe als das heilige Oel bereiteten ihm außerordentliche Freude, und er gab Befehl, letzteres mit der größten Ehrfurcht aufzubewahren. Inzwischen aber hatte der junge Marco Polo seine Aufmerksamkeit erregt, und als er erfuhr, wer er sei, nahm er ihn an seinen Hof und wies ihm eine ehrenvolle Stellung an. Jetzt konnte Marco die reichen Talente entwickeln, welche in ihm schlummerten. Mit großem Eifer begann er die Sprachen seiner neuen Heimat zu studiren, und bald hatte er es dazu gebracht, daß er die fünf verbreitetsten derselben geläufig lesen und verstehen konnte. Auch den Sitten und der Lebensweise des Volkes, unter dem er lebte, bequemte er sich so vollständig an, daß er sich von den Eingeborenen nur durch seine überlegenen Geistesgaben unterschied. Khublaikhan, dem die Bedeutsamkeit des jungen Mannes nicht entging, vertraute ihm deßwegen bald eine sehr wichtige Mission nach einem entfernten Landstrich an. Bei seiner Rückkehr befriedigte Marco Polo seinen Herrn nicht bloß durch den Bericht über eine erfolgreich gelöste Aufgabe, sondern wußte ihn auch durch anziehende Mittheilungen über die Gegenden und Völkerstämme, welche er kennen gelernt, auf's Höchste zu fesseln. Die hierbei an den Tag gelegte Beobachtungsgabe erwies sich bald als eine der hervorragendsten Eigenschaften Marco's; damit vereinigte er eine hohe praktische Geschäftstüchtigkeit. Beide nahmen mit den Jahren und der Uebung immer zu, und so ward Marco Polo bald eine der

angesehensten und einflußreichsten Personen am chinesischen Hofe. Nun mußte er den Reichsgeschäften, besonders politischen Gesandtschaften, die besten Jahre seines Lebens widmen. Als höchster kaiserlicher Würdenträger durchzog er alle Provinzen China's innerhalb der Mauern, nur Kuangsi und Kuangtung ausgenommen. Drei Jahre war er Vicekönig einer Provinz und hatte so Gelegenheit, die gesammte Verwaltung sowie die Hilfsquellen des mächtigen Reiches vollständig kennen zu lernen. Seit mehreren Jahren belagerte Khublai eine Stadt im Süden des Reiches, ohne sie einnehmen zu können; Marco Polo ließ Kriegsmaschinen nach europäischer Art bauen und schleuderte damit so gewaltige Steine in die Stadt, daß die Einwohner nach der Zerstörung der ersten Häuser voller Schrecken ihre Thore öffneten.

Inmitten alles dieses äußern Glückes erwachte jedoch nach 17jährigem Aufenthalt in China bei den drei Venetianern die Liebe zur alten Heimat und machte sich bald so fühlbar, daß sie die mühevolle Rückreise nach Europa anzutreten beschlossen. Khublaikhan bemühte sich nach Kräften, ihnen diesen Plan auszureden, ließ sich aber zuletzt durch ihre Bitten besiegen und willigte in ihre Heimkehr. Um ihnen für die Reise allen möglichen Vorschub zu leisten, ernannte er sie sämmtlich zu Botschaftern und händigte jedem von ihnen die Goldtafel mit seinem Siegel ein. Zugleich gab er ihnen Briefe an den Papst und an die Könige von Frankreich und von Spanien mit. Da sie zur See reisen sollten, stellte er ihnen eine Flottille von 14 viermastigen Segelschiffen zur Verfügung, welche sie zunächst nach Ceylon brachte. Abermals dauerte die Reise, theils zu Wasser theils zu Lande, drei und ein halbes Jahr, und nach vielen Gefahren und Abenteuern kamen sie endlich im J. 1295 mit reichen Schätzen wieder in ihrem Vaterlande an, von wo aus die Kunde dessen, was sie erlebt und gesehen, sich bald in alle europäischen Länder verbreitete.

Marco Polo sollte indeß der wohlverdienten Ruhe sich nicht lange erfreuen. Wenige Monate nach seiner Ankunft gerieth Venedig in Krieg mit Genua. Der ehemalige Botschafter des Kaisers von China ward zum Befehlshaber einer Galeere ernannt und war in den vordersten Reihen bei der Seeschlacht von Curzola. Hier ward er schwer verwundet und fiel den Siegern in die Hände. Er mußte vier Jahre lang in Genua internirt bleiben; doch ward diese Gefangenschaft für ihn der Anlaß zu unsterblichem Ruhm. Die unfreiwillige Muße benutzte er nämlich zur Abfassung eines Berichtes über seine Reisen und Erlebnisse. Er ließ sich alle seine Notizen und Aufzeichnungen aus Venedig kommen und dictirte seinen Bericht in dem Dialect seiner Heimat einem Bürger von Pisa, der seine Gefangenschaft theilte. Dieses Werk erregte bei seinem Bekanntwerden ein ebenso großes Aufsehen wie zwei Jahrhunderte später die Entdeckung einer neuen Welt; in der That bedeutete es ja die Aufschließung eines neuen Welttheiles, von dem man bis dahin nur die allerdürftigste Kenntniß hatte. Abschriften, Auszüge und Uebersetzungen wurden in Menge angefertigt, und schon vor Erfindung der Buchdruckerkunst war es in ganz Europa verbreitet. Die ältesten Drucke, meist Uebersetzungen in die lebenden Sprachen, 1496 beginnend, sind bei Brunet III, 1404 ff. verzeichnet. In neuerer Zeit ward der Originaltext, auch als Sprachdenkmal höchst bedeutend, von Pauthier zu Paris 1865 in 2 Bänden herausgegeben. Kritische Ausgaben in italienischer Sprache besorgten Baldelli Boni (Florenz 1827 f., 4 Bde.) und Bartoli (ebd. 1864). Eine deutsche Ausgabe erschien von Bürck (2. Ausg. Leipzig 1855).

Bei ihrem ersten Bekanntwerden erregten diese Memoiren mehr Staunen als Glauben; die fernen Länder, wovon hier erzählt wurde, erschienen in so fabelhaftem Licht, und die Schicksale der drei kühnen Reisenden hatten ein so romanhaftes Gepräge, daß man annahm, Marco Polo sei sich der Unmöglichkeit einer Controle bewußt gewesen. Indessen trat mit dem Fortschritt der geographischen Kenntniß seine Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit in immer helleres Licht, und nachdem China in der Neuzeit der Kenntniß vollkommen erschlossen worden ist, erscheint Marco Polo's Darstellung in allen Stücken zutreffend und beglaubigt. Besonders schwer wiegt hierbei das Zeugniß des Lazaristenpaters Huc, der dieselben Gefahren wie Marco Polo zu bestehen hatte und in 18jährigem Aufenthalt Land und Leute von Ostasien kennen lernen konnte. Freilich verräth sich überall bei Marco Polo der venetianische Kaufmann, der seinen Landsleuten neue Handelswege und Bezugsquellen eröffnen will. Sein Hauptaugenmerk richtet er daher auch auf genaue Beschreibung China's, des damaligen Cathay, in politischer und mercantiler Hinsicht. Bei allem Interesse, welches diese Beschreibung auch heute noch erregt, muß man doch bedauern, daß Marco Polo keine genaueren Mittheilungen über den Stand des Christenthums in China gemacht hat, zu denen er doch in erster Linie befähigt war. Nur gelegentlich streift er christliche Verhältnisse; so, wenn er bei Beschreibung der wichtigeren chinesischen Städte angibt, wie viel christliche Kirchen darin seien. In Hangtscheu-fu gab es eine, in Tsching-kian-fu drei zu seiner Zeit; dieß erfahren wir nur als beiläufige Notiz von ihm. Muß man daher auch zugestehen, daß sein Reisebericht der Kirchengeschichte keine directe Förderung gewährt, so kann man doch nicht verkennen, daß derselbe der Kirche damals große Dienste leistete, insofern er den im Abendland erwachten Missionsbestrebungen mächtigen Vorschub leistete und namentlich Franciscanern und Dominicanern den Weg zu einer segensreichen Wirksamkeit anwies. Marco Polo starb in seiner Vaterstadt Venedig im J. 1323. (Vgl. Zurla, Di Marco Polo e degli altri viaggiatori veneziani più illustri, Venezia 1818, 2 Part.; Tiraboschi IV, 1, 5, 2 [ed. Ven. 1823, VII,

118]; Huc, Le christianisme en Chine etc., Paris 1857, I, 367; Bianconi, Degli scritti di Marco Polo, Bologna 1862; Schumann, Marco Polo (Samml. gemeinverst. wissensch. Vorträge), Berlin 1885; Schaller, Marco Polo und die Texte seiner Reisen, Progr. der Studienanstalt zu Burghausen 1890.) [Kaulen.]

Polonus, Martin, s. Martin von Troppau.

Polus, 1. Matthäus, s. Poole; 2. Reginald, s. Pole.

Polychronius, Bischof von Apamea in Syrien zu Beginn des 5. Jahrhunderts, zählt zu den hervorragendsten Vertretern der antiochenischen Exegetenschule. Sein Lebenslauf ist in tiefes Dunkel gehüllt. Aus einer gelegentlichen Notiz bei Theodoret (H. E. 5, 39) ergibt sich, daß Polychronius ein Bruder Theodors von Mopsuestia war, daß er noch um 428 den Hirtenstab der Kirche von Apamea führte, und daß er sich auszeichnete durch Anmuth der Rede und durch Tugendglanz des Lebens. Diese Notiz ist die einzige Nachricht über Polychronius' Lebensumstände aus dem ganzen Alterthume. Die ausführlichen Mittheilungen Theodorets über einen Einsiedler Polychronius (Relig. Hist. c. 24; Migne, PP. gr. LXXXII, 1457—1464) sind mit Unrecht auf den Bischof von Apamea bezogen worden. Auch die Nachrichten über die schriftstellerische Thätigkeit des letztern fließen äußerst spärlich. Seine, wie es scheint, immerhin zahlreichen Commentare zu Büchern des Alten Testamentes müssen gleichfalls schon bald der Vergessenheit anheimgefallen sein. Im Unterschiede von seinem Bruder Theodor ist Polychronius nicht in die nestorianischen Streitigkeiten verwickelt worden, und je mehr Theodor das Interesse und die Aufmerksamkeit der Folgezeit auf sich zog, um so mehr ist Polychronius in den Hintergrund getreten. Uns sind nur noch dürftige Reste seiner Schriften erhalten geblieben, und bisher sind nur aus Catenen Bruchstücke unter seinem Namen veröffentlicht worden, insbesondere zum Buche Job und zu den Propheten Ezechiel und Daniel. Scholien zum Buche Job unter Polychronius' Namen finden sich in der griechischen Catene über dieses Buch, welche in lateinischer Uebersetzung von P. Comitolus (Lyon 1586, Venedig 1587), im Urtexte von P. Junius (London 1637) herausgegeben worden und nach Junius bei Migne l. c. XCIII, 13—470 abgedruckt ist (vgl. d. Art. Olympiodorus, Diacon). Der zweiten Ausgabe der lateinischen Uebersetzung (Venedig 1587) sind überdieß aus einer andern, nahe verwandten griechischen Catene über das Buch Job auch zwei zusammenhängende, Polychronius zugeeignete Stücke (in lateinischer Uebersetzung) beigegeben: der Prolog eines Commentars zum Buche Job (p. 35—37) und ein kleineres Fragment über „die Ursachen der Dunkelheit der heiligen Schrift", welches zehn Gründe für die Schwierigkeit der alexandrinischen Version des Alten Testamentes aufführt, und welches nach Angabe des anonymen Compilators aus dem Commentare des Bischofs von Apamea zum Buche Job geschöpft ist (p. 37—38). Den griechischen Text des Prologes zum Buche Job hat D. O. Wahrendorf (Meditationes de resurrectione, speciatim Jobi, Gotting. 1738, 124) an's Licht gezogen; den griechischen Text des Fragmentes über die Dunkelheit der heiligen Schrift hat Photius in seine Quästionen an Amphilochius aufgenommen (qu. 152; Migne l. c. CI, 815—816). Cardinal Mai veröffentlichte aus einer großen Catene über die prophetischen Bücher des Alten Testamentes sämmtliche mit Polychronius' Namen versehene Scholien zum Buche Daniel (Scriptt. vet. nova coll. I, 2, Romae 1825, 105—160; in der zweiten Ausgabe dieses Bandes [Romae 1825 et 1831] pars 3, 1—27 ist die lateinische Uebersetzung weggelassen und auch die überwiegende Mehrzahl der erklärenden Anmerkungen gestrichen worden) und zum Buche Ezechiel (Nova Patr. Bibl. VII, 2, Romae 1854, 92—127). Diese beiden Editionen Mai's sind bei Migne l. c. CLXII abgedruckt. Andere exegetische Schriften und Fragmente gehören einem viel jüngern Träger (oder auch mehreren jüngeren Trägern) des Namens Polychronius an. Insbesondere gilt dieß von der durch J. Meursius (Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum canticorum expositiones graece, Lugd. Bat. 1617, 77—112) herausgegebenen „Erklärung des Liedes der Lieder von Verschiedenen (διαφόρων), zusammengestellt (συναχθεῖσα) von Polychronius, dem Diacon". Nach Ausweis der genannten Bruchstücke ächter Schriften hat Polychronius Anspruch auf den Namen eines der größten Exegeten, welche Antiochien und das griechische Alterthum überhaupt hervorgebracht hat. Es ist ihm in ausnehmend hohem Grade die Fähigkeit eigen, sich ganz und gar in den vorliegenden Text zu versenken, mit feinem Tacte und inniger Theilnahme die jedesmalige Situation sich auszumalen und dem Zusammenhange abzulauschen, was der Wortlaut kaum errathen läßt. Dabei vertritt er die historisch-grammatische Interpretationsmethode, indem er sich ganz und voll zu den Grundsätzen der antiochenischen Schule (s. d. Art.) bekennt und die allegorisirende Auslegungsweise, deren Hauptvertreter (ἡγεμών) Origenes gewesen, gelegentlich recht scharf verurtheilt (zu Ez. 28, 2). Von einer gewissen Einseitigkeit in Geltendmachung seines Standpunktes läßt er sich namentlich insofern nicht freisprechen, als er wiederholt dem prophetischen Fernblicke gleichsam Schranken setzt und Prophetien, welche auf eine fernere Zukunft lauten, historisch näher liegenden, aber sachlich nicht genügenden Personen oder Begebenheiten anzupassen sucht. Begegnet er sich hierin mit seinem Bruder Theodor, so hat er sich von anderen Willkürlichkeiten des letztern durchaus fern gehalten. Die von Theodor bestrittene canonische Dignität des Buches Job hat Polychronius mit Nachdruck ver-

theidigt. Ueber seine sonstigen dogmatischen Anschauungen, seine Christologie namentlich und seine Gnadenlehre, gewähren die erhaltenen Fragmente nur sehr mangelhaften Aufschluß. Die allerdings nahe liegende Vermuthung nestorianisirender Denkweise findet in denselben keine Stütze. (Vgl. O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Freiburg i. Br. 1879.) [Bardenhewer.]

Polyglotte nennt man im Allgemeinen ein Buch, in welchem ein und derselbe Text fortlaufend neben einander in verschiedenen Sprachen gedruckt ist. Solche Bücher werden in neuerer Zeit besonders zum Zwecke der Sprachvergleichung herausgegeben; vor Allem dient dazu das Vaterunser und die Parabel vom verlorenen Sohn (Luc. 15, 11—32). Der Prinz L. Lucian Bonaparte veröffentlichte 1857 zu London die Parabel vom Sämann (Matth. 13, 3 ff.) in 72 europäischen Sprachen und Mundarten; die britische und auswärtige Bibelgesellschaft gab als Specimen ihrer Thätigkeit den Vers Joh. 3, 16 in 194 verschiedenen Sprachen heraus. — In engerem Sinne versteht man unter Polyglotten solche Bibelausgaben, in welchen die heilige Schrift im Urtext neben den wichtigeren alten Uebersetzungen erscheint, so daß auf Einer Seite immer der nämliche Abschnitt wenigstens in drei verschiedenen Gestalten erscheint. Den Anfang zu solchen der Kritik und der Exegese gleich dienlichen Ausgaben machte der große Cardinal Ximenes (s. d. Art.), indem er 1514—1517 in 6 Foliobänden zu Alcalà auf seine Kosten eine Bibelausgabe veröffentlichte, welche nach dem lateinischen Namen dieser Stadt (Complutum) gewöhnlich die complutensische heißt. Sie umfaßt die ganze griechische Bibel, das Neue Testament einbegriffen, die gesammte Vulgata, das hebräische Alte Testament und für den Pentateuch auch das Targum des Onkelos, sämmtliche hebräische, chaldäische und griechische Texte auch mit eigener lateinischer Uebersetzung versehen; dazu mancherlei philologische Hilfsmittel, namentlich ein hebräisches und chaldäisches Lexikon. Obwohl schon im J. 1517 vollendet, durfte sie doch nach dem Willen des Papstes Leo X. erst 1520, drei Jahre nach Ximenes' Tode, veröffentlicht werden (vgl. d. Art. Bibelausgaben II, 598 f.). Das nämliche Mittel, der heiligen Wissenschaft zu dienen, griff später König Philipp II. auf, indem er 1569 ff. bei Plantinus zu Antwerpen in 8 Foliobänden eine erweiterte, die sog. Antwerpener Polyglotte drucken ließ unter dem Titel Biblia Sacra, Hebraice, Chaldaice, Graece et Latine, Philippi II. Regis catholici pietate et studio ad sacrosanctae ecclesiae usum. Das Neue Testament erscheint hier auch nach der Peschittho, und jeder einzelne Text hat wieder seine besondere lateinische Uebersetzung (vgl. ob. II, 607). Nach diesen beiden hochherzigen Unternehmen bemächtigte sich die kaufmännische Speculation der Sache. Auf Kosten eines Pariser Capitalisten Michael le Jay ging aus der Officin des Buchdruckers Anton Vitré seit 1628 in 10 ungeheuren Foliobänden ein prachtvoll gedrucktes Bibelwerk hervor, welches außer dem Inhalt der früheren Polyglotten noch die beiden samaritanischen Texte des Pentateuchs, die chaldäischen Targumim zu allen Büchern, die Peschittho der protocanonischen Bücher und eine arabische Uebersetzung zum ganzen Alten Testament, Alles mit lateinischer Uebersetzung, enthält. Der Name Polyglotte paßt hier nicht ganz, insofern die parallelen Texte zum großen Theil auf verschiedene Bände vertheilt sind und die Vergleichung durch das schwer zu handhabende Format erschwert wird. Diesen Uebelstand vermeidet vollständig das vierte Unternehmen dieser Art, nämlich die sog. Londoner Polyglotte (1657 ff.), welche, weil von dem gelehrten Anglicanerbischof Brian Walton besorgt, auch die Walton'sche Polyglotte genannt wird. In dieser ist der Inhalt der Pariser Polyglotte noch um die syrische Uebersetzung von drei deuterocanonischen Büchern, um die äthiopische Uebersetzung des Psalters und des Hohen Liedes und um eine persische Uebersetzung des Pentateuchs und der Evangelien vermehrt und ein großer philologischer Apparat beigegeben. Dabei sind alle Texte mit eigener lateinischer Uebersetzung versehen, und das Ganze ist so geschickt vertheilt, daß z. B. S. 2 u. 3 des ersten Bandes Gen. 1, 1—14 in nicht weniger als 13 Feldern oder Abtheilungen enthält. Zu den 6 Bänden, welche die Einleitung und die Texte füllen, kommt als siebenter ein Lexikon für sieben morgenländische Sprachen, das sogen. Lexicon heptaglotton des englischen Gelehrten Le Castle (Castelli). Neben diesen großen Denkmalen gelehrten Fleißes braucht eine Anzahl kleinerer Polyglotten (die Heidelberger 1586, 2. Ausg. 1599; die Wolder'sche, Hamburg 1596; die von Elias Hutter, Nürnberg 1599; die von Christ. Reineccius, Leipz. 1713—1750) deßwegen nicht berücksichtigt zu werden, weil in diesen der Polyglotten-Begriff durch Aufnahme deutscher und französischer Uebersetzungen hergestellt ist und die alten Texte einfach aus den großen oben genannten Werken abgedruckt sind. „Polyglottenbibel zum praktischen Handgebrauch" nennt sich in neuester Zeit eine brauchbare Zusammenstellung des hebräischen und griechischen Bibeltextes mit der Vulgata und der lutherischen Uebertragung, welche seit 1845 zu Bielefeld in mehreren Ausgaben (zuletzt stereotypirt) von den protestantischen Gelehrten Stier und Theile herausgegeben worden ist. In dieser letzten Ausgabe ist für kritische Zwecke durch reichhaltige Variantensammlungen gesorgt. — Die Herausgeber der oben genannten vier großen Polyglotten verfügten über ein großes handschriftliches Material und behaupten selbst, mit großer kritischer Sorgfalt zu Werke gegangen zu sein, obwohl ihnen dieß vielfach bestritten wird. Immerhin besitzen die Texte der complutensischen Polyglotte wegen des Alters und der Vorzüglichkeit der benutzten, seitdem zum

Theil untergegangenen Handschriften den Werth selbständiger Recensionen. (Vgl. Le Long, Bibliotheca sacra, ed. Masch, Halae 1778, I, 331 sqq.) [Kaulen.]

Polykarp von Smyrna, der hl., Apostelschüler und Martyrer, ist gleich den anderen apostolischen Vätern in seinen Lebensverhältnissen nicht näher bekannt. Die den Namen des Pionius tragende, wohl dem 4. Jahrhundert angehörige Lebensbeschreibung (in einer Pariser Handschrift, abgedruckt bei Funk, Patres apost. II, 315 ad 357) steht gerade in den entscheidenden Punkten so sehr mit den älteren und glaubwürdigeren Nachrichten in Widerspruch, daß auch ihre weiteren Angaben mit Mißtrauen aufzunehmen sind. Immerhin aber hat man über Polykarp mehr Nachrichten als über die übrigen apostolischen Väter; wir verdanken diese Notizen theils seinem Schüler Irenäus, theils seinem Martyrium oder dem Berichte, den die Gemeinde von Smyrna der Gemeinde von Philomelium über seinen Tod erstattete. Nach dieser Schrift (9, 3) erklärte er am Ende seines Lebens, er diene 86 Jahre Christus, ohne daß ihm derselbe ein Leid zugefügt habe. Die Worte bezeichnen zunächst sein christliches Leben oder sein Leben nach der Taufe. Sie können aber auch, wenn er von christlichen Eltern abstammte oder schon von Kindheit an mit Christen in Verbindung stand, zugleich von seinem physischen Leben verstanden werden. Er erreichte demgemäß ein Alter von 86 oder noch mehr Jahren, von 100 und darüber, je nach dem Alter, das er bei seinem Eintritt in das Christenthum hatte. Seine Geburt fällt, da sein Tod im J. 155 erfolgte, in dem einen Fall auf das Jahr 69, in dem andern ein bis zwei Jahrzehnte früher. Zahn, der unter den Neueren letztere Auffassung vertritt (Ignatii et Polycarpi Epistulae, Lipsiae 1876, 148), glaubt sie aus den Worten Polykarps im Philipperbrief 11, 3: „Wir erkannten Gott damals noch nicht", nämlich um das Jahr 63, wo Paulus seinen Brief an die Philipper schrieb, und aus den Worten des Irenäus Adv. haer. 3, 3, 4: Polykarp sei ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς, noch weiter begründen zu können, indem er meint, der Heilige habe in jener Weise nur schreiben können, wenn er zu der fraglichen Zeit schon am Leben war, und Irenäus spreche von einer Bekehrung durch die Apostel, schließe also eine Abstammung von christlichen Eltern aus (Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons und der altkirchlichen Literatur IV, Erlangen und Leipzig 1891, 249 bis 283). Der Beweis ist aber nicht zwingend. Da Polykarp den Brief an die Philipper zugleich im Namen seiner Presbyter und ebendamit gewissermaßen auch im Namen seiner Gemeinde schrieb, so konnte er jene Worte mit Bezug auf das Jahr 63 gebrauchen, auch wenn er selbst damals noch nicht unter den Lebenden war. Das Wort μαθητευθείς ist nicht nothwendig von einer Bekehrung zu verstehen; nach dem Context ist eher an einen Unterricht zu denken. Die Erklärung steht also nicht fest. Auf der andern Seite ist es bei der Rüstigkeit, die Polykarp noch am Ende seines Lebens an den Tag legte, sowohl durch seine Romreise als in seinem Verhalten bei seinem Tode, schwer, ein Alter von 100 Jahren und darüber anzunehmen. Auch der Umstand, daß uns im christlichen Alterthum mehrfach 100jährige Personen begegnen, beseitigt die Schwierigkeit nicht, um so weniger, als das außerordentliche Alter, wenn es bestanden hätte, wohl kaum ganz unerwähnt geblieben wäre. Verfasser dieses bezog deßhalb in der Ausgabe der apostolischen Väter a. a. O. die Worte des Heiligen zugleich auf das physische Lebensalter; die gleiche Ansicht vertritt Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1, London 1885, 421; II, 2, 963. Wie aber die Worte erklärt werden mögen, sie bleiben immerhin bedeutsam. Sie bezeugen, daß das Leben des Heiligen mehr oder weniger in die apostolische Zeit hineinreicht, und bestätigen somit gewissermaßen, was Irenäus über Polykarp mittheilt. Derselbe berichtet (Adv. haer. 3, 3, 4), daß Polykarp von den Aposteln unterrichtet (oder nach Zahn für das Christenthum gewonnen) wurde und mit Vielen Umgang hatte, die den Herrn sahen, daß er ferner von den Aposteln auch zum Bischof von Smyrna eingesetzt ward. In dem Brief an Florinus (Eus. H. E. 5, 20, 6) und in dem Brief an Papst Victor (Eus. H. E. 5, 24, 16) spricht Irenäus näherhin vom Verkehr Polykarps mit Johannes. Durch diesen Apostel läßt Tertullian (De praescript. c. 32) auch die Bestellung zum Bischof erfolgen, und die Ordination kann nach unserer sonstigen Kenntniß, wenn durch einen Apostel, nur durch Johannes vorgenommen worden sein. Sie mag, wenn Polykarp im J. 69 geboren wurde, in runder Zahl auf das Jahr 100 angesetzt werden, da Johannes nicht viel länger lebte. Zahn, der die Geburt auf 55 ansetzt, nimmt das Jahr 85 an. Ob das schöne Zeugniß, das in der Apocalypse (2, 8—11) dem Engel (Bischof) der Gemeinde von Smyrna gegeben wird, auf Polykarp geht, muß bei der mehrfachen Unsicherheit, die hier in Betracht kommt, dahingestellt bleiben. Ueber die nächstfolgende Lebenszeit Polykarps erhalten wir Nachrichten durch die Ignatiusbriefe. Ignatius kam, als er auf seinem Leidenswege nach Rom in Smyrna Halt zu machen hatte, mit dem Heiligen in Verkehr, und er stellt ihm, indem er ihn ausdrücklich Bischof von Smyrna nennt, das Zeugniß aus, daß er von ihm Erquickung und Trost erhalten habe (Ad Magn. 15); er bemerkt auch, daß er ihn liebe (Ad Ephes. 21, 1). Als Ignatius dann von Smyrna nach Troas weiterging, richtete er von dort aus ebensowohl an Polykarp als an seine Gemeinde ein Schreiben, und da er inzwischen erfahren hatte, daß die Verfolgung der Christen in Antiochien aufgehört habe, so bat er ihn, einen Boten dorthin zu schicken und der Gemeinde über die Rückkehr des Friedens seine

Freude zu bezeigen. Da er ferner wegen rascher Abreise nicht auch noch, wie es seine Absicht war, an weitere Gemeinden sich wenden konnte, so beauftragte er Polykarp, an diese statt seiner zu schreiben und sie ebenfalls zur Beglückwünschung der Gemeinde von Antiochien aufzufordern (Ign. Ad Polyc. 7—8). Kurze Zeit später ersuchte die Gemeinde von Philippi in Macedonien den hl. Polykarp, einen Brief zu befördern, den sie in der nämlichen Angelegenheit nach Antiochien gerichtet hatte; zugleich auch, ihr die Briefe des heldenmüthigen Martyrers Ignatius mitzutheilen, soweit sie ihm zugänglich seien. Dieß gab Polykarp Anlaß, sich selbst mit einem Schreiben an jene Gemeinde zu wenden. Die Wirksamkeit, die er für das Christenthum entfaltete, war sehr bedeutend. Das bezeugen die Worte, die nach seinem Martyrium (12, 2) die Juden und die Heiden in Smyrna sprachen, als sie seinen Tod forderten: „Das ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter, der Viele lehrte nicht zu opfern und nicht anzubeten." Unter seinen Schülern ist hauptsächlich Irenäus bekannt. Auch ein Hofbeamter Namens Florinus trat zu ihm in Beziehung, als er mit dem Hof, Allem nach im J. 129, nach Asien kam. Da derselbe sich später dem Gnosticismus zuwandte, bemühte sich Irenäus, ihn wieder für die Wahrheit zu gewinnen, und erinnerte ihn zu diesem Behufe an den Umgang mit dem ehrwürdigen Lehrer. Indem Irenäus bemerkt, er habe, als er noch Knabe war, Florinus in Niederasien bei Polykarp gesehen, wie er sich am kaiserlichen Hoflager in glänzender Stellung bewegte und sich angelegen sein ließ, das Wohlgefallen desselben zu erwerben, fügt er bei, er habe noch genau alle Einzelheiten jener Zeit im Gedächtniß, den Ort, wo Polykarp gesessen, seinen Gang und Schritt, seine Lebensweise, seine Gestalt, die Reden, die er an das Volk gehalten, wie er von seinem Umgang mit Johannes und anderen Christen, von ihren Aeußerungen und Mittheilungen über den Herrn und dessen Wundern und Lehre gesprochen, und dieß durchweg in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, so daß er von einer solchen Lehre, wie Florinus sie jetzt vortrage, ohne Zweifel mit Abscheu sich abgewandt hätte (Eus. H. E. 5, 20, 5—6). Sicher bethätigte Polykarp diesen Eifer anderen Häretikern gegenüber. Als er einst mit Marcion zusammentraf und dieser ihn aufforderte, ihn anzuerkennen, antwortete er ihm, er erkenne ihn als den Erstgeborenen Satans. Als er gegen Ende seines Lebens nach Rom kam, bekehrte er zahlreiche Marcioniten und Valentinianer (Iren. Adv. haer. 3, 3, 4). Ueber die Reise berichtet Irenäus in seinem Briefe an Papst Victor (Eus. H. E. 5, 24, 16—17) Näheres. Polykarp verhandelte hiernach mit Papst Anicet über gewisse kirchliche Differenzen, namentlich über die Osterfeier (vgl. d. Art. Osterfeierstreit IX, 1121). Eine Einigung wurde, wenigstens über letztere, die allein ausdrücklich genannt wird, nicht erzielt. Trotzdem blieben beide in Frieden und Gemeinschaft, und Anicet erwies Polykarp die Ehre, ihm in seiner Gemeinde die Feier des heiligen Opfers zu gestatten. Als Polykarp von Rom wieder nach Hause zurückkehrte, brach alsbald jene Verfolgung aus, welche ihm den Tod brachte. Wir haben darüber einen ausführlichen Bericht in dem bereits erwähnten Schreiben der Gemeinde von Smyrna oder Martyrium Polykarps. Die Verfolgung forderte noch elf andere Opfer. Das zwölfte und letzte war Polykarp. Es war die Standhaftigkeit der Martyrer, wodurch die Wuth der Volksmenge auch noch gegen ihn gekehrt wurde. Er hatte, als die Verfolgung ausbrach, in der Stadt bleiben wollen. Durch zahlreiche Bitten ließ er indessen sich bestimmen, auf ein nicht fernes Landgut sich zurückzuziehen, wo er mit wenigen Begleitern Tag und Nacht im Gebete zubrachte. Drei Tage vor seiner Ergreifung sah er in einer Vision sein Kopfkissen brennen, und er erkannte darin ein Zeichen, daß ihm der Tod durch das Feuer bestimmt sei. Als man nach ihm fahndete, begab er sich auf ein anderes Landgut. Polykarp hätte auch noch fliehen können, als die Häscher dort sich einfanden und einer seiner Diener auf der Folter seinen Aufenthaltsort verrieth. Er wollte es aber nicht mehr, sondern trat den Schergen selbst entgegen und ließ ihnen Speise und Trank vorsetzen, indem er für sich noch um eine Stunde zum Gebete bat. Das Gebet erstreckte sich auf zwei Stunden. Dann wurde er in die Stadt und in die Arena geführt, wo eben Thierspiele abgehalten wurden. Der Statthalter suchte ihn, um sein Leben zu erhalten, zum Opfern zu bewegen. Die Volksmenge verlangte, als er standhaft bei dem Glauben beharrte, daß ein Löwe auf ihn losgelassen werde. Da aber dem Begehren nicht willfahrt werden konnte, weil die Thierspiele bereits zu Ende waren, wurde er zum Feuertod verurtheilt und in Eile von den Anwesenden ein Scheiterhaufen errichtet. Indessen brachte ihm auch dieser nicht den Tod. Der Wind kehrte die Flamme von ihm ab. Daher wurde er schließlich mit dem Schwerte hingerichtet und sein Leichnam verbrannt. Die Ueberreste, welche gesammelt werden konnten, setzten die Christen an geziemender Stelle bei, um an derselben den Todestag des Heiligen zu begehen. Als Todestag gibt das Martyrium (c. 21) am Schluß in einem Satz, dessen Aechtheit daraus erhellt, daß in ihm ebenso wie im Anfang des Schriftstückes der Clemensbrief nachgeahmt ist, den 2. Xanthicus oder den 23. Februar (in mehreren Handschriften fälschlich den 25. April) an. Jener Tag ist in der That der Gedächtnißtag des Heiligen in der griechischen Kirche. Auch die Abendländer kannten den Tag früher, wie das sogen. Martyrologium des Hieronymus zeigt (vgl. Migne, PP. lat. XXX, 445; AA. SS. Boll. Nov. II, [24]). Erst später feierte man das Gedächtniß des Heiligen am 26. Januar. Eine weitere Zeitbestimmung des Martyriums (c. 21) liegt in der Bemerkung, der Tod des

hl. Polykarp sei erfolgt, als Philippus von Tralles Hoherpriester und Statius Quadratus Proconsul war. Diese Notiz wurde aber erst in der neuesten Zeit richtig gewürdigt. Da Eusebius in der Kirchengeschichte (4, 15) das Martyrium nach der Erwähnung des Todes von Antoninus Pius und der Thronbesteigung von Marc Aurel (4, 14, 10) erzählt und in der Chronik in das siebente Jahr Marc Aurels ansetzt, so wurde der Tod früher gewöhnlich ins Jahr 166 oder 167 verlegt. Masson glaubte in seinen der Oxforder Aristides-Ausgabe vom Jahre 1722 beigegebenen Collectanea historica ad Vitam Aristidis das Jahr 166 auch mit den Reden dieses Rhetors in Einklang bringen zu können, in denen des Proconsuls Quadratus mehreremal gedacht wird, und dadurch schien die Angabe des Eusebius gegen jeden Zweifel gesichert zu sein. Sie fand denn fortan auch fast allgemeinen Anklang, während es früher an abweichenden Ansichten weniger fehlte. Die Chronologie des Aristides führt aber, wie auf Grund von neu aufgefundenen Inschriften und einer bessern Kenntniß der römischen Staatsverwaltung neuestens Waddington (Mém. ... de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXVI, 1 [1867], 203 ss.; Fastes des provinces Asiatiques I, Paris 1872, 210 ss.) darthat, für das Proconsulat des Quadratus auf das Jahr 154 (Mai) bis 155 (Mai). Sie läßt zwar auch noch Raum, wie bei weiterer Prüfung sich ergab, für das vorausgehende und für das folgende Jahr. Indessen können diese beiden Jahre, 153/154 und 155/156, nach einer weitern Bemerkung des Martyriums nicht in Betracht kommen. Nach dieser war der Todestag des Heiligen ein „großer Sabbat", und auf den Samstag fiel der 23. Februar wohl im J. 155, nicht aber 154 oder 156. Diese Chronologie wird bestätigt durch die Inschriften über den Hohenpriester oder Asiarchen Philipp von Tralles, welche in der neuesten Zeit aufgefunden wurden, sofern sie, wenn auch nicht gerade auf jenes Jahr, doch viel eher in die Zeit des Antoninus Pius als die Zeit des Kaisers Marc Aurel führen (Lightfoot II, 1, 610—621; Zahn, Forschungen IV, 266—271). Eusebius andererseits hat, wie des Nähern namentlich Lightfoot (II, 1, 629—632) zeigte, wie in manchen anderen Dingen so auch bezüglich des Martyriums Polykarps keine genauere chronologische Kenntniß. Die oben erwähnte Chronologie Waddingtons hat zwar, soweit sie das Leben des Aristides betrifft, neuestens eine eingreifende Kritik erfahren. W. Schmid glaubte (Rheinisches Museum für Philologie XLVIII [1893], 53 bis 83) den Rhetor wieder um elf bis zwölf Jahre herabrücken zu sollen, und wie er seine Geburt statt auf 117 auf 129 ansetzt (welche Daten nach der Angabe des Aristides, er sei geboren, als Jupiter im Sternbild des Löwen war, allein in Betracht kommen), so kommt er auf das Jahr 165/66 als dasjenige, in welchem ein Quadratus Proconsul von Asien war. Schmid trifft insoweit mit Masson zusammen. Aber nicht weiter. Denn der Quadratus bei Aristides führt bei ihm die Vornamen Avillius Urinatius. Der Quadratus des Martyriums hat dagegen den Vornamen Statius, und da letzterer im Leben des Aristides nach der neuen Chronologie keine Stelle hat, so wird durch diese auch die Zeit des Todes Polykarps nicht wesentlich berührt. Da Statius Quadratus bereits im J. 142 Consul war und sein Proconsulat sicher nicht über die Regierung des Antoninus Pius hinausfällt, so bleibt die oben angegebene Zeit im Allgemeinen bestehen, und sofern der Todestag ein Samstag war, was innerhalb der in Betracht kommenden Zeit nur im J. 155 zutraf, so haben wir allen Grund, dieses Jahr selbst festzuhalten. Auch die Bezeichnung des Samstags als „großer Sabbat" vermag uns nicht zu bestimmen, davon abzugehen. Es ist allerdings kaum mehr mit Sicherheit zu bestimmen, worauf sich dieselbe gründet. Man hat daher neuestens vielfach auf eine nähere Erklärung verzichtet und sich auf die Bemerkung beschränkt, daß der Samstag aus irgend einem uns nicht mehr bekannten Grunde in jener Weise benannt wurde. Lightfoot dachte an das Zusammentreffen mit dem Purimfest der Juden, und wenn dieses Fest im J. 155 streng genommen in den Anfang des März fiel, so scheint diese Auffassung doch in Anbetracht der Verworrenheit des jüdischen Kalenders im 2. Jahrhundert berechtigt. Von demselben Gesichtspunkt ging jüngst Turner aus, und indem er einerseits den Sabbat am Purimfest beibehielt, andererseits berücksichtigte, daß der 2. Xanthicus in einem Schaltjahr, wie es das Jahr 156 ist, auch der 22. Februar sein kann, schloß er auf den 22. Februar 156 als Zeit des Martyriums (Turner, Studia biblica et eccles. II, Oxon. 1890, 105—155). Diese Chronologie bietet für den „großen Sabbat" eine nähere Erklärung. Aber bei der bestimmten Bezeichnung des Todestages als des siebenten Tages vor den Kalenden des März und bei der thatsächlichen Feier des Gedächtnisses des Heiligen am 23. Februar ist es schwer, von diesem Tage abzugehen.

In dem Briefe an Florinus theilt Irenäus mit, daß Polykarp mehrere Briefe schrieb, theils an benachbarte Kirchen, um sie zu stärken, theils an einzelne Brüder, um sie zu ermahnen (Eus. H. E. 5, 20, 8). Aber nur der oben erwähnte Brief an die Philipper hat sich erhalten, und auch von ihm kam der griechische Text nicht ganz auf uns. Die Handschriften, die ihn überliefern, bezw. der Codex Vaticanus 859, auf den Allem nach die übrigen Handschriften sämmtlich zurückgehen, enthalten nur die neun ersten Kapitel. Die fünf weiteren Kapitel bietet indessen eine alte, freilich nicht ganz zuverlässige lateinische Uebersetzung, desselben Ursprunges wie die Uebersetzung der längern Recension der Ignatiusbriefe. Das 13. Kapitel wird uns überdieß, ausgenommen das letzte Sätzchen, durch Eusebius (H. E. 3, 36, 14—15) überliefert. Der Brief ist, wie bereits erwähnt, eine Antwort auf

ein Schreiben der Philipper. Polykarp bezeigt denselben seine Freude über die liebevolle Aufnahme der Martyrer (des hl. Ignatius und seiner Leidensgefährten) und ihren starken Glauben (c. 1). Dann folgt mit reichlicher Verwerthung der heiligen Schrift eine Reihe von Ermahnungen, theils allgemein gehalten (2—3; 7—10), theils an verschiedene Stände gerichtet, an die Frauen und Wittwen (4), die Diaconen und Jünglinge (5), die Presbyter (6), einen gewissen Valens insbesondere, der durch sein Verhalten des Presbyterates sich unwürdig machte (11). Nachdem dann Polykarp diesem Theil noch einige allgemeine Worte und einen Segenswunsch beigefügt (12), kommt er in der bereits angedeuteten Weise auf Ignatius und seine Briefe zu sprechen, und indem er die Bitte beifügt, die Philipper möchten ihm Mittheilung machen, wenn sie Sicheres über den Martyrer erfahren (13), schließt er, indem er den Ueberbringer des Briefes und dessen Schwester den Adressaten empfiehlt. Der Brief entstand, wie jene Bitte zeigt, bald nach dem Tode des hl. Ignatius, noch bevor nähere Nachrichten über denselben nach Smyrna gekommen waren. Er erfreute sich in der Kirche eines sehr hohen Ansehens. Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) nennt ihn ein sehr tüchtiges Schreiben, eine ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη, und fügt bei, daß diejenigen, welche Lust haben und für ihre Seligkeit Sorge tragen, aus ihm den Glauben des Heiligen und die Predigt der Wahrheit kennen lernen können. Hernach bezeugen ihn Eusebius und Hieronymus, um von den Späteren nicht zu reden. Hieronymus (De vir. ill. c. 17) erwähnt insbesondere, daß der Brief in Asien noch zu seiner Zeit beim Gottesdienste vorgelesen wurde. Der Brief ist somit auf eine Weise bezeugt, daß seine Aechtheit einem vernünftigen Zweifel nicht unterliegt. Das Zeugniß des hl. Irenäus, des Schülers des Verfassers, sichert dieselbe schon allein. In der That sind die Bedenken, welche früher von protestantischer Seite gegen die Aechtheit erhoben wurden, gegenwärtig verstummt. Die Integrität wird zwar immer noch bestritten. Die Stellen insbesondere, welche eine Bezugnahme auf Ignatius enthalten, sollen interpolirt worden sein, um den Betrug zu verdecken, der mit diesem Namen verübt worden sei, indem man unter ihm eine Reihe von Briefen in Umlauf setzte. Aber auch noch einige andere Stellen wurden ausgeschieden. A. Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857, 584 ff.) erklärte außer dem 3., 9., 13. und 14. Kapitel eine Reihe von Sätzen in dem 1. und 10.—12. Kapitel für eine spätere Zuthat. Zwar wurde die Unhaltbarkeit dieser These allmählich anerkannt und dieselbe in der Weise modificirt, daß man in der Bemessung des Umfanges der Interpolation weniger weit ging. Ausgaben des „gereinigten" Briefes veranstalteten Volkmar (Epistula Polycarpi Smyrnaei genuina, Turici 1885), indem er die vermeintlichen Einschiebsel ganz wegließ, Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1886, 180—206), indem er sie in Klammern stellte. Allein es wurde dargethan, daß die Benutzung des Clemensbriefes, die dem Briefe ein ganz besonderes Gepräge verleiht, auf das ganze Schriftstück mit Ausnahme des 13. Kapitels sich erstreckt (die Parallelen wurden am vollständigsten nachgewiesen durch Lightfoot, The Apostolic Fathers I, London 1890, 1, 149—152), und diese Eigenthümlichkeit beweist die Ursprünglichkeit und Einheitlichkeit des ganzen Briefes, da die Annahme zu künstlich ist, der Interpolator sei wie der Auctor durch das gleiche Vorbild beeinflußt gewesen. Deßhalb sahen sich die Gegner der Aechtheit des Briefes noch weiter zum Einlenken genöthigt. Völter (Die Ignatianischen Briefe, Tübingen 1892, 31—33) erklärt nur mehr das 13. Kapitel und das Wort Ignatius im 9. Kapitel für ein Einschiebsel, und er meint jenes Kapitel verwerfen zu können, weil in demselben jede Beziehung auf den Clemensbrief fehle. Dabei wird aber übersehen, daß hier eine Benutzung gar nicht zu erwarten ist. Der Inhalt des Kapitels war zu sehr durch die besondere Veranlassung des Briefes bedingt und gegeben, als daß hier ein Anschluß an einen Brief möglich gewesen wäre, der unter ganz anderen Verhältnissen entstanden ist. Der Grund, der für den letzten Rest der Interpolationshypothese vorgebracht wurde, ist also offenbar hinfällig. Die Bestreitung der Integrität beruht überhaupt auf Motiven, welche außerhalb des Briefes liegen, auf der Voraussetzung, daß die Ignatiusbriefe unächt seien (vgl. d. Art. Ignatius VI, 587 ff.). Und wenn schon dieser Umstand sie in einem ungünstigen Lichte erscheinen läßt, so steht ihr auch die Geschichte des Briefes entgegen. Die angeführten Zeugnisse fallen im Grunde wie bei der Frage nach der Aechtheit so auch bei der Frage nach der Integrität in's Gewicht. So lange Polykarp lebte, konnte der Brief nicht wohl verfälscht werden. Gegen eine spätere Verfälschung spricht die Vorlesung in der Kirche, die bald nach dem Tode des Heiligen begonnen haben muß, und die Controle, welcher das Schriftstück mit ihr unterworfen wurde. (Vgl. Funk, Die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 14—42.) — Außer diesem Briefe tragen fünf exegetische Fragmente Polykarps Namen. Feuardent (s. d. Art.) fand sie in einem jetzt verlorenen Catenenwerk, das vielleicht dem Johannes Diaconus (im 9. Jahrhundert) angehört und in das sie aus einer Schrift (Responsionum capitula) des Bischofs Victor von Capua (gest. 554) gelangten, und veröffentlichte sie in den Noten zu Irenaeus, Adv. haer. 3, 3, 4. Weitere Abdrücke finden sich u. a. in der Irenäus-Ausgabe von Stieren (Lips. 1853, II, 862), in den Ausgaben Polykarps bezw. der apostolischen Väter von Zahn und Lightfoot. Die Stücke erwecken nach ihrem Inhalt nicht den Eindruck der Aechtheit, und es ist um so schwerer, sie Polykarp zuzusprechen, als die Bezeugung eine unsichere ist und Polykarp nach

allem, was wir wissen, ein Werk, dem sie entnommen sein könnten, nicht verfaßte. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Canons I, 2, Erlangen und Leipzig 1889, 782) glaubt sie als Aussprüche des hl. Polykarp betrachten zu können, die von einem Schüler desselben aufgezeichnet wurden, wie die verwandten Aussprüche der asiatischen Senioren durch Irenäus. Dabei muß er aber den Schlußsatz des zweiten Fragments, über das Oelmartyrium des Apostels Johannes, für einen spätern Zusatz erklären, und es ist fraglich, ob die Schwierigkeit in solcher Weise zu heben ist. — Pitra veröffentlichte (Spicilegium Solesmense I, Paris. 1852, 266—267) zwei weitere Fragmente als polykarpianisch, und Migne reihte sie (PP. gr. V, 1025—1028) den fünf anderen an. Sie fanden sich in der Expositio in Heptateuchum des Johannes Diaconus, werden aber dort auf den Liber responsionum des Victor von Capua zurückgeführt, und Pitra kam zu der Ansicht, sie rührten von Polykarp her, wahrscheinlich nur durch den Umstand, daß er jene Schrift irrthümlich dem Bischof von Smyrna zuschrieb. — Maximus Confessor spricht in dem Prolog zu den Schriften des Dionysius Areopagita (Migne, PP. gr. IV, 18) von einem Briefe Polykarps an die Athener, in dem jenes Mannes gedacht werde. Suidas (s. v. Πολύκαρπος) erwähnt einen Brief an den Areopagiten Dionysius. Beide Briefe sind sonst völlig unbekannt. Suidas kam zu seiner Angabe vielleicht dadurch, daß er den Brief des Dionysius an Polykarp als Antwort auf einen Brief des letztern ansah. — Das Verzeichniß der 60 canonischen Bücher (Zahn, Geschichte des neutest. Canons II, 1, 289—293) nennt unter den nichtcanonischen Schriften eine Διδασκαλία Πολυκάρπου. Damit ist aber wohl der Philipperbrief gemeint, wie ähnlich mit den Worten Ἰγνατίου Διδασκαλία die Ignatiusbriefe.

Zum Schluß mag noch ein Wort über das Martyrium Polykarps oder den Brief der Smyrnäer an die Gemeinde von Philomelium beigefügt werden. Das Schriftstück entstand Allem nach bald nach dem Tode des Heiligen, noch vor Ablauf eines Jahres, jedenfalls nicht viel später, da es von Augenzeugen herrührt; es ist das älteste derartige Document, das wir besitzen. Die Hyperkritik der neuesten Zeit ließ zwar wie manche andere Schriften so auch diese nicht unangefochten. Lipsius (in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1874, 201) verlegte sie in die Zeit des Decius; Keim (Aus dem Urchristenthum I, Zürich 1878, 90 ff.) rückte sie in die Regierung des Gallienus (260—268) und seiner nächsten Nachfolger herab. Schürer (in der Zeitschrift für historische Theologie 1870, 203) und Hilgenfeld (in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1874, 333) sprachen von Interpolationen. Hinreichende Gründe aber wurden weder nach der einen noch nach der andern Seite hin vorgebracht. Ein Theil der Einwände ist berücksichtigt bei Funk, Patres apost. I, 2. ed., Tubing. 1887, p. XCV sq., die eingehendste Widerlegung bietet Lightfoot l. c. II, 1, 588—628. Natürlich handelt es sich nur um die Aechtheit des Schriftstückes selbst, nicht aber um die am Schluß angefügten Sätze über seine Ueberlieferung. Letztere rühren höchst wahrscheinlich von dem Verfasser der Vita Polycarpi her. Derselbe legt sich ebenso den Namen Pionius bei, wie der letzte unter den Männern, die nach dem Postscriptum eine Abschrift von dem Martyrium nahmen, und zwischen dem Schluß des einen und dem Anfang des andern Schriftstückes besteht sichtlich eine engere Verwandtschaft. (Weitere Literatur s. bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 75 f., und bei Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg und Leipzig 1895, 17.) [v. Funk.]

Polykarp, Chorbischof, Verfasser der philoxenianischen Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen II, 721.

Polytheismus, s. Heidenthum.

Pombal, Marquis von, ursprünglich Sebastião José de Carvalho e Mello, der berüchtigte portugiesische Minister und Jesuitenverfolger, wurde am 13. Mai 1699 zu Lissabon geboren. Nach Verwendung in der Diplomatie zu London und Wien ernannte ihn der neue König Joseph I. im Jahre 1750 zum Staatssecretär des Auswärtigen; am 6. Juni 1759 erhielt der Emporkömmling den Titel eines Grafen von Oeyras und am 17. September 1770 den eines Marquis von Pombal. In kurzer Zeit brachte er es dahin, alle Hauptämter des Königreichs in seiner Hand zu vereinigen, und so herrschte er an Stelle des schwachen Königs mit absoluter Gewalt bis zu dessen Tode (am 24. Februar 1777). In der innern Politik ging Pombals Hauptbestreben dahin, die Macht des Adels und den Einfluß der Geistlichkeit zu brechen, das ganze Land in allen Zweigen der Verwaltung, des Handels und des Verkehrs nach seinen Ideen umzugestalten, sich selbst und seine Familie nach Möglichkeit zu erhöhen und zu bereichern. In der auswärtigen Politik wagte er es, den Kampf mit Spanien aufzunehmen, nicht aber, das drückende Joch Englands abzuschütteln. — Ein Mordversuch gegen einen Vertrauten des Königs, Texeira, in der Nacht vom 3. auf den 4. September 1758, bei welchem der König verwundet wurde (vgl. den Art. Malagrida VIII, 543), bot Pombal die erwünschte Gelegenheit, einen Theil des höchsten Adels auf das Blutgerüst oder in die Kerker zu bringen. Auch die Jesuiten verwickelte er in den Verschwörungsproceß. Nicht allein in Portugal, sondern auch in dessen Colonien in Asien, Afrika und Amerika wurden sämmtliche Jesuiten durch königliche Decrete vom 19. Januar und 3. September 1759 gefangen genommen und ihre Güter sequestrirt. Ein Theil der Jesuiten, besonders die Missionare aus den Colonien, wurden in unterirdische Kerker geworfen, ein anderer Theil an den Küsten des Kirchenstaates

ausgesetzt (s. d. Art. Jesuiten VI, 1410). Auch viele andere der besten Welt- und Ordensgeistlichen wurden verhaftet, ebenso der Bischof von Coimbra wegen eines Hirtenbriefes, in welchem er die Lesung von Schriften Voltaire's, Rousseau's u. A. verboten hatte. Um vollständig frei schalten zu können, veranlaßte Pombal den Bruch mit Rom durch die Verweisung des apostolischen Nuntius Philipp Acciajoli (s. d. Art.) am 15. Juni 1760. Erst nach dem Tode Clemens' XIII. (vgl. d. Art. III, 500) knüpfte Carvalho die Verbindung mit Rom wieder an, verfuhr aber auch dann ebenso willkürlich wie bisher. Die portugiesische Inquisition besetzte er mit Männern seines Vertrauens, und so gelang es ihm, den durch Alter, Strapazen und Leiden im Kerker wahrscheinlich geistig geschwächten Missionar Gabriel Malagriba (vgl. d. Art.) von der Inquisition wegen halsstarriger Ketzerei verurtheilen zu lassen. Am 20. September 1761 wurde der 72jährige Greis auf dem Scheiterhaufen erdrosselt und seine Leiche verbrannt. Solange der schwache König Joseph I. lebte, vermochte Pombal, sich auf der Höhe seiner Macht zu halten. Mit dem Regierungsantritt der Königin Maria (1777) trat in der Staatsverwaltung eine Aenderung ein. Zahlreiche, schon seit Langem in den Kerkern schmachtende Gefangene wurden aus den Gefängnissen entlassen, die Prozeßacten vom Jahre 1759 wegen der angeblichen Verschwörung revidirt und die Verurtheilten nachträglich freigesprochen. Pombal erhielt zunächst seine Entlassung und zog sich vom öffentlichen Leben zurück. Bald darauf aber wurde ein Prozeß gegen ihn angestrengt, der in einer Verurtheilung durch königliches Decret vom 23. August 1781 seinen vorläufigen Abschluß fand. Die verdiente Leibesstrafe wurde Pombal erlassen, den Parteien und dem Fiscus die weitere Verfolgung anheimgegeben. Verbannt vom Hofe, starb Pombal am 8. Mai 1782.

Der Charakter Pombals zeigt Energie und rastlose Thätigkeit. Er ging rücksichtslos auf sein Ziel los mit allen, auch den schlechtesten Mitteln, wie selbst Bewunderer Pombals zugestehen; seine Thätigkeit als Minister war eine Alles umfassende, aber weil er Alles selbst und allein thun wollte, eine vielfach sich überstürzende und unfruchtbare. Das Schlimmste aber war, daß diese Thätigkeit nur zu oft von Ehrgeiz und Rachsucht gespornt wurde und daher wohl niederzuwerfen, nicht aber segensreiche Gebilde zu schaffen vermochte. In diesen beiden sogar von Freunden Pombals getadelten Charakterfehlern wurzelte auch seine ruhelose Thätigkeit erst für die Entfernung der Jesuiten aus Portugal, dann für deren völlige Vernichtung. In Portugal standen sie seinem Ehrgeiz im Wege; sie mußten vernichtet werden, weil sie es gewagt, gegen ihn und noch mehr gegen seinen Bruder in Brasilien Anklagen zu erheben. Auch zu der Vernichtung der Jesuitenmissionen in Paraguay (s. d. Art. IX, 1475 f.) hatte er den Anstoß gegeben. Daß Pombal der erste und eifrigste Betreiber der völligen Aufhebung der Gesellschaft Jesu war, ist eine Thatsache und zugleich sein unvergänglicher Ruhmestitel bei allen Gegnern der katholischen Kirche. — (Vgl. Vita di Seb. G. di Carvalho, 2. ed., Siena 1782, 4 voll.; deutsch Dessau 1782, 2 Bde.; v. Murr, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis v. Pombal, Nürnberg 1787 f., 2 Bde.; Smith, Memoirs of the Marquis of Pombal, London 1843, 2 vols.; Gomes, Le Marquis de Pombal, Lisbonne 1869; Collecção dos Negocios de Roma no reinado de el Rey Dom José I., Lisboa 1874, 3 voll.; Duhr, Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im Geheimen Staatsarchiv zu Wien, Freiburg 1891 [Ergänzungsheft 53 zu den Stimmen aus Maria-Laach]; Camillo Castello Branco, Perfil do Marquez de Pombal, Porto 1892; J. Luzio D'Azevedo, Estudos de Historia Paraense, Para 1893.) [B. Duhr S. J.]

Pomerius (nur bei Isidor von Sevilla [De vir. ill. c. 25; Migne, PP. lat. LXXXIII, 1096] Julianus cognomento Pomerius genannt), Presbyter zu Arles in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und Kirchenschriftsteller, stammte aus Mauritanien oder doch aus Afrika, kam, wahrscheinlich auf der Flucht vor den Vandalen, nach Gallien und trat zu Arles als Lehrer der Rhetorik auf. Cäsarius, der nachmalige berühmte Bischof von Arles (s. d. Art.), war sein Schüler. Dank seiner philologischen Bildung und seiner Gelehrsamkeit überhaupt erfreute sich Pomerius eines großen Ansehens. Bischof Ruricius von Limoges gab sich alle Mühe, Pomerius zur Uebersiedelung nach Limoges zu bewegen (Rur. Epp. 1, 17. 2, 9; Migne l. c. LVIII, 79 sq. 89). Der damalige Diacon und spätere Bischof von Pavia, Ennodius, bot seine ganze Beredsamkeit auf, um Pomerius nach Italien zu ziehen (Enn. Epp. 2, 6; Migne l. c. LXIII, 39 sq.). Er verblieb indessen in Arles und empfing hier auch die Priesterweihe. In der Ueberschrift der angeführten Briefe des Bischofs Ruricius wird Pomerius als Abt (abbas) bezeichnet. Nach der gewöhnlichen Annahme hat er einem Kloster in oder bei Arles vorgestanden; nach Arnold (s. u.) hätte er früher in Afrika ein Kloster geleitet. Sein Tod wird an den Anfang des 6. Jahrhunderts zu verlegen sein. Gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts befand er sich laut Gennadius (bezw. dem unbekannten Fortsetzer der Gennadianischen Schrift De scriptt. eccl. c. 98; Migne l. c. LVIII, 1118) noch unter den Lebenden. Er hinterließ eine Reihe von Schriften. Gennadius oder sein Fortsetzer erwähnt ein in 8 Bücher abgetheiltes Werk De natura animae et qualitate eius et de resurrectione et de specialitate eius in hac vita fidelium et generali omnium hominum, ferner Bücher De contemptu mundi ac rerum transiturarum und

De vitiis et virtutibus, sowie andere Schriften, welche dem Berichterstatter nicht aus eigener Anschauung bekannt sind. Isidor von Sevilla (l. c.) nennt gleichfalls 8 Bücher De animae natura, mit dem Bemerken, in dem zweiten dieser Bücher sei der Verfasser im Anschluß an Tertullian für die Körperlichkeit der Seele eingetreten; sodann eine kleine Schrift De virginibus instituendis und endlich 3 Bücher De futurae vitae contemplatione vel actuali conversatione nec non de vitiis atque virtutibus. Nur diese 3 Bücher sind uns erhalten geblieben, und zwar gehen sie unter dem Titel De vita contemplativa, wiewohl nur das erste Buch vom beschaulichen Leben handelt, das zweite dagegen vom thätigen Leben und das dritte von den Lastern und den Tugenden. Das Ganze ist eine vortreffliche, vom Geiste des hl. Augustinus durchwehte Pastoralanweisung für Geistliche in einfacher und schlichter, aber geschmackvoller Form. In früherer Zeit ward das Werk fast allgemein dem hl. Prosper von Aquitanien (s. d. Art.) zugeeignet, und unter Prospers Namen ist es auch meistens gedruckt worden. Die beste Ausgabe findet sich im Anhange der von den Benedictinern J. B. Le Brun des Marettes und D. Mangeant besorgten Edition der Werke Prospers (Paris 1711). Diese Ausgabe ist abgedruckt bei Migne l. c. LIX, 415—520. Eine deutsche Uebersetzung des Werkes lieferte J. G. Pfister, Der hl. Prosper über das beschauliche Leben, Würzburg 1826. (Vgl. Hist. lit. de la France II, Paris 1735, 665—675; J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik III, Mainz 1885, 297—302; C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, 80—84. 124—129.) [Bardenhewer.]

Pomesanien, ehemaliges Bisthum im Ordenslande Preußen, wurde im J. 1243 gleichzeitig mit Culm, Ermland und Samland (s. d. Artt.) gegründet. Das Gebiet der heidnischen Preußen war damals so weit im Besitz des deutschen Ordens, daß die völlige Unterwerfung nur noch eine Frage der Zeit sein konnte; zugleich aber waren die Streitigkeiten zwischen Bischof Christian von Preußen (s. d. Art.) und dem Orden über die jurisdictionelle Gewalt und die Gerechtsame des Bischofs dahin gediehen, daß eine endgültige kirchliche Ordnung und Festsetzung unabweisbar ward. Im Auftrage des Papstes theilte deßhalb der Legat Wilhelm von Modena das Land in vier Bisthümer; zugleich wurde bestimmt, daß in jedem Bisthum ein Drittel des Gebietes dem Bischofe als Landesherrn zufallen solle. Im J. 1255 wurden dann diese 4 Diöcesen dem Metropolitanverbande des Erzbisthums Riga (s. d. Art.) eingegliedert. Bei der Theilung wurden als Grenzen Pomesaniens festgesetzt die Ossa, die Weichsel, der Drausensee, der Fluß von Passaluk (die Weeske) flußaufwärts, derart, daß die Werder von Santerii (Zanthier, d. h. der große Marienburger Werder) und von Quidino (die Weichselniederung bei Marienwerder) dazu gehörten. Es dauerte aber noch einige Jahre, bis die Organisation der neuen Diöcese durchgeführt werden konnte, zumal gerade damals der Orden mit Swantopolk von Pomerellen in Streit gerieth und die heidnischen Preußen die Gelegenheit wahrnahmen, das christliche Joch abzuschütteln. Die Verträge von 1248 und 1253 brachten die ersehnte Ruhe, und 1249 ward mit denjenigen Preußen, welche sich unterwarfen, eine Einigung erzielt, der gemäß sie das Christenthum annahmen, dafür aber Garantien für ihre Freiheit und ihr Eigenthum erhielten (vgl. d. Art. Preußen). Zugleich wurden in Pomesanien 13 Orte bestimmt, an welchen Kirchen errichtet und ausgestattet werden sollten. Nun konnte auch zu der vorgesehenen Drittheilung des Gebietes geschritten werden, wobei sich der erste Bischof 1. Ernst (1246? bis 1259), ein Dominicaner, nach einigem Schwanken denjenigen Theil wählte, in welchem Marienwerder und das etwas später gegründete Riesenburg liegen. Ersterer Ort wurde für die Cathedrale bestimmt, der andere ward im Laufe der Zeit die bischöfliche Residenz. Unter dem folgenden Bischof 2. Albert (1260 bis 1286), einem Priesterbruder des deutschen Ordens, litt Pomesanien wieder sehr durch den Aufstand der Preußen gegen den Orden; 1267 wurde Marienwerder sogar erobert und außer der Burg zerstört. Nachdem es unter dem Schutze Ottokars von Böhmen wieder aufgebaut worden war, ward es bald ein zweites Mal vernichtet, und nur mit Noth entging es 1277 beim dritten Ansturme der Heiden demselben Schicksal. Gegen Ende der Regierung Alberts kehrten friedliche Zeiten wieder, und er konnte 1284 daran denken, im Einverständniß mit dem Orden das Domcapitel von Pomesanien canonisch zu instituiren; ein Drittel des bischöflichen Gebietes sollte dem Capitel zur eigenen Verwaltung übergeben werden, was bis 1312 zur Ausführung kam. Die Bestätigung dieser Einrichtungen durch den Erzbischof von Riga (31. December 1286) erlebte Bischof Albert (gest. im Herbste 1286) nicht mehr. Durch Wahl des Domcapitels folgte ihm 3. Heinrich (1286—1303). Mit ihm beginnt die beste Zeit für das Bisthum, dessen Geschick stets mit dem des deutschen Ordens enge verbunden blieb. Die Bischöfe wurden aus den Priestern des Ordens gewählt; sie standen durchgängig mit den Hochmeistern im besten Einvernehmen, und man wählte sich gegenseitig zum Schiedsrichter bei kleineren Zwistigkeiten mit Anderen. Auch die Entwicklung des Landes schritt mächtig voran, und es wurden zahlreiche Städte und Ortschaften gegründet. So blieb die Lage des Bisthums ein volles Jahrhundert unter den Bischöfen 4. Christian (1303 bis 1305?); 5. Ludeko (1306—1321); 6. Rudolf (1322—1332); 7. Bertold (1333—1346), der die Cathedrale zu Marienwerder neu erbaute und verschönte; 8. Arnold (1346—1360); 9. Nicolaus I. (1360—1376); und 10. Johannes I. Mönch (1376—1409). Unter dem Letztgenannten erreichte das Bisthum seine höchste Blüte. So-

hannes war ein in jeder Beziehung ausgezeichneter und angesehener Mann, der dazu noch das Glück hatte, ein treffliches Domcapitel zur Seite zu haben. Zu demselben gehörten u. A. der Official Johannes von Posilge, der Verfasser einer Chronik von Preußen von 1360 an (abgedruckt in den Scriptt. rer. Prussic. III, 79 ff.); Johannes von Marienwerder (s. d. Art.) und sein Freund Joh. Rymann, der folgende Bischof; damals lebte auch die fromme Klausnerin Dorothea von Montau (s. d. Art.). Bischof Johannes I. richtete sein besonderes Augenmerk auf die sittliche Hebung des Clerus; er erließ zu dem Zwecke ein Statut für die Geistlichkeit, hielt häufig Visitationen ab und traf Anordnungen für alle kirchlichen Amtsverrichtungen. An Eifer stand ihm sein Nachfolger 11. Johannes II. Rymann (1409—1417) nicht nach; unter ihm wurden die Synodalstatuten vom Jahre 1411 verfaßt, welche von seinen Nachfolgern mit geringen Aenderungen stets erneuert wurden. Leider aber begann damals von Neuem eine traurige Zeit für das Bisthum. Nach der unglücklichen Schlacht von Tannenberg am 15. Juli 1410 mußten mit dem Adel auch die Bischöfe dem König von Polen huldigen, und auf dem Rückzug der Polen von der Marienburg ward Marienwerder arg mitgenommen. Noch mehr litt Pomesanien seit der Erneuerung des Krieges im J. 1414; Riesenburg, Marienwerder und eine Reihe anderer Orte gingen in Flammen auf, und zu allem Elend kam 1416 eine Pest hinzu. Auch der folgende Bischof 12. Gerhard Stolpmann (1417—1427) sah 1422 die Polen in seinem Bisthum wüthen; zwar kam bald der Friede am See Melno zu Stande, aber die Wunden, welche der Krieg geschlagen, wollten nicht heilen. Beim Tode des Bischofs war der Zustand der Diöcese derart, daß man sie einige Zeit ohne Bischof lassen wollte. Es folgte zunächst als Administrator, dann als 13. Bischof Johannes III. Vinkeler (1428—1440), vorher Hofkanzler des Hochmeisters; auch er mußte mehrfach gegen die Polen und Husiten Mannschaften ausrüsten, bis 1435 ein Friede zu Stande kam. Der folgende Bischof 14. Kaspar Linke (1440—1463) sah die Herrschaft des Ordens und das Wohl seines Landes auf's Neue gefährdet durch den sogen. Städtekrieg (1454—1466). Der Bischof stand stets treu auf Seiten des deutschen Ordens, mußte aber 1454 mit den anderen Bischöfen zu Elbing Casimir von Polen huldigen und versprechen, das Ordenskleid abzulegen. Vergeblich hatte er vor dem Ausbruche des Städtekrieges den Hochmeister gewarnt, ebenso vergeblich suchte er sein Gebiet vor den Drangsalen des Kampfes zu schützen. Das Land litt unsäglich von Freund und Feind; 1460 wurde Marienwerder erobert und ausgebrannt; 1463 starb der Bischof in bitterster Armut; geringe Unterstützungen von Samland her hatten ihn förmlich vor dem Hungertode bewahren müssen. Immerhin hatte er aber erreicht, daß das bischöfliche Pomesanien dem Orden erhalten blieb, während Culm und Ermland unter polnische Herrschaft kamen; freilich ward gerade dieser Umstand 60 Jahre später zum Verhängniß für das Bisthum. — Erst 1464 folgte als 15. Bischof Nicolaus II. (bis 1466), vorher Domherr in Samland; er mußte aber 1466 abdanken, da im zweiten Thorner Frieden der Bischof von Culm, Vincenz Kielbassa, als lebenslänglicher Administrator für Pomesanien bestimmt wurde. Bischof Nicolaus II. starb 1471, wie es scheint zu Königsberg. Der neue Administrator 16. Vincenz Kielbassa (1466—1478) that für Pomesanien wenig, wußte aber die Einkünfte des Bisthums sehr zu schätzen. Sein Streben war überhaupt darauf gerichtet, möglichst viele Bisthümer in seiner Hand zu vereinigen; allein der Versuch, auch Ermland zu erhalten, mißlang. Gegen Ende seiner Regierung litt Pomesanien wieder sehr durch die Polen, mit denen der deutsche Orden seit 1477 in neuem Kampfe (dem sog. Pfaffenkrieg) lag. Abermals ward Marienwerder belagert und ausgebrannt, am 1. Januar 1479 wurde auch die Burg erobert. Bischof Vincenz hatte stets auf Seiten des Polenkönigs gestanden; sein Nachfolger 17. Johannes IV. (1479—1501) dagegen gehörte wieder dem deutschen Orden an, gerieth aber gegen Ende seines Lebens mit dem Hochmeister in unangenehme Streitigkeiten. Ueberhaupt scheint er es nicht verstanden zu haben, in seinen Ansprüchen Maß zu halten; er lag bald mit diesem bald mit jenem im Hader. Doch arbeitete er mit lobenswerthem Eifer für das geistliche Wohl seiner Diöcese und bestätigte 1480 abermals die oben erwähnten Synodalstatuten. Noch einmal folgte ein thatkräftiger Bischof, nämlich 18. Hiob von Dobeneck (1501 bis 1521), der eiserne Bischof, vorher Propst zu Zschillen in Meißen. An ihm hatte der Hochmeister, Herzog Friedrich von Sachsen, eine zuverlässige Stütze; er machte Reisen für ihn nach Deutschland und Ungarn und war während der Abwesenheit Friedrichs Mitregent des Ordenslandes. Hiob war es auch, der den Markgrafen Albrecht von Brandenburg 1511 zum Hochmeister vorschlug und vor dessen Ankunft mit dem Bischof von Samland und dem Großcomtur Simon von Drahe u. A. das Land verwaltete. Ebenso spielte er eine Hauptrolle in den Verhandlungen mit Polen wegen des Lehenseides (1512) und wieder als Mitregent des Landes 1517 während der Reise Albrechts nach Deutschland. Die Weigerung des Lehenseides führte 1519 zum Kriege, in dem Pomesanien wieder besonders litt. Riesenburg und Marienwerder hielten den ersten Ansturm aus, mußten aber sammt dem Bischof 1520 dem Polenkönig huldigen. Bischof Hiob erlebte noch eben den Frieden von Thorn (April 1521). Für sein Land hatte er so viel gethan, wie ihm möglich war, sowohl zur innern Festigung wie zur Hebung von Sitte und Wissenschaft. Die Riesenburg wurde ein Sammelpunkt für viele Gelehrte, unter denen Eobanus Hesse zu nennen ist. Auch wurden auf seine Ver=

anlassung die Bilder seiner bischöflichen Vorgänger im Marienwerder Dom angebracht. Nach seinem Tode postulirte das Capitel den Bischof Georg von Samland; Papst Leo X. verlieh jedoch durch Provision das Bisthum dem Cardinal 19. Achilles de Grossis (1521—1523), der aber selbst nie dahin kam, wie auch der ebenfalls durch päpstliche Provision ernannte Cardinal Rudolphis (1523). Auf Betreiben des Hochmeisters wählte das Capitel letzterem gegenüber 20. Erhard von Queis (1523—1529), der eine päpstliche Bestätigung nicht erlangt hat. Erhard wird als gewandter und kenntnißreicher Mann geschildert, der sich im Dienste des Hochmeisters auszeichnete. Allein die Kraft des deutschen Ordens war durch die ewigen Kriege erschöpft, und Zucht und Sitte war bei einer großen Zahl seiner Mitglieder geschwunden; das Land war verarmt. Unter solchen Verhältnissen war an einen nachhaltigen Widerstand gegen das Andringen der Reformation nicht zu denken, nachdem Hochmeister Albrecht von Brandenburg (s. d. Art. I, 450) 1525 zum Lutherthum übergetreten und Erhard von Queis nebst dem Bischof von Samland ihm darin gefolgt waren. Die Säcularisation schritt im bischöflichen Pomesanien schnell vorwärts, trotz dem Widerstande des Domcapitels, dessen Mitglieder man einkerkerte, und 1527 gab Erhard seine Rechte als Landesherr an Albrecht ab. Geistlichkeit und Städte scheinen der „Reformation" sich nicht besonders widersetzt zu haben. In dem nicht bischöflichen Theile Pomesaniens jedoch, der den Polenkönig als Oberherrn anerkannte, blieb die katholische Religion durch die Bischöfe von Culm und Ermland geschützt. Das Bisthum Pomesanien hatte somit factisch sein Ende erreicht, wenn auch noch eine Zeitlang lutherische Prediger den Titel eines Bischofs von Pomesanien erhielten. Der katholisch gebliebene Theil (das Palatinat Marienburg) kam an Culm, erst als Administration, dann, nachdem der Plan des Polenkönigs, das Bisthum Pomesanien zu restituiren (1563), gescheitert war, durch Einverleibung auf Grund eines päpstlichen Breves vom Jahre 1601. Die preußische Regierung wollte jedoch dem Bischof von Culm den gleichzeitigen Titel eines Bischofs von Pomesanien nie zuerkennen, weßhalb der Bischof vom Jahre 1763 an den Titel nicht mehr führte. Das katholische Pomesanien fiel 1772 an die Krone Preußen; es umfaßte 5 Decanate (Marienburg, Stuhm, Christburg, Neuteich, Fürstenwerder) und wurde durch einen bischöflichen Official von Marienburg aus administrirt. Dieses Verhältniß wurde 1821 durch die Bulle De salute animarum dahin abgeändert, daß diese Decanate zu Ermland geschlagen wurden. Einige Missionspfarreien im Gebiete des ehemaligen bischöflichen Pomesanien gehören zu dem 1861 errichteten Decanate Pomesanien der Diöcese Culm. — Als protestantische Bischöfe von Pomesanien erscheinen nach Erhard noch Paul Speratus (1530—1551; s. d. Art.), Georg von Venediger (1567—1574) und Johann Wigand (1575—1587; s. d. Art.). Nach dem Tode des letztern wurde der Bischofstitel abgeschafft und statt dessen entsprechend dem samländischen ein pomesanisches Consistorium zu Saalfeld eingerichtet; die bischöflichen Einkünfte dienten theils zur Dotirung des Consistoriums, theils zur Ausstattung der Universität Königsberg und zur Errichtung von sogen. Fürstenschulen. Das pomesanische Consistorium ging 1751 in das sogen. preußische Consistorium (Samland und Pomesanien) zu Königsberg auf; seitdem ist der Name Pomesanien aus der weltlichen Amts- und sogar allmälig auch aus der Volkssprache verschwunden. (Vgl. Gams, Ser. epp. 302; H. Cramer, Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien, Marienwerder 1884 [Heft 11—13 der Zeitschr. des historischen Vereins für den Reg.-Bezirk Marienburg]; Derselbe, Urkundenbuch zur Gesch. u. s. w., Marienwerder 1885—1887 [ebd. Heft 15—18]; Ergänzungen dazu gibt G. A. v. Mülverstedt in derselben Zeitschrift Heft 23, 33 ff. [1889].) [A. Esser.]

Pomis, David de, berühmter jüdischer Arzt und rabbinischer Gelehrter, war zu Spoleto 1525 geboren und stammte nach seiner eigenen Angabe aus einer Familie des Stammes Juda, die unter Titus gefangen nach Italien geführt worden sei. Seine Studien machte er hauptsächlich zu Perugia, wo er sich neben gründlichen medicinischen Kenntnissen eine bedeutende Sprachkunde und Belesenheit in der jüdischen wie classischen Literatur aneignete; auch Philosophie blieb ihm nicht fremd. Nach Vollendung der Studien prakticirte er als Arzt in verschiedenen Städten. Nachdem er unter den Decreten Pauls IV. gegen die Juden mitgelitten, gab Pius IV. ihm nach einem schönen Vortrag vor einem Cardinalscollegium die Erlaubniß, in Rom die Heilkunde auszuüben. Der bald nachher erfolgte Tod des Papstes zwang ihn jedoch, Rom wieder zu verlassen; er kam schließlich nach Venedig, wo er sein Leben beschloß (um 1590). — Von den Werken Davids de Pomis ist hier zuerst zu nennen der Zemach David (צמח דוד), ein dreisprachiges talmudisches Wörterbuch (hebr., lat. u. ital.), welches zu Venedig 1587 erschien und Sixtus V. gewidmet ist. Auf rabbinisch-theologischem Gebiete bewegen sich ferner eine Uebersetzung des Buches Ecclesiastes (ebd. 1571) und Erörterungen über Job und Daniel (ungedruckt). Von medicinischen Schriften Davids seien erwähnt ein Tractat Enarratio brevis de senum affectibus praecavendis atque curandis, Venet. 1588, und Vorschläge zum Schutze gegen die Pest (Venedig 1577). Das Werk De medico hebraeo enarratio apologetica, Venet. 1588, bietet mehr, als der Titel andeutet, indem es eine Schutzschrift nicht bloß für die jüdischen Aerzte, sondern für die Juden überhaupt ist (s. die Inhaltsangabe bei de Rossi, Diz. stor. degli aut. Ebrei II, Parma 1802, 94 sq.); am Schlusse ist demselben eine Anzahl Talmudstellen beigefügt,

welche die Trefflichkeit des Talmud documentiren sollen. (Vgl. noch Biogr. gén. XIII, 219 s. [mit Literaturangaben]; Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur u. s. w. III, Trier 1895, 696 ff. [mit Proben aus Pomis' Schrift De medico].) [A. Esser.]

Pommerellen (Kleinpommern; richtiger Pomerellen [vgl. d. Art. Pommern]) ist der seit dem 14. Jahrhundert vorkommende Name Ostpommerns, d. h. der Landschaft zwischen der Weichsel als Ostgrenze und der Linie von der Mündung des Lebaflusses in die Ostsee bis zur Mündung der Dobrinka in die Küddow (bei Landeck) als Westgrenze, der Ostsee als Nordgrenze und der Dobrinka und Kamionka als Südgrenze. Dieser Landstrich war von Slaven (Kassuben) bewohnt, die sich zum großen Theil bis jetzt erhalten haben. Er hatte einen Flächeninhalt von etwa 260 Quadratmeilen und umfaßte die pommer'schen Kreise Bütow und Lauenburg und die westpreußischen Kreise Danziger Höhe, Danziger Niederung, Carthaus, Putzig, Neustadt, Berent, Stargardt, Dirschau, Schwetz, Tuchel, Konitz, Schlochau und den westlich von der Weichsel gelegenen Theil des Marienwerder Kreises (Töppen, Historisch-comparative Geographie von Preußen I, Gotha 1858, 52 ff.). Das Land stand bis 1295 unter der Herrschaft der pommerellischen Fürsten, die sich urkundlich duces Pomeraniae nennen und deren Geschlecht mit dem Ableben Mestwins II. im J. 1295 erlosch; von 1295—1309 unter polnischen Fürsten; 1309 bis 1466 unter dem deutschen Orden; 1466 bis 1772 unter polnischer und seitdem unter preußischer Herrschaft. In kirchlicher Beziehung gehörte Pommerellen bis zum Jahre 1821 zum größten Theil zur Diöcese Cujavien (Leslau, Vladislavia, Wloclawek) in Russisch-Polen, theilweise auch zur Erzdiöcese Gnesen. Der zur Leslauer Diöcese gehörige Theil bildete das Archidiaconat Pommerellen (Archidiaconatus Pomeraniae), das westlich von dem Lebafluß, nördlich von der Ostsee, östlich von der Weichsel, südlich von der Brahe begrenzt war und einen Umfang von etwa 210 Quadratmeilen hatte. Der südliche Theil Pommerellens, zwischen der Brahe und den kleinen Flüssen Dobrinka und Kamionka, mit einem Umfang von etwa 50 Quadratmeilen, gehörte zum Archidiaconat Camin; letzteres bildete einen Bestandtheil der großen Erzdiöcese Gnesen und ist nicht zu verwechseln mit dem Bisthum Camin (s. d. Art.).

I. Archidiaconat Pommerellen unter der Herrschaft der pommerellischen Herzoge. In Pommerellen ist das Christenthum höchst wahrscheinlich von Polen her eingeführt worden. Schon Boleslaw I., Chrobry (d. h. der Kühne) genannt (992—1025), dehnte die Grenzen des polnischen Reiches über ganz Pommern zwischen der Oder und Weichsel aus. Damals ist jedenfalls auch in Ostpommern oder Pommerellen der erste Samen des Christenthums ausgestreut worden; etwas Näheres ist uns hierüber nicht bekannt. In der Vita S. Adalberti von Canaparius wird erzählt, daß der hl. Adalbert auf seiner Missionsreise zu den Preußen auch „Gyddanyzc" berührt habe. Gewöhnlich versteht man darunter das heutige Danzig, die Hauptstadt Pommerellens; Andere denken freilich, da die Lesarten variiren, an Gnesen (Kolberg, Des Papstes Silvester II. Lobgedicht auf den hl. Adalbert, Braunsberg 1882). Das Christenthum wird wohl nach dem Tode Boleslaws I. ebenso in Ostpommern wie in Westpommern wieder untergegangen sein. Unter den Nachfolgern des großen Polenkönigs trat eine solche Zerrüttung des Reiches ein, daß die Pommern das polnische Joch wieder abschüttelten und zum Götzendienst zurückkehrten. Erst Boleslaw III. (1102—1139), der die Thatkraft und den christlichen Sinn seines Ahnen Boleslaw Chrobry geerbt hatte, war im Stande, den Trotz der Pommern zu brechen und sie sowohl dem polnischen Scepter wie dem christlichen Glauben zu unterwerfen. Ostpommern behielt seine einheimischen Fürsten, erkannte aber die Oberhoheit Polens an, dem es tributpflichtig blieb (Röpell, Gesch. Polens I, Hamburg 1840, 253); erst Herzog Swantopolk erkämpfte sich im J. 1227 die vollständige Unabhängigkeit von Polen. Unter der langen Regierung Boleslaws III. hat sich die eigentliche Christianisirung von Pommerellen ebenso wie von Westpommern vollzogen, nur mit dem Unterschiede, daß hier deutschen Priestern die Leitung der Mission übertragen war, während in Ostpommern wohl polnische Priester bei der Bekehrung des Volkes thätig gewesen sein dürften; auch in der Folgezeit machte sich ein wesentlicher Unterschied zwischen West- und Ostpommern bemerkbar, indem dort das deutsche Element zur Herrschaft gelangte, hier aber das slavische zum großen Theil bestehen blieb. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts erhielt dann die Kirche in Pommerellen durch Papst Eugen III. eine feste Organisation, wie sie für Westpommern im J. 1140 von Innocenz II. durch Errichtung eines Bisthums mit dem Sitz in Wollin (seit 1188 in Camin) vollzogen war. Bereits 1123 hatte der päpstliche Legat Aegidius von Tusculum im Einvernehmen mit Boleslaw III. die Grenzen des Bisthums Leslau festgesetzt. Eugen bestätigte nun im J. 1148 dem Bischof Warner von Cujavien, wie auch die Diöcese Leslau genannt wurde, die von Aegidius bestimmten Grenzen und Besitzungen des Bisthums; unter letzteren wird auch die Burg Danzig angeführt (Perlbach, Pommerellisches Urkundenbuch, Danzig 1882, 1). Die Circumscription des Aegidius, auf die sich der Papst bezieht, wird nicht näher angegeben; daraus aber, daß der Bischof von Cujavien die Burg von Danzig, der Hauptstadt Pommerellens, zum Besitz erhält, und daß derselbe bereits im 12. Jahrhundert an verschiedenen Orten des Landes seine Jurisdiction ausübt und sich nachweislich seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts episcopus Cujaviae et Pomeraniae nennt (Perlbach a. a. O. 22), dürfen wir

mit Recht schließen, daß Aegidius und Eugen III. dem Leslauer Bischof den Landestheil, welchen man kirchlich als Archidiaconat Pommerellen bezeichnet, überwiesen haben. Mit Bestimmtheit wird ein archidiaconus Pomeraniae urkundlich zuerst 1240 bezeugt (Perlbach a. a. O. 60). Pomerania, das bald ganz Pommern, bald West- oder Ostpommern allein bedeutet, kann selbstverständlich in dem angeführten Titel des Bischofs nur Ostpommern oder Pommerellen bezeichnen, da ja Westpommern seit 1140 einen eigenen Bischof hatte. Ein besonderer Official für das Archidiaconat Pommerellen wird zuerst am Ende des 14. Jahrhunderts angeführt (Wölky, Urkundenbuch des Bisthums Culm, Danzig 1887, 292); derselbe pflegte in Danzig zu residiren, während der Archidiacon seine Residenz in Włocławek als Mitglied des Domcapitels hatte. Der Official war im 15. Jahrhundert und später im 17. und 18. Jahrhundert mehrfach, aber nicht ständig, zugleich Weihbischof des Bischofs von Leslau (episcopi Vladislaviensis suffraganeus). Erst seit dem Jahre 1765 bestellte der Bischof Ostrowski von Włocławek mit Genehmigung des apostolischen Stuhles außer dem suffraganeus Vladislaviensis noch einen suffraganeus Pomeraniae und bekleidete mit dieser Würde den Official von Pommerellen. Zur Befestigung des Christenthums und zur Verbreitung christlicher Cultur und christlicher Gesittung dienten wesentlich die von den pommerellischen Herzogen gegründeten und freigebig dotirten Klöster. Das älteste und bedeutendste Kloster war die Cistercienserabtei zu Oliva (s. d. Art.), gestiftet 1170. Außerdem sind zu nennen die Johanniter (1198) zu Preußisch-Stargardt, Schöneck und Lübschau, welche ihre Besitzungen 1370 dem deutschen Orden verkauften, die Prämonstratenserinnen zu Zuckau (1209), die Cistercienserinnen zu Zarnowitz, im 13. Jahrhundert von Oliva gestiftet, Dominicaner zu Danzig (1227 vom hl. Hyacinth gegründet) und zu Dirschau (1289), Cistercienser zu Pelplin (s. d. Art.) 1274, Franciscaner zu Neuenburg (1260). Die Klöster errichteten auf ihren Territorien Pfarrkirchen: Oliva 7, Pelplin 3 (Pelplin, Neukirch und Pogutken), Zuckau 4 (Zuckau, Chmielno, Lusin, Oxhöft), cultivirten das Land, sorgten für das geistige und materielle Wohl ihrer Unterthanen, indem sie ihnen bei der Annahme der von den Fürsten geschenkten Güter und Ortschaften möglichst Befreiung von den bisherigen drückenden Lasten und Frohndiensten zu erwirken suchten. In Zuckau bestand bis in das vorige Jahrhundert eine vielbesuchte Erziehungsanstalt für die Töchter aus den vornehmen Familien Pommerellens. Was das Verhältniß der pommerellischen Herzoge zu dem Diöcesanbischof angeht, so war dasselbe im Allgemeinen ein freundliches; nur Herzog Swantopolk (1220—1266), der bedeutendste unter ihnen, ein thatkräftiger, aber auch gewaltthätiger Mann, erlaubte sich Uebergriffe in die weltlichen und geistlichen Rechte des Bischofs, so daß er der Excommunication verfiel. Im J. 1246 entschädigte er den Bischof durch Verleihung des Dorfes Groß-Komorsk (Perlbach 56. 80). Bemerkenswerth ist auch, wie dieser Gewaltfürst allmählich dem Gebote der Kirche bezüglich des Strandrechtes nachkam. Dieses barbarische Recht, das damals noch in verschiedenen Ländern Europa's bestand, galt als ein Regale und Vorrecht des Landesfürsten, wurde aber von der Kirche entschieden bekämpft. Es zeigten sich auch in diesem Punkte die Päpste, welche den Helfern der Nothleidenden Ablässe verliehen, die Orte, an denen Scheiternde beraubt wurden, mit dem Interdicte belegten und den Räubern das christliche Begräbniß versagten, als die Hüter der wahren Humanität. Beim Beginn seiner Regierung setzt er für die Lübecker Kaufleute gewisse Abgaben beim Schiffbruche fest und bezeichnet dieß als eine libertas hactenus inaudita. Im J. 1248 verspricht er, alle Schiffbrüchigen in seinem Gebiet an ihren Gütern nicht zu schädigen, sondern auf jede Weise zu unterstützen. Im J. 1253 befreien Swantopolk und sein Sohn Mestwin die Schiffbrüchigen in ihrem Gebiet von allen Abgaben. Im J. 1263 befreit er die Schiffbrüchigen in seinem Gebiet nicht nur von jeder Abgabe, sondern setzt auch für solche, welche dieselben schädigen, eine Strafe von 15 Mark fest; als Motiv führt er an gratia Dei irradiante cor nostrum und: quoniam teste sancto apostolo in actibus naufragante tunc temporis eodem beato Paulo cum quibusdam sociis barbari non modicam humanitatem praestabant eisdem, unde iniquum valde videtur fideles barbaris et infidelibus in humanitatis operibus inferiores et impares inveniri (Perlbach 29. 87. 130. 168. 187).

II. Archidiaconat Pommerellen unter der Herrschaft des deutschen Ordens, 1309—1466. Nach dem Interregnum unter polnischer Oberherrschaft seit 1295 kam Pommerellen theils durch Kauf theils durch Eroberung im J. 1309 unter das Scepter des deutschen Ordens. Die deutschen Ritter wendeten ihre Fürsorge nicht bloß der Colonisirung und Cultivirung des Landes, dem Ackerbau, Gewerbe und Handel, der Rechtspflege und Verwaltung des Landes zu, sondern ließen sich auch die Regelung der kirchlichen Verhältnisse angelegen sein. Viele Kirchen und Pfarrsprengel, gewöhnlich mit vier Hufen dotirt, sind vom deutschen Orden errichtet worden. So wurden z. B. in der Stadt Danzig, die wesentlich dem Orden ihren Aufschwung und ihre Blüte im Mittelalter zu verdanken hat, die im J. 1270 vorhandenen vier Kirchen (Hirsch, Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien, Danzig 1843, 14) in der Zeit der Ordensherrschaft auf mehr denn 20 Gotteshäuser vermehrt. Das Danziger Werder erhielt für die zum Theil neu eingerichteten und angesiedelten Ortschaften seine Handfesten und Pfarrsysteme, die, obgleich in

lutherischen Händen, noch heute fortbestehen u. s. w. Unter der Herrschaft des deutschen Ordens ward in Pommerellen mit der Zunahme des Wohlstandes auch der Kunst, speciell der kirchlichen Kunst, eine Heimstätte bereitet (Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen, Köln 1887 [Görresvereinsschrift]). Hiervon zeugen außer den Werken der Kleinkunst eine beträchtliche Anzahl gotischer Backsteinbauten, welche im 14. und 15. Jahrhundert in Pommerellen entstanden, wie die alte Marienkirche in Danzig, der Dom in Pelplin, die Kirche in Oliva, die Trinitatiskirche in Danzig u. a. (Bergau, Die alte Marienkirche zu Danzig, Leipzig 1868). In dieser Periode wurden folgende Klöster neu gegründet: das Carmeliterkloster und das Brigittenkloster zu Danzig, das Karthäuserkloster zu Carthaus bei Danzig, das Kloster der zur sächsischen Provinz gehörigen Franciscaner-Minoriten zu Danzig. Das Verhältniß des deutschen Ordens zum Bischof von Wloclawek war wiederholt ein gespanntes; zum Theil lag der Grund in der Stellung des Bischofs als eines polnischen Kirchenfürsten, der in Polen residirte und auch in politischer Beziehung eine einflußreiche Stellung einnahm, wodurch leicht das Mißtrauen der Ordensregierung bei den fortwährenden Streitigkeiten mit dem polnischen Reiche erregt wurde. Gleich anfangs entstand eine Differenz bezüglich des Patronatsrechtes, speciell die Pfarrei Schwetz betreffend. Der Streit wurde vom Papste zu Gunsten des Ordens im J. 1317 entschieden (Voigt, Geschichte Preußens IV, Königsberg 1830, 326). Heftiger und langwieriger war der Streit, welcher zwischen dem Bischof und Orden wegen des Zehnten geführt wurde, der bisher in Früchten geleistet worden, den aber der Orden in eine dem Bischof zu entrichtende Geldsteuer umwandeln wollte. Erst im Jahre 1330 wurde durch den Vertrag zu Thorn, den der Bischof Matthias nach längerem Widerstreben mit dem deutschen Orden abschloß, der Getreidezehnte wirklich in eine Geldgabe umgewandelt (3 Skot pro Hufe). Infolge der starken Opposition, welche sich im Zeitalter der sogen. Reformation gegen die Zahlung des Bischofsgeldes erhob, kam dasselbe allmählich in Wegfall; der Bischof hatte trotzdem noch bedeutende Einkünfte in Pommerellen, da er große Gütercomplexe besaß (Kujot, O majatkach biskupich w Pomorzu, Thorn 1880). Am heftigsten entbrannte der Streit zwischen dem Orden und dem Bischof im 15. Jahrhundert. Johannes Kropidlo, Herzog von Oppeln, ein ganz und gar weltlich gesinnter Bischof (Damalewicz, Vitae Vladisl. Episcop., Cracoviae 1642, 263), der früher gegen den polnischen König agitirt hatte, nahm 1410 offen Partei für ihn gegen den Orden. Es wurden deßhalb die bischöflichen Einkünfte in Pommerellen mit Beschlag belegt und die bischöfliche Burg auf dem Bischofsberg bei Danzig auf Veranlassung des Hochmeisters zerstört. Ein anderer Grund zur Unzufriedenheit mit dem Bischof war die Aufhebung des Officialats in Danzig und die Vorladung der streitigen Parteien nach dem entfernt gelegenen Wloclawek. Unter solchen Umständen faßte der Hochmeister den Entschluß, das Archidiaconat Pommerellen von Leslau zu trennen und zu einem eigenen Bisthum zu erheben; sein Plan fand jedoch nicht die Billigung des apostolischen Stuhles. Das Bemühen des Hochmeisters und der Stadt Danzig aber, wieder einen eigenen Official für Pommerellen mit dem Sitze in Danzig zu erhalten, hatte Erfolg. Der Bischof wurde von Martin V. (1429) und vom Basler Concil (1439) angewiesen, wieder einen besondern Official in Danzig anzustellen (Hirsch a. a. O. 77 ff.). Die Stadt Danzig wurde nach langjährigen Verhandlungen zu Rom und auf den Concilien zu Konstanz und Basel verpflichtet, dem Bischof für die Zerstörung der Burg einen Schadenersatz von 1200 ungarischen Gulden zu leisten (Töppen, Ständetage II, Leipzig 1880, 221). Bei einem solchen unfreundlichen Verhältniß zwischen dem Orden und dem Bischof ist es leicht begreiflich, daß der Leslauer Bischof Johann Gruszczynski bei dem Ausbruch des 13jährigen Krieges (1454—1466) mit aller Energie Partei für Polen gegen den Orden ergriff. Pommerellen wurde durch den Krieg des Ordens mit Polen im J. 1410, durch die Husiten, welche im J. 1433 als Verbündete der Polen das Land sengend und brennend durchzogen (Voigt a. a. O. VII, Königsberg 1836, 616), und besonders durch den 13jährigen Krieg des Preußischen Bundes im Verein mit Polen gegen den Orden (1454—1466) in schrecklicher Weise verwüstet; viele Kirchen und Ortschaften wurden zerstört. — In Danzig herrschte im Mittelalter ein sehr reges kirchliches Leben. Geistliche und weltliche Bruderschaften, Familien, Zünfte wetteiferten, zur Erbauung und Ausschmückung zahlreicher Gotteshäuser beizusteuern und fromme Stiftungen zu errichten. Im Anfange des 16. Jahrhunderts zählte Danzig außer dem Regularclerus etwa 240 Priester, die Marienkirche allein 128 Priester (Redner, Skizzen aus der Kirchengeschichte Danzigs, Danzig 1875).

III. **Archidiaconat Pommerellen unter polnischer Herrschaft von dem Thorner Frieden 1466 bis zur ersten Theilung Polens im Jahre 1772.** Das bedeutsamste Ereigniß dieser Periode ist die sogen. Reformation, welche zuerst in Danzig Eingang fand, wo bereits im 15. Jahrhundert zwei Schüler des Hieronymus von Prag Namens Günther Tiedemann (1413) und Andreas Pfaffendorf (1431) die husitische Irrlehre verkündet hatten, und wo im Anfange des 16. Jahrhunderts heftige innere Parteikämpfe die Gemüther erbitterten und der Auflehnung auf kirchlichem Gebiet Vorschub leisteten. Es läßt sich auch nicht läugnen, daß die große Zahl des Clerus, welche in keinem richtigen Verhältnisse zu den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen stand,

theilweise die Verweltlichung wegen Mangels an ernster priesterlicher Thätigkeit im Gefolge hatte. Die Pfarrer ließen mehrfach die Residenzpflicht außer Acht (Hirsch a. a. O. 244). Als erster Anhänger der Häresie wird ein Priester an der Sanct Petrikirche, Jacob Knade (1518), genannt, der jedoch bald seines Amtes entsetzt wurde und die Stadt verlassen mußte. Erst seit dem Jahre 1520 begann die Reformation in Danzig Wurzel zu fassen; hier trat Johannes Böschenstein, der wegen seines unsittlichen Lebenswandels die Professur zu Ingolstadt und später zu Wittenberg hatte aufgeben müssen, als Prediger auf. Außer ihm waren für die Verbreitung der lutherischen Lehre der Franciscaner Dr. Alexander (seit 1521), der Carmelit Bienwald (1522), die Weltpriester Petrus Amandus und besonders Jacob Hegge oder Finkenblock (seit 1522), der Pfarrer von St. Barbara, Johann Bonholt (1523), Paul Körlin (1523 an der Johanneskirche) thätig; Knade, Bienwald, Bonholt und Hegge brachen den Cölibat und verheirateten sich. Die sechs Pfarrkirchen erhielten mit Ausnahme der Marienkirche lutherische Prediger. Der Bischof Johann Gruszczyński hatte im Jahre 1456 die beiden Pfarrsysteme der Marien- und Katharinenkirche, welche bisher in Danzig bestanden, dismembrirt und 6 Pfarreien (der Marien-, Katharinen-, Johannis-, Petri-, Barbara- und Bartholomäi-Kirche) errichtet. Der polnische König Casimir behielt sich das Patronatsrecht über die Marienkirche vor und überließ das Patronatsrecht über die übrigen Pfarrkirchen dem Magistrate, was später der Neuerung sehr zu statten kam. Dem Umsturz der alten kirchlichen Ordnung folgte bald in Danzig, ähnlich wie in Elbing und Thorn, die Auflösung der socialen Ordnung. Mönche und Nonnen wurden vertrieben, die Kirchenschätze geraubt, Altäre zerbrochen, die Abgaben verweigert, die alten Räthe, die zum größten Theil katholisch waren, abgesetzt und neue gewählt. Auf dem Markte wurden Galgen und Rad aufgepflanzt und ein Schwert daran gehängt. Sigismund I. war empört über die nefanda, quae ipsi Turcae aut Tartari forsan committere non auderent, wie es in seinem Schreiben an den Danziger Magistrat heißt (Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie, Frankf. a. M. 1686, 659). Im J. 1526 erschien er selbst in der Stadt und stellte mit dem Bischof Drzewicki die frühere Ordnung wieder her; die Hauptschuldigen wurden mit dem Tode bestraft. Die Strenge des Königs that der Neuerung für einige Jahre Einhalt. Seit dem Jahre 1529 aber trat ein neuer Verkünder der Häresie, der Dominicaner Pancratius Klemme oder Klein, in der St. Marienkirche auf. Die lutherische Lehre gewann unter dem Schutze des Rathes zahlreiche Anhänger. Es wurden an einzelnen Pfarrkirchen wieder lutherische Prediger angestellt; Pancratius selbst erhielt im J. 1536 ein Pastorat an der Marienkirche. Seit diesem Jahre ging die große gotische Kirche trotz aller Proteste der Bischöfe und Strafandrohungen seitens der polnischen Könige für die Katholiken verloren; nur der Hochaltar verblieb ihnen noch bis zum Jahre 1572. Um der Noth der Katholiken abzuhelfen, beschloß ein Jahrhundert später (1677) König Joh. Sobieski, in Danzig die sog. Königliche Kapelle zu gründen, zu welcher der durch seine Schriften berühmte Convertit und Official Pastorius (Joachim von Hirtenberg; s. über ihn Zeitschrift für die Gesch. Ermlands III, Braunsberg 1866, 625 ff.) 1678 den Grundstein legte. — Unter dem Könige Sigismund August (1548 bis 1572) erhielten die Protestanten in Danzig im J. 1557 die freie Religionsübung, nachdem sie ihnen im J. 1552 auf Betreiben des damals anwesenden Bischofs Hosius von Ermland verweigert worden war. Dem Beispiel Danzigs folgten in der Annahme der lutherischen Religion die kleinen Städte des Archidiaconats; aber auch auf dem Lande war die Häresie vielfach verbreitet, besonders in den Decanaten Stüblau (Danziger Werder, minor insula), Mewe und Lauenburg. Die Ausbreitung des Protestantismus wurde wesentlich durch die Schwäche und Unentschiedenheit des polnischen Königs Sigismund August, sowie durch die Pflichtvergessenheit und Treulosigkeit mehrerer Leslauer Bischöfe befördert. Zebrzydowski (1546—1551) war ein unzuverlässiger und habsüchtiger Mann, über den sich Hosius in seinen Briefen ungünstig ausspricht (Hosii Epist. edid. Hipler et Zakřzewski I, Cracov. 1879, 226. 230. 403). Ganz unwürdige Oberhirten waren die Bischöfe Drojewski (1551 bis 1557), Jacob Uchański (1557—1565, später Erzbischof von Gnesen, gest. 1581) und Nicolaus Wolski (1565—1567). Den Bischof Drojewski nennt Damalewicz (Vitae Vladisl. Episc. 390) einen Semihäretiker, der in der Marienkirche zu Danzig die neue Lehre aufmerksam anhörte, die Johanniskirche den Protestanten übergab und überhaupt auf mannigfache Weise der Häresie Vorschub leistete. Ebenso treulos und gewissenlos zeigte sich Uchański, der gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes Paul IV. den bischöflichen Stuhl von Cujavien bestieg und erst nach vier Jahren von Pius IV. die Bestätigung erhielt. Von Wolski sagt Damalewicz: Negotiorum reipublicae, quam Ecclesiae studiosior fuit, venationibus deditus, ita ut ne festivis quidem diebus pepercerit, cum Clerus populusque fidelis circuiret ecclesias. Erst die beiden vortrefflichen Bischöfe Stanislaus Karnkowski (1567—1581) und Hieronymus Rozrażewski (1581—1600, gest. in Rom) thaten dem weitern Umsichgreifen des Protestantismus entschieden Einhalt. Besonders ist Rozrażewski, der sich den hl. Karl Borromäus zum Vorbilde erwählt hatte, als der wahre Reformator des Archidiaconats anzusehen; seinem heiligen Eifer gelang es, einen Theil des verlorenen Terrains wiederzugewinnen. Durch häufige Visitationen reformirte er die Sitten des Clerus und des Volkes, und mit Hilfe des ächt katholischen Königs Sigismund III. entriß er 1596 den Häretikern theilweise die von

ihnen occupirten Kirchen; die Kirchen der Stadt Danzig jedoch, mit Ausnahme dreier Klosterkirchen (jetzt katholischer Pfarrkirchen), sowie die Kirchen des zu Danzig gehörigen Werder blieben in den Händen der Protestanten. Kräftig unterstützt wurde der Bischof durch den Official Nic. Mylonius, einen Zögling des Collegium Germanicum (s. Steinhuber, Gesch. des Coll. Germ. I, Freiburg 1895, 322. 329). Rozrazewski stellte die stark gelockerte Disciplin in den pommerellischen Klöstern wieder her, gründete und dotirte im J. 1592 das Jesuitenkloster zu Alt-Schottland bei Danzig, nachdem bereits seit 1585 einige Jesuiten in der Stadt theils bei der Dominicanerkirche theils bei der Brigittenkirche in den ihnen zugewiesenen Kapellen thätig gewesen waren. Der Plan Rozrazewski's, ein Priesterseminar einzurichten, kam erst 1634 zur Ausführung. Bereits im Jahre 1568 wurde auf der Diöcesansynode zu Wloclawek, auf welcher auch die Publication der Decrete des Concils von Trient erfolgte, die Gründung eines Clericalseminars für die ganze Diöcese beschlossen; zur Unterhaltung desselben hatten die pommerellischen Klöster Pelplin und Oliva je 100 Gulden, Carthaus, Zarnowitz und Zuckau zusammen 100 Gulden beizusteuern. Das im J. 1569 mit Gutheißung des Papstes Pius V. errichtete Seminar ging indeß wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse bald wieder zu Grunde. Die Erziehung des Clerus geschah dann in verschiedenen Anstalten, besonders unter dem Bischof Rozrazewski in dem Jesuitencolleg zu Posen, bis der Bischof Wotucki das Seminar im J. 1618 wiederherstellte. Im J. 1634 errichtete der Bischof Lubieński für das Archidiaconat Pommerellen ein besonderes Priesterseminar in Alt-Schottland mit der Maßgabe, daß daselbst die Jünglinge nationis Germanicae sive etiam Polonicae, quae (pars) non esset omnino ignara linguae Germanicae, die anderen aber in Wloclawek ausgebildet würden. Er übergab die Anstalt, die er theils durch persönliche Schenkungen theils durch Ueberweisung der bisher von den genannten Klöstern nach Wloclawek gezahlten Pensionen dotirte, den Jesuiten, die zugleich ein stark frequentirtes Gymnasium leiteten. Gymnasium und Seminar blieben auch unter der preußischen Herrschaft bis zur Zerstörung des Schulgebäudes infolge der französischen Belagerung im J. 1807 unter der Leitung der Exjesuiten bestehen. Bischof Lubieński hat sich außerdem, unterstützt von dem Official Zubycki, um Pommerellen durch seine Fürsorge für die beiden Decanate Lauenburg und Bütow ein großes Verdienst erworben. Die beiden Territorien Lauenburg und Bütow, von denen jenes unter der Jurisdiction des Bischofs von Leslau, dieses unter der Jurisdiction des Bischofs von Camin stand, gehörten bis zum Jahre 1466 dem deutschen Orden; in letzterem Jahre kamen sie durch den Thorner Frieden an Polen. Der polnische König Johann Casimir überließ dieselben dem pommer'schen Herzog Erich II., der ihm gegen den Orden Hilfe geleistet hatte, als Pfand für restirende Kriegskosten. Im J. 1526 wurden die Gebiete von Sigismund I. den beiden Herzogen Georg und Barnim, die seine Schwestersöhne waren und gemeinschaftlich in Pommern regierten, als Lehen verliehen. Barnim und Georgs Sohn Philipp waren der Reformation zugethan, so daß sich die neue Lehre in Pommern sowie in den Aemtern Bütow und Lauenburg immer mehr ausbreitete und zuletzt den Katholicismus vollständig verdrängte. Am Ende des 16. Jahrhunderts waren daselbst alle Pfarrstellen mit evangelischen Predigern besetzt. Der Bischof von Camin, Martin Weiher, zu dessen Sprengel das Land Bütow gehörte, trat 1553 zur lutherischen Religion über; nach seinem Tode fielen die reichen Einkünfte des säcularisirten Stiftes den herzoglichen Prinzen zu. Nachdem der Mannesstamm des pommer'schen Fürstengeschlechtes im J. 1637 erloschen war, fielen Bütow und Lauenburg wieder an Polen. Bischof Lubieński stellte mit Hilfe des polnischen Königs Wladislaus IV. die katholische Religion wieder her (Cramer, Gesch. der Lande Bütow und Lauenburg I, Königsb. 1858, 179. 273). Durch den Wehlau-Bromberger Vertrag vom J. 1657 kamen die beiden Territorien an den Kurfürsten von Brandenburg als Lehen; bei der ersten Theilung Polens hörte dieses Vasallenverhältniß auf. Unter der Herrschaft Brandenburgs resp. Preußens machte der Katholicismus trotz der Zusicherung, daß Alles in statu quo belassen werden solle, wieder Rückschritte; viele Kirchen gingen ganz zu Grunde oder fielen in die Hände der Protestanten, so daß das jetzige vereinigte Decanat Lauenburg-Bütow nur fünf Pfarreien umfaßt. — In dieser Periode wurden im Archidiaconat außer dem genannten Jesuitencolleg die Klöster der polnischen Bernhardiner (Franciscaner von der durch den hl. Joh. Capistran in Polen eingeführten Reform) zu Schwetz 1624 und zu Neuenburg 1604 (an Stelle der in der Reformationszeit ausgestorbenen Franciscaner), der Barmherzigen Brüder zu Danzig 1645, der Reformaten (Franciscaner von der strengern Observanz) zu Neustadt 1648 durch den Grafen Weiher und zu Stolzenberg bei Danzig 1666, der Pauliner zu Topolno 1682, der Missionspriester des hl. Vincenz a Paulo zu St. Albrecht bei Danzig 1711 durch den Bischof Szaniawski gegründet. In diesem Zeitraume sind bis zum Jahre 1641 (nachher keine mehr bis jetzt) viele Diöcesansynoden, besonders nach dem Trienter Concil, theils zu Wloclawek für die ganze Diöcese theils zu Subkau (1589, 1590, 1598, 1614, 1617, 1622) und zu Danzig (1585) für das Archidiaconat Pommerellen abgehalten worden (Chodyński, Statuta Synodalia Dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae, Varsaviae 1890).

IV. Das Archidiaconat Pommerellen kam unter die preußische Herrschaft bei der ersten Theilung Polens im J. 1772, mit Ausnahme von Danzig, das erst 1793 Preußen ein-

verleibt wurde. Mit dem Wechsel der Herrschaft traten auch in kirchlicher Beziehung wesentliche Veränderungen ein, trotzdem daß Friedrich II. den status quo garantirt hatte. Die kirchliche Freiheit wurde bedeutend beschränkt, wie dieß zur Genüge außer anderen Verfügungen das Notifications-Patent vom 28. September 1772 und die Instruction für die westpreußische Regierung vom 21. September 1773 darthun (Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640 IV, Leipzig 1883, 457. 541). Es wurde hier die staatliche Genehmigung zu päpstlichen und bischöflichen Publicationen und Verordnungen, sowie zur Ertheilung eines geistlichen Amtes oder Beneficiums gefordert, der Eintritt in's Kloster erst nach dem 21. Lebensjahre erlaubt, die geistliche Gerichtsbarkeit auf die causas mere ecclesiasticas beschränkt und bei den Mischehen die Erziehung der Söhne in der Religion des Vaters, die der Töchter in der Religion der Mutter befohlen. Den Protestanten wurde völlig freie Religionsübung zu theil, und der Parochialzwang rücksichtlich der Stolgebühren blieb gemäß dem Warschauer Tractat (1768) aufgehoben. Neue evangelische Kirchen entstanden in nicht geringer Zahl, meist auf Staatskosten. Gemäß den Cabinetsordres vom 1. und 2. November 1772 wurden die zahlreichen Güter der Klöster und des Bischofs in Administration genommen, damit die Geistlichen „nicht distrahiret und von ihren geistlichen Verrichtungen nicht behindert" würden; den bisherigen Inhabern wurden verhältnißmäßig geringe Competenzen, 50% des damals ermittelten Reinertrages, zugewiesen. Der Bischof erhielt für seine Gütercomplexe in Pommerellen 6274 Thaler, das Capitel 1380 Thaler (Lehmann IV, 470. 561). Das Schulwesen förderte Friedrich II. nach Kräften. Es wurde ein Schulfonds im Betrage von 200 000 Thalern gegründet, um von den 5% Zinsen 170 Schulmeister (44 evangelische, 43 katholisch-deutsche und 83 katholisch-polnische) in Westpreußen, einschließlich Ermlands, mit einem jährlichen Gehalt von 60 Thalern (außerdem freie Wohnung, Brennholz und einem Morgen Land) anzustellen (Lehmann V, 98). Die Exjesuiten in Westpreußen suchte er im Dienste des Unterrichts und der Erziehung zu erhalten. Die in Gymnasien umgestalteten Jesuitencollegien (Braunsberg, Alt-Schottland, Graudenz, Konitz, Bromberg, Rössel, Marienburg und Deutsch-Krone) wurden in ein gemeinschaftliches Königl. Schulen-Institut (Institutum literarium regium) unter einem Director und einem Prorector (Coadjutor des Bischofs von Culm, Karl von Hohenzollern) vereinigt. Das Reglement für diese Gymnasien, von denen Alt-Schottland und Braunsberg „akademische Gymnasien", zugleich mit einem philosophischen und theologischen Cursus, waren, wurde 1781 erlassen (Lehmann V, 433). Die Absicht Friedrichs II., eine Universität oder ein Seminarium zum Besten der Theologen in Westpreußen zu gründen oder dieselben zum Besuche der Universität Breslau zu verpflichten, kam nicht zur Ausführung; der Coadjutor von Culm, Karl von Hohenzollern, rieth, die bestehenden Seminarien in Braunsberg, Alt-Schottland und Culm zu unterstützen (Lehmann V, 355—358). Ebensowenig wurde der von 1772—1784 ventilirte Plan, ein besonderes Bisthum Pommerellen zu errichten oder die preußischen Antheile der polnischen Diöcesen mit Culm zu vereinigen und einen besondern Nuntius für Westpreußen zu bestellen, realisirt (Lehmann IV, 481 ff. V, 183 u. s. w.). Schließlich hatte es sein Bewenden bei der Bestellung eines besondern Officials für den zu Preußen gehörigen Theil des Archidiaconats (Officialis Pomeraniae) außer dem Officialis Gedanensis. Im Anfange dieses Jahrhunderts trat für das Archidiaconat eine sehr traurige Periode ein. Der bischöfliche Stuhl von Włocławek war nach dem Tode des Bischofs Rybiński (1777 bis 1806) verwaist, das Priesterseminar in Alt-Schottland seit 1807 aufgehoben und die Klöster durch die Cabinetsordre vom 30. October 1810 auf den Aussterbeetat gesetzt. Diesem Zustand wurde im J. 1818 dadurch ein Ende gemacht, daß das Archidiaconat in Gemäßheit der veränderten politischen Verhältnisse von Cujavien abgetrennt und vereinigt mit dem Archidiaconat Kruschwitz zu einem apostolischen Vicariat erhoben wurde. Der letzte Official Pommerellens, Rossolkiewicz, wurde zum apostolischen Vicar ernannt; er hielt 1819 eine Synode der Decane zu Danzig ab und verwaltete das Archidiaconat Pommerellen, bis dasselbe im J. 1824 in Ausführung der Bulle De salute animarum definitiv der Diöcese Culm einverleibt wurde. Im Umfange des frühern Archidiaconats wohnen gegenwärtig etwa 350 000 Katholiken.

Der südliche Theil Pommerellens zwischen der Brahe und den kleinen Flüssen Dobrinka und Kamionka gehörte, wie schon oben bemerkt, zu dem im J. 1512 vom Erzbischof Johann a Lasco errichteten Archidiaconat Camin der Erzdiöcese Gnesen. Im 16. Jahrhundert gewann die Häresie auch im südlichen Theil Pommerellens, besonders im Decanat Konitz (später Schlochau) viele Anhänger. Der Hauptförderer der neuen Lehre war seit 1550 der Starost von Schlochau, Stanislaus Latalski (gest. 1599), der besonders von Kaspar Jeschke, einem geborenen Konitzer, in seinen Bestrebungen unterstützt wurde; letzterer bekehrte sich und wurde Abt von Oliva. Die Protestanten setzten sich zu Konitz im J. 1555, nachdem der Pfarrer erschlagen war, in den Besitz der großen Pfarrkirche, welche ihnen erst nach vielen Bemühungen der Pfarrer und Official Derengowski im J. 1616 entriß. Derselbe berief 1620 die Jesuiten nach Konitz, die sich auch hier als Missionare und Jugendbildner (Gymnasium) vortrefflich bewährten. Das unter Winrich von Kniprode im J. 1356 gegründete Augustinerkloster zu Konitz wurde von den Mönchen beim Ausbruch der sog. Reformation verlassen und erst im 17. Jahrhundert wiederhergestellt. Ueber

die Aufhebung aller Klöster in Pommerellen s. Töppen, Histor.-comparat. Geogr. 307. (Vgl. die Lit. im Art. Preußen; ferner Hildebrandt, Wiadomości niektóre o archidyakonacie pomorskim, Pelplin 1866; Fankidejski, Utracone kościoły, Pelplin 1880; Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins, Danzig 1880 ff. [bis jetzt 34 Hefte]; Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen, Danzig 1882 ff. [bis jetzt 10 Hefte]. Besonders werthvoll ist der handschriftlich in Pelplin befindliche Apparatus pauper ad hist. eccl. Pomeraniae von G. Schwengel, Prior in Carthaus [gest. 1766; s. über ihn Hipler, Literaturgesch. d. Bisth. Ermland, Braunsberg 1873, 176].) [Rosentreter.]

Pommern (richtiger Pomern, vom slavischen po morze, d. h. am Meere), deutsches Herzogthum seit dem 12. Jahrhundert, umfaßte in seiner größten Ausdehnung den Landstrich zwischen Recknitz, Warthe, Netze, Weichsel und Ostsee; im Laufe der Zeit wurden jedoch einzelne Theile, vor allen Pommerellen (s. d. Art.), durch besondere Namen vom eigentlichen Pommern unterschieden und letzteres auch Slawien genannt. Die ersten historisch nachweisbaren Bewohner Pommerns waren Kelten, welche von deutschen Stämmen, den Rugiern und Turcilingern, verdrängt wurden. Im 6. Jahrhundert drang ein Stamm der slavischen Ljachen oder Polen dort ein, während vom Meere her die skandinavischen Wikinger häufig räuberische Einfälle machten. Vom Jahre 1062 an erscheinen in Pommern eigene Herzoge, als deren erster Swantibor (gest. 1107) gilt. Gegen die Einführung des Christenthums sträubten sich die Pommern lange, weil dieß die Religion der ihre Selbständigkeit bedrohenden Polen war. Doch war um 1000 Colberg der Sitz eines deutschen Bischofs Namens Reinbert oder Reinbern. Vermuthlich war es eine Stiftung des polnischen Herzogs Boleslaw Chrobry und kam bei der Erhebung Gnesens zum Erzbisthum zu demselben in Metropolitanverband (vgl. die Artt. Camin, Boleslaw, Gnesen, Otto III.). Mit der polnischen Oberherrschaft warfen die Pommern auch das Christenthum wieder ab. Als aber Boleslaw III. von Polen ihnen von 1107 an viele Niederlagen beibrachte, 1121 die Hauptstadt Stettin eroberte und den Herzog Wratislaw zur Anerkennung der polnischen Oberhoheit zwang, geschahen ernste Schritte zur Christianisirung des Volkes. Nach den Mißerfolgen eines spanischen Missionsbischofs Bernhard (1122) nahm der hl. Otto von Bamberg (s. d. Art. IX, 1178 ff.) die Missionirung des Landes in die Hand, und nach dessen zwei Missionsreisen (1124 und 1128) war Pommern für das Christenthum gewonnen; eine Anzahl von Pfarrsitzen (Camin, Stettin, Julin, Pyritz, Garz, Lubzin ꝛc.) wurde gegründet und der polnische Hofkaplan Adalbert für die Oberleitung derselben aufgestellt. Einstweilen wurden die Kirchen Pommerns dem Bisthum Gnesen untergeordnet; aber bis zu seinem Tode (1139) blieb Otto mit dem Lande in leitender Verbindung, und durch Bulle vom 20. October 1139 gab Innocenz II. dessen Nachfolger Egilbert die Erlaubniß, die neugebauten Kirchen in Pommern zu consecriren, bis ein eigener Bischof aufgestellt sein werde. Nach langen Verhandlungen mit den Erzbischöfen von Magdeburg, Gnesen und Lund, welche Metropolitanrechte beanspruchten, wurde der vorgenannte Adalbert 1140 als Bischof von Julin (auf Wollin, wahrscheinlich dem fabelhaften Vineta) bestätigt; nach der Zerstörung dieser Stadt durch die Dänen (1175) ward jedoch der Sitz des Bischofs nach Camin (s. d. Art.) verlegt und das Bisthum dem heiligen Stuhle unmittelbar unterstellt. Einen festern Anschluß an das deutsche Reich bewirkten die fortgesetzten Angriffe der Dänen, Polen und Rügener; 1181 belehnte Kaiser Friedrich Barbarossa die Fürsten Bogislaw und Casimir im Lager von Lübeck als Herzoge des deutschen Reiches. Von da an kamen viele deutsche Colonisten und Ordensleute in das durch Kriege entvölkerte Land und förderten die Cultur; auch die meisten Bischöfe tragen deutsche Namen. Zahlreiche Klöster wurden gegründet und mit Prämonstratensern, Cisterciensern und Benedictinern besetzt; ebenso gab es bald Nonnenklöster der verschiedenen Regeln. Auch die Mendicantenorden waren gut vertreten. Im J. 1214 waren die Templer in's Land gekommen; nach Aufhebung des Ordens kamen dessen Güter an die Johanniter. Unter dem (14.) Bischof Johann, Herzog von Sachsen-Lauenburg, wurde 1346 neben dem Schloß zu Stettin die Collegiatkirche St. Otto mit zwölf Canonikern unter einem Decan gestiftet. Ein anderes Collegiatstift war in Colberg. Auch eine Universität wurde für das pommerische Land errichtet, als einer Anzahl Professoren zu Rostock wegen der dort ausgebrochenen Unruhen der Aufenthalt verleidet war. Herzog Wratislaw IX. gründete mit ihrer Hilfe 1455 die Universität Greifswalde, für welche 1456 die päpstliche und die kaiserliche Bestätigung erfolgte. Die Eröffnung fand am 17. October 1456 statt (vgl. Kosegarten, Geschichte der Universität Greifswald, Greifswalde 1856—1857, 2 Bde.). — Pommerische Diöcesansynoden wurden gehalten 1433, 1454 (Statuten bei Schöttgen, Altes und Neues Pommerland, Stargard 1721, 314 ff.), 1492 und 1500.

Einzelne häretische Bestrebungen des 15. Jahrhunderts waren in Pommern ohne Wirkung bald vorübergegangen. So war ein Versuch, den Hussitismus in Stralsund einzuführen (1417), durch die Hinrichtung des Priesters Johann Buchholz vereitelt worden. Etwas später (1440) begann die Secte der Putzkeller (d. h. Bußgeller, Rufer nach Buße) ihr Unwesen zu treiben; es waren dieß wohl heimliche Husiten, ähnlich den Adamiten. Die Bewegung dauerte etwa 30 Jahre und erlosch dann. Dagegen erlangte das Lutherthum schon bald nachhaltigen Einfluß und schließlich die Herrschaft in

Pommern, weil es von den Herzogen unterstützt ward. Herzog Barnim XI. von Stettin hatte während seiner Studien in Wittenberg (1518—1520) den Geist des Protestantismus in sich aufgenommen und förderte die Glaubensneuerung, als er 1523 zur Regierung gekommen war. Während sein älterer Bruder Georg bis zu seinem Tode (1531) katholisch blieb, trat dessen Sohn Philipp in die Fußstapfen des Oheims. Die Fürsten beriefen für den 13. December 1534 einen Landtag nach Treptow an der Rega, um den kirchlichen Umsturz durchzuführen. Zu demselben waren auch die Prälaten eingeladen mit der Erklärung, daß im Falle des Ausbleibens die Beschlüsse dennoch auch für sie bindend sein sollten. Die geistlichen Stände und ein Theil der Ritterschaft protestirten gegen die Tagesordnung und verließen die Versammlung. Die Zurückbleibenden aber erklärten den Entwurf der kirchlichen Aenderung als Gesammtbeschluß. Die neue Lehre wurde verbreitet durch sächsische Prediger (Paul von Rhoda, Johann Amandus, Nicolaus Klein, Paul Klotze u. A.), dann durch ausgesprungene Mönche der Landesklöster. Namentlich das Kloster Belbuck bei Treptow, wo Bugenhagen (s. d. Art.) Rector der Schule war, wurde eine Pflanzstätte der neuen Lehre, welcher selbst der Abt Johann Boldewan sich anschloß. Der Franciscaner Johann Knipstrow aus dem Kloster Pyritz heiratete sogar schon einige Jahre früher als Luther eine adelige Nonne und wurde später Generalsuperintendent (vgl. Monatshefte für Pommerische Gesch. 1892, 145; 1893, 113 ff.). Organisirt im Sinne der protestantischen Landeskirche wurde das neue Kirchenwesen im J. 1534/35 durch Bugenhagen (s. d. Art. und dazu Görigk, Joh. Bugenhagen und die Protestantisirung Pommerns, Mainz 1895 [Separatabzug aus „Katholik" 1895, I]). Bischof Erasmus von Camin sollte, wenn er die neue Kirchenordnung annähme, Generalsuperintendent der Landeskirche werden und seine Einkünfte behalten; er lehnte aber ab und blieb der Kirche treu. Der Abt von Neuenkamp erhob im Namen der übrigen Prälaten Klage beim Reichskammergericht und erwirkte am 8. Mai 1535 die Weisung an den Herzog, den Landtagsbeschluß von Treptow wieder aufzuheben. Aber weder dieses Urtheil, noch der anfängliche Widerspruch der Ritterschaft und der Protest vieler Städte gegen die von Bugenhagen vorgenommene Kirchenvisitation vermochte die Bewegung aufzuhalten. Da die Klöster keine Novizen mehr aufnehmen durften, wanderten viele Mönche aus; die wegen Altersschwäche zurückbleibenden erhielten eine Sustentation, aber auch die Apostaten bekamen eine Abfindung an Geld. Die Güter der sogen. Feldklöster, der Abteien, wurden für den Fiscus eingezogen; das Vermögen der städtischen Klöster wurde den Magistraten preisgegeben für Zwecke des Unterrichts. Für die Klosterfrauen wurden fünf Centralklöster bestimmt, von welchen vier aber bald den Charakter von adeligen Fräuleinstiften annahmen; das fünfte wurde ein bürgerliches Stift. — Die Universität Greifswald war schon durch die 1516 und 1524 herrschende Pest entvölkert worden; in noch höherem Grade geschah das durch die Reformationsstürme. Schließlich waren nur noch drei Professoren übrig, von welchen zwei in den Magistrat übertraten; erst durch die Bemühungen des Herzogs Philipp hob die Universität sich (von 1539 an) wieder.

Noch bei Lebzeiten des Bischofs Erasmus wurden drei lutherische Consistorien errichtet. Als Erasmus 1544 starb, wurde Bartholomäus Suave, der Kanzler des Herzogs Barnim, als erster lutherischer Landesbischof eingeführt. Das dem Bischof gehörige Territorium umfaßte etwa den sechsten Theil von ganz Pommern. Nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes, welchem auch die Herzoge angehört hatten, bei Mühlberg (24. April 1547), reclamirte Karl V. das Bisthumsgebiet als reichsunmittelbar, bestritt also den Herzogen das jus reformandi. Suave mußte 1549 auf das Bisthum verzichten. An seine Stelle trat Martin von Weiher, welcher sich 1551 vom Papste Julius III. die Bestätigung erschlich. Auf einem Landtage zu Camin bekannte er sich dann offen zum Lutherthum. Seit 1556, in welchem Jahre Weiher starb, besetzten die Herzoge das Bisthum mit Prinzen aus dem herzoglichen Hause; bis 1637 erscheinen deren sieben. — In's Jahr 1619 fällt ein merkwürdiger Hexenproceß. Sidonia von Borcke, eine durch Geist und Schönheit ausgezeichnete Dame, hatte sich, da Herzog Ernst Ludwig von Wolgast sie nicht hatte heiraten dürfen, in eines der adeligen Damenstifte zurückgezogen, wo sie, von den übrigen Stiftsdamen angefeindet, mit Vorliebe Umgang mit Frauen niedern Standes suchte. Von einer derselben wurde sie der Zauberei beschuldigt, und es ward ihr auf der Folter das Geständniß erpreßt, sie habe den ganzen pommerischen Herzogsstamm ausrotten wollen; daraufhin wurde sie trotz der Verwendung der benachbarten Höfe 1620 im 80. Lebensjahre zu Stettin enthauptet und ihre Leiche verbrannt. Ihre Geschichte verarbeitete Meinhold zu dem historischen Roman „Die Klosterhexe", Leipz. 1847. — Der pommerische Fürstenstamm starb nach 600jährigem Bestand 1637 mit Bogislaw XIV. aus, nachdem dieser sein Bündniß mit Gustav Adolf durch die Besetzung seines Landes von seiten der Schweden hatte büßen müssen. Obschon die Erbfolge unzweifelhaft dem Kurhause Brandenburg zustand, mußte dieses im westfälischen Frieden sich mit Hinterpommern begnügen; Vorpommern mit Rügen kam an Schweden. Nach dem nordischen Krieg erhielt Preußen im Frieden zu Stockholm (1720) einen Theil, durch den Vertrag vom 4. Juni 1815 das ganze schwedische Pommern. Das Stift Camin hatte der letzte lutherische Landesbischof Ernst Bogislaw Herzog von Croy 1650 an den Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg für 100 000 Thaler und einige Güter abgetreten;

allein ein Domcapitel mit Propst und Dechant, vier residirenden Prälaten und sieben anderen Domherren bestand fort bis 1810. Doch war auch im Lutherthum die Erinnerung an den hl. Otto nicht ausgestorben; zur Feier des 700jährigen Jubiläums seiner ersten Missionsreise ließ König Friedrich Wilhelm III. im J. 1824 demselben in Pyritz ein Denkmal errichten.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bildeten sich zunächst in den größeren Garnisonorten wieder katholische Pfarrsysteme, welche aus der Seelsorge für die katholischen Soldaten hervorwuchsen. Dieselben waren (mit den märkischen Pfarreien) anfangs dem Vicariat der Norddeutschen Mission (s. d. Art.) zugetheilt; durch die Circumscriptionsbulle vom 16. Juli 1821 wurden sie der Obhut des Bischofs von Breslau mit dem Recht der Subdelegation unterstellt und werden jetzt von dem Propst bei St. Hedwig in Berlin als fürstbischöflichem Delegaten administrirt. Auf Pommern kommt das Archipresbyterat Köslin mit sechs Seelsorgestellen für 5971 Katholiken und das Archipresbyterat Stettin-Stralsund mit neun Seelsorgestellen für 12 823 Katholiken. Schwestern vom hl. Karl Borromäus sind in Grünhof, Stettin, Stralsund, Graue Schwestern von der hl. Elisabeth in Colberg (s. d. Breslauer Schematismus für 1895). Die Katholiken des Lauenburg-Bütowschen Kreises, welcher früher zu Polen gehörte, seit 1777 aber mit Pommern vereinigt ist, gehören in fünf Pfarreien zur Diöcese Culm. Die Propstei zu Tempelburg im Kreise Köslin ist dem Erzbisthum Posen einverleibt. (Vgl. Annales et notae Colbazienses [usque ad ann. 1568] in Mon. Germ. hist. Scriptt. XIX, 710—720; Klempin-Prümers, Pommersches Urkundenbuch I—III, Stettin 1868 bis 1891; Gams, Series Epp. 266; P. Wuia [J. V. Winther], Historia Episcopatus Caminensis, in Ludewig, Scriptt. rer. Germ., Francof. et Lips. 1718, 496 sqq.; Steinbrücks Geschichte der Klöster in Pommern, Stettin 1796; Sell, Geschichte des Herzogthums Pommern [bis 1648], Berlin 1819—1820, 3 Bde.; Kanngießer, Geschichte von Pommern bis auf das Jahr 1129, Greifswald 1824; Barthold, Geschichte von Rügen und Pommern, Hamburg 1839—1845, 5 Bde.; Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, Leipzig 1861—1872, 6 Bde.; Baltische Studien, herausgegeben von der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Alterthum I ff., Stettin 1832 ff.; Wiesener, Die Gründung des Bisthums von Pommern und die Verlegung des Bischofssitzes von Wollin nach Cammin, in [Briegers] Zeitschr. für Kirchengeschichte X, Gotha 1889, 1—53. Weitere Literatur s. bei Oesterley, Wegweiser durch die Literatur d. Urkundensammlungen I, Berlin 1885, 427 ff.) [Weber.]

Pomponatius, Petrus, Haupt der Alexandristen (s. d. Art.), war am 16. September 1462 zu Mantua geboren. Seit 1488 war er Lehrer der Philosophie an der Universität Padua und übte durch seinen lebendigen Vortrag eine außerordentliche Anziehungskraft auf die studirende Jugend aus. Er war Neu-Aristoteliker und schloß sich in der Auffassung der aristotelischen Lehrsätze an den Commentator Alexander von Aphrodisias an. Infolge der Kriegsunruhen verließ er 1509 Padua und lehrte von 1512 bis zu seinem Tode (1524 oder 1526) zu Bologna. Von seinen Schriften ist namentlich übel berufen das Buch De immortalitate animae (Bonon. 1516), worin er behauptete, nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie sei die menschliche Seele sterblich, nur aus der heiligen Schrift und dem Kirchenglauben sei ihre Unsterblichkeit entschieden. Diese Schrift wurde zu Venedig als häretisch verbrannt. Auch zwei andere Bücher des Pomponatius, De incantationibus und De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei, enthalten durchaus unchristliche Lehren. In dem erstern bestreitet er die Wirklichkeit und Möglichkeit der Wunder, da nach der aristotelischen Philosophie Gott nicht unmittelbar auf die niedere sublunarische Welt einwirken könne, sondern nur mittels der Gestirne. Die durch die Verehrung der Reliquien der Heiligen gewirkten Genesungen erklärt er aus der starken Einbildungskraft der Hilfesuchenden und fügt die rohe Bemerkung bei, daß solche Heilungen ebensowohl erfolgen würden, wenn man mit gleich starker Einbildungskraft sein Vertrauen auf Hundeknochen setze! In dem andern Werke acceptirt er in der Hauptsache die Lehre der Stoiker vom blind waltenden Fatum. Uebrigens suchte er auch in diesen beiden Schriften seine Irrlehren zu decken durch die Ausflucht, das Vorgetragene gelte nur vom Standpunkt der Philosophie aus, vom Standpunkt des christlichen Glaubens aber müsse man diese Resultate philosophischer Forschung verwerfen. Noch ehe seine Schriften im Drucke erschienen, wurde die Lehre von der Sterblichkeit der menschlichen Seele und ebenso die Behauptung, daß etwas der Philosophie nach wahr, dem Glauben nach aber falsch sein könne, durch das fünfte allgemeine Lateranconcil (1513) verurtheilt; später, am 13. Juni 1518, wurde ihm der Widerruf auferlegt. (Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie im Mittelalter III, Mainz 1866, 213 ff.; Ranke, Die römischen Päpste I [Sämmtl. Werke XXXVII, Leipzig 1874, 48); Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, Freib. 1887, 585 f., wo auch die wichtigsten Gegenschriften gegen Pomponatius erwähnt sind.) [Beck.]

Pomponius Laetus, Julius, ein durch und durch unchristlicher italienischer Humanist des 15. Jahrhunderts, war 1425 in Calabrien geboren. Er studirte in Rom unter Laurentius Valla (s. d. Art.) und stiftete nach dessen Tode eine Akademie für classische Alterthumskunde, die in exaltirter Verehrung des Altrömischen bis zur Feindschaft gegen das Christenthum und die kirchlichen Einrichtungen fortschritt. Pomponius trieb seine Begeisterung für das Altrömische so weit, daß er

außer diesem Fache nichts studirte und daher auch nichts wußte. Ueber die christliche Religion äußerte er sich sehr verächtlich; er erklärte, sie tauge nur für Barbaren. Die heilige Schrift und die Kirchenväter verachtete er und leitete seine Schüler an, ihre christlichen Namen mit heidnisch-römischen zu vertauschen, was hier mehr als gelehrte Spielerei war. Solche Namen finden sich in den Katakomben, wo die Jünger des Pomponius nach heidnischen Alterthümern suchten, eingekritzelt; sie nennen sich dort auch Priester der römischen Akademie und ihren Meister den Pontifex Maximus. In politischer Beziehung schwärmte Pomponius für eine Republik nach antikem Muster. Im Jahre 1468 gerieth er mit anderen Humanisten in den Verdacht einer Verschwörung gegen das Leben des Papstes Paul II. (s. d. Art.); zugleich wurde er des Abfalls vom Glauben angeklagt. Der Pontifex Maximus der Akademie, der nach Venedig geflohen war, wurde dort verhaftet und nach Rom ausgeliefert. Hier wurde er peinlich befragt, jedoch bald wieder in Freiheit gesetzt; die Akademie blieb aber unter Paul II. verboten. Unter dem folgenden Papste, Sixtus IV., wurde sie wiederhergestellt; sie hatte jedoch von nun an einen mehr harmlosen Charakter. Pomponius starb als Christ in einem römischen Hospitale (1497); um antike Vorbilder nachzuahmen, hatte er die Armut dem Reichthume vorgezogen. Des Pomponius Werke sind 1521 zu Mainz im Druck erschienen (ihre Titel bei Fabricius-Mansi IV, Florent. 1858, 481). Er besorgte auch Ausgaben des Sallust, des Varro, des jüngern Plinius und des Quintilian, zu dessen Institutio oratoria er einen Commentar lieferte. Ueberdieß gab er unter dem Namen Julius Pomponius Sabinus einen Commentar über Virgil heraus. Seine beiden Töchter Fulvia und Nigella zeichneten sich durch außerordentliche Sprachkenntnisse aus. (Vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura Italiana VI, 3 [XIV, Venez. 1823, 865 sgg.]; Pastor, Gesch. der Päpste . . . II, 2. Aufl., Freiburg 1894, 307 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.) [(Schröbl) Zeck.]

Ponce de Leon, Luis, O. S. Aug., spanischer Theologe und Dichter, wurde 1527 zu Belmonte in der Mancha aus einer dem niedern Adel angehörenden Familie geboren. (Nach Reusch [s. u.] hieß der Name der Familie de Leon; der Beiname Ponce finde sich in den Acten nicht und beruhe auf einer Verwechslung mit einer andern Familie.) Schon als Jüngling von 16 Jahren trat er in das Augustinerkloster zu Salamanca. Nach eifrigen theologischen, insbesondere exegetischen Studien wurde er 1561 Professor der scholastischen Theologie an der dortigen Universität. Der Neid zweier Collegen, die ihn wahrheitswidrig häretischer Lehren beschuldigten, bewirkte, daß von der spanischen Inquisition 1572 ein Prozeß gegen ihn eingeleitet wurde. Besonders incriminirt waren Aeußerungen, die er über die Vulgata gethan haben sollte; weniger handelte es sich um seine in spanischer Sprache verfaßte Erklärung des Hohenliedes, die den allegorischen Sinn ausdrücklich anerkannte. Durch feindliche Einflüsse zog sich sein Prozeß in die Länge; ungefähr fünf Jahre mußte er im Inquisitionsgefängniß zubringen, wo er übrigens viele Bücher zur Lectüre erhielt und sich auch literarisch beschäftigen durfte. Endlich, im December 1577, wurde er unter dem Großinquisitor Cardinal Quiroga, Erzbischof von Toledo, freigesprochen, seinem Orden zurückgegeben und in sein Amt wieder eingesetzt. Seine erste Vorlesung nach der langen Gefangenschaft begann er mit der berühmten Wendung: Dicebamus hesterna die ... Bald erhielt er sogar die von ihm schon früher gewünschte Professur der Exegese. Einige Jahre nach seiner Befreiung veröffentlichte er auf Befehl des Ordensprovinzials einen lateinischen Commentar zum Hohenliede (1580). Den größten Ruhm hat er durch seine in der Muttersprache verfaßten lyrischen Gedichte erlangt. Dieselben sind enthalten im sechsten Band der Gesammtausgabe seiner spanischen Schriften, die von dem Augustiner Merino besorgt wurde (Madrid 1804 bis 1816, 6 voll.). In's Deutsche übersetzt wurden sie von Schlüter und Storck (Münster 1853). Luis starb am 23. August 1591 zu Madrigal als erwählter Provinzial seines Ordens. (Vgl. Gonzalez de Tejada, Vida de Fray Luis de Leon, Madrid 1863; Reiser und Reusch im [Bonner] Theolog. Literaturblatt 1867, 478 ff.; G. Ticknor, Gesch. der schönen Literatur in Spanien, deutsch von N. H. Julius, 2. Ausg., Leipz. 1867, I, 469 ff., und Supplementband von A. Wolf, Leipzig 1867, 78 f.; Reusch, Luis de Leon und die spanische Inquisition, Bonn 1873; Katholik 1885, I, 508; Hurter, Nomencl. lit. I, ed. alt., Oenip. 1892, 81 sq.) [Schröbl.]

Pongilupus, Hermann (Armannus), ein Häretiker des 13. Jahrhunderts, stammte aus Ferrara. Diese Stadt war damals ein Hauptsitz der neuen Manichäer oder Katharer (s. d. Art. Albigenser). Pongilupus, der das „Consolamentum" selbst empfangen hatte und auch Anderen ertheilte, war eifrig für die Ausbreitung der Secte in seiner Vaterstadt thätig; unter heftigen Schmähungen auf die Kirche warb er für die Irrlehre Anhänger. Er gehörte zu der Partei der Katharer, welche die ecclesia Bagnolensis hieß. Die Inquisition wurde auf sein Treiben aufmerksam und nahm ihn 1254 in Haft. Er schwur die Irrlehre ab und wurde wieder in Freiheit gesetzt. Anscheinend führte er nun bis zu seinem Tode (1269) ein stilles, frommes Leben. Seine Leiche wurde in der Hauptkirche beigesetzt; bald verbreitete sich, vielleicht zuerst durch listige Anhänger der Secte, die Kunde von angeblichen Heilungen, welche am Grabe des Pongilupus auf dessen Fürbitte geschehen sein sollten. Man errichtete ihm nun sogar einen Altar mit Sculpturen und Bildern. Die Inquisitoren schritten schon 1270 gegen dieses Unwesen ein, stießen aber bei dem Bischof und

dem übrigen Clerus der Stadt auf heftigen Widerstand. Nachforschungen über Pongilupus' Leben ergaben, daß er auch in der Zeit von 1254 bis 1269 mit der Secte regen Verkehr unterhalten und für sie Propaganda gemacht hatte. Die Abschwörung der Irrlehre und sein äußerlich den Anforderungen der Kirche entsprechendes Leben war demnach nur berechnete Verstellung gewesen. Nach reiflicher Prüfung wurde in Rom durch Bonifaz VIII. (1301) das Urtheil der Inquisitoren bestätigt: Pongilupus wurde als rückfälliger Häretiker der Bestattung an geweihter Stätte für unwürdig erachtet; seine Leiche sollte ausgegraben, der Altar zerstört werden. (Vgl. Muratori, Antiquitt. Italicae med. aevi V, Mediol. 1741, 93—150; Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter I, Stuttgart 1845, 396 ff.; Tocco, L'Eresia nel medio evo, Firenze 1884, 123 sqq.) [Zeck.]

Pontac, Arnold de, französischer Weltgeistlicher, verdient hier Erwähnung namentlich als Forscher auf dem Gebiete der Chronologie und als Exeget. Im J. 1566 erschienen von ihm zu Paris zwei Werke: Chronographia a Christo nato ad a. 1566 (eine spätere, erweiterte Ausgabe besorgte der Benedictiner Genebrard [Parisiis 1585]) und Abdias, Jonas et Sophonias cum Chaldaea paraphrasi et commentariis Salom. Jarhii, Aben-Esrae et David Kimhii, Latine, et accessionibus ex theologis Christianis. Auch nach seiner Ernennung zum Bischof von Bazas (1572) fand er noch Muße zu gelehrten Studien. Im J. 1604 veröffentlichte er zu Bordeaux sein Hauptwerk: Eusebii Pamphili, S. Hier. et S. Prosperi Chronica ab Abraham ad a. Ch. 449; edente cum notis Arn. Pontaco. Als Du Plessis-Mornay (s. d. Art.) eine von Fälschungen strotzende Schrift gegen die heilige Messe veröffentlichte, bekämpfte unter Anderen auch Pontac den fanatischen Hugenotten, und zwar in drei Schriften (Bordeaux 1599 bis 1601). Er starb am 4. Februar 1605 auf seinem Schlosse de Jaubertes bei Bazas. (Vgl. Gallia christiana I, Paris. 1715, 1211 sq.; Niceron, Mém. XXII, Paris 1733, 293 ss.; Hurter, Nomencl. lit. I, Oenip. 1892, 207 sq.) [Zeck.]

Pontas, Johannes, ein namhafter Casuist (Probabiliorist), war am 31. December 1638 zu St. Hilaire du Harcouet in der Diöcese d'Avranches geboren. Nach dem frühzeitigen Verlust seiner Eltern erhielt er durch seinen Onkel Erziehung und Unterricht in den ersten Gymnasialfächern und vollendete alsdann seine humanistische Bildung im Jesuitencolleg zu Rennes unter der Leitung des P. Trimouille. In Paris widmete er sich im Colleg de Navarre den philosophischen und theologischen Studien, trat 1662 in den geistlichen Stand und empfing im folgenden Jahre die Priesterweihe. Mit besonderem Eifer verlegte sich nun Pontas auf das Studium der beiden Rechte und erlangte 1666 den Doctorgrad in denselben. Zwei Jahre später erhielt er von M. de Péréfix, Erzbischof von Paris, das Amt eines Vicars der Pfarrei St. Geneviève des Ardents zu Paris und arbeitete hier 25 Jahre lang mit unverdrossenem Eifer am Seelenheile des Nächsten. Seine Mußestunden benutzte er hauptsächlich zur Abfassung ascetischer und moraltheologischer Werke. Einen bedeutenden Namen verschaffte ihm das Dictionnaire des Cas de conscience, das er zu Paris 1715 in zwei Großfoliobänden veröffentlichte und bereits im folgenden Jahre durch einen „Ergänzungsband" vermehrte. Letzterer wurde in der Ausgabe vom Jahre 1724 nebst anderen Zugaben in den Text der beiden Bände vertheilt. Von 1731—1733 erschien in Genf eine lateinische Uebersetzung des Lexikons in 3 Bänden. Eine zweite lateinische Ausgabe erfolgte bereits 1733 in Augsburg, während inzwischen neue französische Ausgaben Paris 1726 und 1730 erschienen. Im Laufe der Zeit erlebte das Lexikon vielfache Umarbeitungen; unter Anderen lieferten die Theologen Amort, Collet, Vermot eine solche, welche Migne in seine Sammlung theologischer Lexika aufnahm. — Als Pontas sich nach Niederlegung seiner Vicarsstelle in die Einsamkeit zurückziehen wollte, suchte ihn der Erzbischof Harlay seinem Sprengel zu erhalten und ernannte ihn zum Pröpönitentiar der Pariser Kirche. Pontas nahm Wohnung in nächster Nähe des Augustinerklosters und verlebte dort, mit Gebet und Studium beschäftigt, den Abend seines Lebens. Er starb, fast 90 Jahre alt, am 27. April 1728 zu Paris und ward in der Kirche der Augustiner-Eremiten im Faubourg St. Germain begraben. [G. Fell S. J.]

Ponte, Ludwig de (de la Puente), der ehrwürdige, S. J., berühmter Lehrer des geistlichen Lebens und beliebter ascetischer Schriftsteller, wurde am 11. November 1554 zu Valladolid als Sohn angesehener und gottesfürchtiger Eltern geboren. Er machte seine ersten Studien an den Schulen seiner Vaterstadt und erhielt dann seine philosophisch-theologische Ausbildung im dortigen Jesuitencolleg unter der Leitung des großen Theologen Suarez (s. d. Art.). Durch die hinreißende Beredsamkeit des P. Martin Guttierez bewogen, entschloß sich der Theologiestudent, der Welt zu entsagen, und trat gegen Ende seines zweijährigen Studiums am 2. December 1574 in den Jesuitenorden. Im Noviciate zu Medina del Campo legte er unter P. Balthasar Alvarez (s. d. Art.), einem großen Geistesmanne, die Fundamente zum Leben der Vollkommenheit. Nach Vollendung seiner theologischen Studien zu Valladolid kam er am 18. October 1579 nach Villa Viçosa, um das dritte im Orden übliche Probejahr zu bestehen. Im folgenden Jahre erhielt er die Priesterweihe und unterzog sich dem Examen über die gesammte Philosophie und Theologie. Auf kurze Zeit versah er nun zu Leone das Amt eines Professors der Philosophie und bestieg 1584 den Lehrstuhl der Theologie im Jesuitencolleg zu Salamanca. Man rühmte seinen Vorträgen große Deutlichkeit,

Schärfe und Anpassungskraft an seine Zuhörer nach. Wegen seiner schwächlichen Gesundheit mußte er das Lehramt schon 1585 mit dem Amte eines Obern vertauschen. Er verwaltete die Collegien zu Valladolid und zu Villagarzia. Güte und Verschwiegenheit erwarben ihm in dieser Stellung die Liebe aller Untergebenen. Nach dieser achtjährigen Thätigkeit eines Oberen ward er abermals als Theologieprofessor und Studienleiter nach Valladolid berufen. Aber auch dießmal gestattete ihm seine schwache Gesundheit nicht lange, die Professur zu bekleiden. Nach einander verwaltete er nun mit größter Auszeichnung die Aemter des Novizenmeisters, des Tertiariermeisters, des Visitators, des Exercitienmeisters und des Beichtvaters und starb im Alter von 70 Jahren am 16. Februar 1624 zu Valladolid eines heiligmäßigen Todes. Im J. 1749 ward durch Benedict XIV. sein Beatificationsproceß eingeleitet, mußte jedoch wie bei so vielen anderen Dienern Gottes durch die folgenden Katastrophen hinausgeschoben werden. Fast noch segensreicher als die erfolgreiche Thätigkeit innerhalb des Ordens ist das ascetisch-schriftstellerische Wirken de Ponte's. Das erste classische Werk, das er 1605 herausgab, sind seine in mustergültigem castilianischen Spanisch abgefaßten Meditaciones, Betrachtungen über die wichtigsten Geheimnisse des Glaubens (in 6 Bänden). Die Quellen, aus denen de Ponte schöpfte, sind die heilige Schrift, die heiligen Väter, vorzüglich die mystischen, endlich der hl. Thomas von Aquin. Bald erschienen Uebersetzungen in allen Sprachen Europa's. Kaiser Ferdinand II. wußte das Buch fast auswendig. Eine neue, sorgfältig revidirte lateinische Ausgabe der Betrachtungen besorgte P. Aug. Lehmkuhl S. J. (Freib. 1889 ff.). — Das zweite Meisterwerk des berühmten Seelenführers ist der ebenfalls in classischem Spanisch verfaßte Guia espiritual (Valladol. 1609), „der geistliche Führer", ein ausführlicher Unterricht über das Gebet, die Betrachtung, über die Heimsuchungen Gottes und die außerordentlichen Gnadenerweise, über die Abtödtung und die übrigen Tugendübungen. Es enthält, wie de Ponte selbst sagt, einen kurzen Abriß alles dessen, was zum geistlichen Leben, sowohl zum thätigen als zum beschaulichen, gehört. Seelen, die nach Vollkommenheit streben, finden hier alle Stufen derselben scharf gezeichnet und einen sichern Wegweiser zu ihrem Ziele. Der Jesuitengeneral Vitelleschi nannte das Buch „seinen Führer" (questa è la mia guida). In Deutschland war der „geistliche Führer" weniger bekannt; erst Jocham lieferte (Sulzbach 1841, 4 Bde.) eine brauchbare deutsche Uebersetzung. — Ein drittes ascetisches Werk gab de Ponte 1612 heraus unter dem Titel De la perfeccion del Cristiano en todos sus estados (Von der Vollkommenheit des Christen in allen Ständen). Auch dieses Werk ist wie die vorigen in viele Sprachen übersetzt; eine deutsche Bearbeitung gab Clemens Graf zu Brandis (Der Weg zur Vollkommenheit für die höheren und höchsten Stände, Regensburg 1860). — Die einzige Schrift, welche de Ponte lateinisch abfaßte, ist die „Auslegung des Hohen Liedes im moralischen und mystischen Sinne" (1622). Außer manchen anderen kleineren Werken beschrieb er noch das Leben seines Lehrmeisters, des P. Balthasar Alvarez S. J., des Beichtvaters der hl. Teresia. In genauer und fließender Darstellung schildert er das ganze innere Leben des großen Geistesmannes, das Wesen und die Weise seiner Seelenleitung (deutsche Uebersetzung von G. Möller, Münster 1859) Weniger bekannt ist eine weitere Biographie aus de Ponte's Feder, nämlich das Leben der Marina von Escobar (s. d. Art.). Sämmtliche Schriften des ehrwürdigen Ludwig de Ponte standen bei allen ausgezeichneten Geistesmännern im höchsten Ansehen. Der Cardinal Bellarmin fand noch in hohem Alter in ihnen seine Lieblingslectüre, und der berühmte spanische Prediger A. de Herrera O. S. B. sagte öfters: „Ohne diesen Ponte (Brücke) wäre ich über keine Brücke gekommen." (Ueber die verschiedenen Ausgaben seiner Werke vgl. de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel, VI [1895], 1271 ss.) Lebensbeschreibungen des ehrwürdigen Dieners Gottes lieferten der Spanier P. Cachupin, der Italiener P. Longaro degli Oddi. Eine lateinische Biographie verfaßte P. Lampard (von Jocham frei in's Deutsche übertragen, Sulzb. 1840). Das innere Leben dieses ehrwürdigen Dieners Gottes in seiner Wurzel zu erfassen und plastisch darzustellen, ist eine schwere Aufgabe, die bis jetzt noch nicht gelöst ist. [G. Fell S. J.]

Pontianus, der hl., Papst (230—235), und zwar Nachfolger Urbans I., war nach dem Liber Pontificalis ein Sohn des Römers Calpurnius. Sein Pontificat fiel in die Zeit des den Christen wohlgesinnten Kaisers Alexander Severus (s. d. Art.). Im J. 231 entsetzte Bischof Demetrius von Alexandrien Origenes (s. d. Art.) des katechetischen Lehramtes und schloß ihn von der kirchlichen Gemeinschaft aus. Dieser Urtheilsspruch wurde zu Rom gutgeheißen, bei welcher Gelegenheit, wie es scheint, Papst Pontianus eine Versammlung des römischen Clerus oder der benachbarten Bischöfe hielt (v. Hefele, Conc.-Gesch. I, 106 f.). Nach dem Liber Pontificalis wäre Pontian von Alexander Severus nach Sardinien verbannt worden. Döllinger (s. u.) sucht diese bei der Gesinnung des Kaisers so auffällige Angabe dadurch zu erklären, daß er annimmt, während der Abwesenheit des Alexander Severus habe der Stadtpräfect wegen der Unruhen, die das fortdauernde Schisma des Hippolytus (s. d. Art.) zu Rom verursachte, die Häupter beider Parteien, Pontianus und Hippolytus, verbannt. Indeß geht auch heute noch die gewöhnliche Annahme dahin, daß erst unter dem folgenden Kaiser die Verbannung stattfand. Nachdem nämlich Alexander Severus zu Mainz von den gallischen Legionen ermordet worden war (18. März 235), ordnete der neue Kaiser

Maximin der Thracier sofort eine Christenverfolgung an; auf Grund dieses Verfolgungsbefehls wurden der Bischof Pontian und der Presbyter Hippolyt nach der Insel Sardinien verbannt. Der liberianische Papstkatalog berichtet: In eadem insula [Pontianus] discinctus est IIII kl. Oct. et loco ejus ordinatus est Antheros XI kl. Dec. Das discinctus est versteht man ziemlich allgemein so, daß Pontian seiner Würde entsagt habe. Der Liber Pontificalis berichtet davon nichts, wohl aber erwähnt er, daß Pontian infolge schwerer Mißhandlungen am 30. October in der Verbannung gestorben sei. Allem Anschein nach war der Bekenner zu Zwangsarbeiten in den Bergwerken verurtheilt, einer äußerst harten Strafe, die mit Stockschlägen und Entziehung von Nahrung verbunden war. Der zweite Nachfolger Pontians, Fabianus, ließ auf der Insel Sardinien den Leib Pontians aufsuchen und nach Rom bringen, wo er im Cömeterium des hl. Callistus an der Appischen Straße am 13. August beigesetzt wurde. (Vgl. Liber Pontif., ed. Duchesne I, Paris 1886, XCIV sq. et 145 sq.; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 68 ff.; Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain, Paris 1881, 429 ss.; Allard, Hist. des perséc. pend. les deux prem. siècles, Paris 1885, 391 ss.) [Zeck.]

Pontificalamt (auch Pontificale, missa pontificalis) wird die feierliche Messe genannt, welche ein Bischof oder ein Prälat, dem die bischöflichen Insignien zugestanden sind, mit den Pontificalien ausgestattet, sowie unter Mitwirkung der durch die Rubriken geforderten Ministranten und niederen Cleriker celebrirt. Außer dem Cerimoniar und den Akoluthen (Thuriferar, Kreuz- und Leuchterträgern und den Clerikern, welche einzelne Insignien bereit zu halten haben) sind bei der Feier der Subdiacon, der Diacon und ein assistirender Priester betheiligt; dem Bischof innerhalb seiner Diöcese assistiren außerdem zwei Canoniker des Domcapitels als Ehrendiacone. In der Sacristei oder in der Nähe des Altars werden ihm die Sandalen, der Amict, die Albe mit dem Gürtel, das Pectoralkreuz und die Stola, die Tunicella und die Dalmatica, die Handschuhe, die Casel, die Mitra und der Ring angelegt und der Stab überreicht (den Manipel legt der Bischof, wie auch in der Privatmesse, erst an, nachdem er das Staffelgebet gesprochen hat); sodann wird er in feierlichem Zuge an den Altar geleitet. Nachdem im Anschlusse an das Staffelgebet der Altar und der Celebrant incensirt worden, liest bezw. singt der Bischof alles, was zur Katechumenenmesse gehört, bis zum Offertorium einschließlich, auf seinem Throne (der Cathedra bezw. dem Faldistorium [s. d. Artt.], je nachdem der Bischof am Throne oder, außerhalb seines Jurisdictionsbezirkes, am Faldistorium pontificirt), und zwar die Lesungen mit ihren Zwischengliedern und das Offertorium sitzend. Die Oblation (Offertorium) selbst und alles Folgende wird am Altare vollzogen; den Schlußsegen ertheilt der Bischof im Gesangstone mit Mitra und Stab vom Altare aus und spricht daselbst noch die Eingangsformel zum Evangelium des hl. Johannes, recitirt aber das Evangelium, während er zur Sacristei oder zur Seite des Altares geleitet wird, wo er die Paramente ablegt. Wird das Pontificalamt als Conventualmesse in das canonische Officium eingefügt, so stimmt der celebrirende Bischof die Terz an; während diese vom Chore gesungen wird, spricht er die Vorbereitungsgebete zur heiligen Messe und singt dann die Oration zur Terz, woran sich, nachdem er die Meßkleidung angelegt hat, sogleich das Staffelgebet anschließt. — Das Pontificalamt ist eine der großartigsten liturgischen Functionen; durch das Zusammenwirken einer größern Zahl von Ministranten und Clerikern und durch einzelne, im nachtridentinischen Missale sonst nicht mehr beibehaltene Gebräuche erscheint es als ein Denkmal der Liturgie, wie sie in den Basiliken des Alterthums gefeiert wurde; in demselben tritt auch die organische Gliederung der Meßfeier klarer hervor als in dem für den Priester vorgezeichneten Ritus. Die rituellen Vorschriften für diese Feier sind im 1. und 2. Buche (besonders 2, 8) des Cerim. Episcoporum dargelegt. [K. Schrod.]

Pontificalbuch, s. Liber pontificalis.

Pontificale (Pontificale Romanum) heißt das liturgische Buch für die bischöflichen Functionen mit Ausschluß der heiligen Messe. Die päpstlichen Pontificalhandlungen behandelt das Cerimoniale Romanum (s. d. Art. Cerimoniale). Das Pontificale zerfällt in drei Theile; eine weitere Gliederung in Bücher oder Kapitel ist nicht durchgeführt, die Formulare sind vielmehr einfach an einander gereiht. Die sacramentalen Handlungen, Segnungen und Weihen, welche Personen gespendet werden, bilden den ersten, die für Orte und Sachen den zweiten Theil; die Functionen des dritten Theils sind vorwiegend jurisdictioneller Natur. Manche Formulare, welche nicht mehr gebraucht werden, haben als Denkmäler der alten Kirchendisciplin besondern geschichtlichen Werth. Aenderungen, welche einzelne Functionen durch äußere Verhältnisse erleiden, sowie neuere Zusätze sind im Anhange vorgesehen. — Die Formulare für die bischöflichen Culthandlungen wurden bereits im frühen Mittelalter aus den Ordines und Sacramentarien zu Einem Buche (Ordinarium episcopi, Liber episcopalis, Liber pontificalis) vereinigt. Das römische Pontificale, wie es jetzt vorliegt, wurde von dem päpstlichen Cerimoniar Johann Burchard (aus Straßburg, gest. 1506 als Bischof von Civita Castellana) in Verbindung mit Augustin Patricius Piccolomini, Bischof von Pienza (gest. 1496), redigirt und 1485 zu Rom unter dem Titel Liber pontificalis als Foliant herausgegeben. (Die nächstfolgenden Ausgaben s. bei Zaccaria, Bibliotheca ritualis I, Romae 1776, 164 sq.) Clemens VIII. ließ dasselbe neu bearbeiten und führte es durch die Constitution

Ex quo in Ecclesia vom 10. Februar 1596 für die gesammte lateinische Kirche ein. Urban VIII. veranstaltete im J. 1644 und Benedict XIV. im J. 1752 eine neue Revision; die von Leo XIII. veranlaßte Normalausgabe (editio typica) erschien 1888 in Regensburg bei Pustet. Die Formulare, welche öfters zur Verwendung kommen, wie für die Ordinationen, für Kirch= und Altarweihe, sind in stattlichem Folio in älteren Ausgaben einzeln vorhanden und neuerdings auch von Pustet prächtig hergestellt. [K. Schrod.]

Pontificalien heißen zunächst die Standesabzeichen, welche die Bischöfe und Prälaten im liturgischen Dienste tragen, dann auch diejenigen, welche ihnen im Privatleben zustehen. Zu letzteren gehören der Talar mit seidenem Gürtel, Strümpfe und Handschuhe, sowie für Bischöfe ein Scheitelkäppchen (das nur vor dem heiligsten Sacramente abgelegt wird), alle von bestimmter Farbe, nämlich weiß für den Papst, roth für die Cardinäle, violett für die Bischöfe und Prälaten. Die Hutschnur mit Quasten ist bei den Cardinälen roth, beim Diöcesanbischof grün, bei Titularbischöfen und Prälaten aber von violetter Farbe. Seit dem vaticanischen Concil ist den Bischöfen auch das violette Biret zugestanden. Das Brustkreuz wird über der liturgischen Kleidung an einer golddurchwirkten Schnur von grüner Seide, sonst aber nach altem Herkommen an einer goldenen Kette, von Aebten in der Regel an einer Schnur von violetter Farbe getragen. Der Ring, das Symbol der Treue gegen die Kirche, den der Bischof stets trägt, ist bei den feierlichen Functionen vorgeschrieben; zum Pontificalamte wird er nach den übrigen Insignien zuletzt angelegt. Den Amts= und Siegelring des Papstes, den Fischerring, schmückt das Bild des hl. Petrus in seinem Schifflein und der Name des Papstes. — Die Chorkleidung der Bischöfe und Prälaten besteht aus dem Rochet mit engen Aermeln, einem Schulterkragen (Mozzett; s. d. Art.), der bei größeren Feierlichkeiten durch einen weiten Schleppmantel (cappa; s. d. Art.) mit einem Kragen (Kapuze) von Hermelin im Winter und von rubinrother Seide im Sommer ersetzt wird. Mozzetta und Cappa der Bischöfe sind von violetter, die der Cardinäle von rother Seide. In seiner Diöcese trägt der Bischof über der Chorkleidung die Stola in der Tagesfarbe und außerhalb seiner Diöcese statt der Mozzetta das Mantelet, ein mit Armschlitzen versehenes, bis zum Knie reichendes Oberkleid von violettem Wollstoff. Bischöfe, welche einem der älteren Orden angehören, behalten für den Talar, die Cappa und das Mantelet die Farbe ihres Ordenskleides bei. Zum Pontificalamte sind neben dem priesterlichen Meßornate folgende Paramente in der betr. liturgischen Farbe anzulegen: seidene Schuhe (sandalia), die (in Deutschland nicht gebräuchlichen) Pontificalstrümpfe (caligae), die Tunicella und Dalmatica, die Handschuhe, das Pectorale, die Mitra und der Ring. Dazu kommt noch ein Handleuchter (bugia), sowie der sog. Canon (canon praelatorum) für die stehenden Meßgebete. Erzbischöfe legen zuletzt das Pallium (s. d. Art. IX, 1312) an; auch wird ihnen ein Stabkreuz vorgetragen. Einzelnen Bischöfen ist ein eigenes, Rationale (s. d. Art.) genanntes Schulterkleid zugestanden. — Die Insignien erscheinen weiterhin als heraldische Zeichen an den Wappen der Kirchenfürsten. Hinter dem Wappen des Papstes sind die gekreuzten Schlüssel, der eine von Gold, der andere von Silber, und auf dem Schilde ist die Tiara angebracht. Hinter dem Schilde des Bischofs erscheint der Krummstab (mit welchem vormals die souveränen geistlichen Reichsfürsten ein blankes Schwert kreuzten); auf dem obern Schildrande ruht zumeist die Mitra; darüber schwebt der Prälatenhut, zu dessen beiden Seiten symmetrisch geordnete Quasten herabhängen, deren Farbe und Zahl die Würde bezeichnet: der Hut des Cardinals sammt den beiderseits in 5 Reihen geordneten 15 Quasten sind roth; an dem schwarzen Hut des Erzbischofs und Diöcesanbischofs sind das Unterfutter und die Quasten grün, und zwar bei ersterem 10 in 4, bei dem Bischof 6 in 3 Reihen; der Titularbischof hat die gleiche Anzahl von Quasten, jedoch alle Ornamentstücke von violetter Farbe. Die übrigen Prälaten führen 3 Quasten in 2 Reihen. [K. Schrod.]

Pontifices fratres, s. Brückenbrüder.

Pontius, Basilius, O. S. Aug., ein ausgezeichneter und in fast allen theologischen Fächern bewanderter Gelehrter, war 1569 in Leon geboren, weßhalb er häufig als Pontius Legionensis (Ponce de Leon) bezeichnet wird. Seine Ausbildung erhielt er im Collegium zu Alcalà; seit 1608 gehörte er der Universität zu Salamanca als Lehrer an und war zuletzt Kanzler derselben. Sein Tod erfolgte im J. 1629. Als Kanzler hatte Pontius das Decret redigirt, durch welches sich die Professoren zu Salamanca feierlich und eidlich auf die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas verpflichteten (gedruckt zu Salamanca 1627 [1628?] u. sonst). Von seinen Schriften, die Ossinger (Biblioth. August., Ingolst. 1768, 706 sq.) aufzählt, seien hier erwähnt: De impedimentis matrimonii, Salmant. 1613; De sacramento matrim., ib. 1624 (opus classicum; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 366); De sacramento confirm., ib. 1638, ed. emend. Lovan. 1642; Variae disputationes ex utraque theol. scholastica et expositiva, Salmant. 1611 (sehr selten; vgl. Hurter l. c.). Handschriftlich vorhanden war von ihm u. A. ein Commentar zur Apocalypse. (Vgl. noch Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, Matriti 1683, 204 sq.) [A. Esser.]

Pontius, Luis, s. Ponce de Leon.

Pontius de Melgueil, s. Clugny III, 559.

Pontius Pilatus, s. Pilatus.

Pontus, Landesname; 1. im A. T. die vom hl. Hieronymus gewählte Bezeichnung für Ellasar (s. d. Art. Arioch; Gen. 14, 1. 9). — 2. im N. T. der Name der Landschaft an der Südküste des Schwarzen Meeres, welche sich im Osten von

Kisil Irmak oder Halys bis zum Rioni oder Phasis erstreckte. Dieselbe stand seit der Diadochenzeit unter Königen, welche sich nach ihr benannten, und ward unter Nero eine römische Provinz (Apg. 2, 9). Hier hatten sich frühzeitig viele Juden angesiedelt, so daß auch das Christenthum daselbst bald Wurzel schlug (Apg. 18, 2. 1 Petr. 1, 1). In der spätern Kaiserzeit war Pontus eine eigene Kirchenprovinz mit der Metropole Neocäsarea (s. d. Art.) und den Suffraganbisthümern Trapezunt, Cerasus, Polemonium, Comana, Rhizäum und Pityussa. (Le Quien, Or. christ. I, 500 sq.) Weiter vgl. Kleinasien VII, 777 ff. [Kaulen.]

Poole (Pole), Matthew, anglicanischer nonconformistischer Theologe, war 1624 zu York geboren und empfing seine Bildung im Emmanuel-Colleg zu Cambridge. Dann wurde er Prediger an der Michaelskirche in London. Als Nonconformist 1662 aus dieser Stelle entlassen, widmete er sich ausschließlich den Studien. Sein Hauptwerk ist: Synopsis criticor. aliorumque sacrae scripturae interpretum et commentator. Das Werk erschien 1669—1680 zu London in 5 Bänden und erlebte als eine von umfassender Bildung zeugende, sehr brauchbare Arbeit mehrere Auflagen, zuletzt in Frankf. a. M. 1709—1712. Aus der Synopsis stellte Poole das nach seinem Tode durch Freundeshand vollendete Buch zusammen: Annotations upon the Holy Bible wherein the sacred Text is inserted and various Readings annexed, London 1683, 2 vols. Als heftiger Gegner der katholischen Kirche verfaßte er The Nullity of the Romish Faith, London 1667, sowie Dialogue between a Protestant and a Papist, London 1667. Um weiteren Verfolgungen der Anglikaner zu entgehen, wandte sich Poole nach Amsterdam, wo er 1679 starb. (Vgl. A. a Wood, Fasti Oxonienses, ed. Phil. Bliss, II, London 1820, 205; W. Lowndes, The Bibliographer's Manual IV, ed. Bohn, London 1883, 1912.) [A. Bellesheim.]

Popen, s. Protopopen.

Pordage, John, Mitbegründer der sogen. philadelphischen Gesellschaft, war 1608 zu London geboren, studirte in Oxford Theologie und Medicin und wurde Prediger zuerst in Reading, dann zu Bradfield in Berkshire. Aus den Werken Jac. Böhme's (s. d. Art.), welche auf Veranlassung Karls I. in's Englische übertragen wurden, schöpfte er die leitenden Gedanken seiner schwärmerisch-theosophischen Mystik und hatte in jener religiös aufgeregten Zeit bald einen Kreis Gleichgesinnter um sich gesammelt, die sich „Philadelphier" nannten. Da sich Pordage auch kabbalistischer und pythagoreischer Formeln bediente, so wurde er bald der Verbindung mit dem Teufel und anderer antichristlichen Vergehen angeklagt, worauf er in Untersuchung gezogen und seines Amtes entsetzt wurde. Christ. Fowler, Prediger zu Reading, veröffentlichte gegen ihn Daemonium meridianum, Satan at noon, London 1655. Vergeblich suchte Pordage in der Gegenschrift Innocency appearing (1655) seine Unschuld darzulegen und so die Wiedereinsetzung in sein Amt zu erlangen. Fowler griff ihn vielmehr in einem zweiten Theil seiner Schrift Daemonium (1656) mit neuen Beschuldigungen an. Darauf widmete Pordage sich dem ärztlichen Berufe. Nach mannigfachen weiteren Zwischenfällen erfolgte im Jahre 1670 zu London die eigentliche Stiftung der philadelphischen Gesellschaft, für deren Mitglieder die „paradiesischen Gesetze" als bindend erklärt und in deren Schoße visionäre und ekstatische Zustände gehegt wurden. Die „ekstatischen Zustände" Jane Leade's (s. d. Art.) und Pordage's selbst übten namentlich eine gewaltige Anziehungskraft auf die übrigen Mitglieder aus. Die „philadelphische Societät" in England löste sich jedoch nach dem Tode Jane Leade's (1704) wieder auf. Dagegen traten in Deutschland vorübergehend verwandte Gemeinschaften auf, so die philadelphischen Gemeinden in Hessen, die Buttler'sche Rotte (s. d. Art. u. Pietismus IX, 2109). — Die Hauptwerke Pordage's, welche die theoretische Grundlage des Treibens dieser schwärmerischen Genossenschaften bildeten, sind: Metaphysica vera et divina, deutsche Uebersetzung Frankfurt 1715, 3 Bde.; Theologia mystica, Amstelod. 1698; Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo, übersetzt ebd. 1699. Außerdem werden noch folgende Schriften von ihm genannt: Ein kurzer Auszug und Begriff der heiligen Englischen Welt; Das so lange Zeit verloren gewesene, nunmehr aber wieder aufgefundene Geheimniß der Gesichten und Offenbarungen; Ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom rechten und wahren Steine der Weisheit; Vier Tractate. (Vgl. über Pordage und die philadelphischen Gesellschaften: Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus III, 2, Frankfurt u. Leipzig 1783, 330 ff.; H. Hochhuth, Geschichte u. Entwicklung der philadelphischen Gemeinden, in Niedners Zeitschr. für hist. Theologie 1865, 171 ff.; Corrodi, Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876.) [H. Gruber S. J.]

Porphyrius, der hl., Bischof von Gaza in Palästina, eifriger Bekämpfer des Götzendienstes, wurde nach den durchaus glaubwürdigen Aufzeichnungen seines Schülers, des Diacons Marcus, im J. 352 zu Thessalonich von reichen christlichen Eltern geboren. Frühzeitig in allen Wissenschaften, besonders der heiligen Schrift, wohl unterrichtet, verließ er die Welt und lebte fünf Jahre als Einsiedler in der scetischen Wüste und ebensolange in einer Höhle am Jordan. Oft besuchte er die heiligen Stätten, besonders den Ort der Auferstehung des Erlösers. Hier traf er mit Marcus aus Asien zusammen, der fortan sein treuer Gefährte und Schüler blieb und den er später mit Barochas zum Diacon weihte. Nach Vertheilung seines Vermögens, welches er durch Marcus in seiner Vaterstadt abholen ließ, lebte er von seiner Hände Arbeit als

Schuhmacher und Gerber. Bischof Johannes von Jerusalem weihte Porphyrius zum Priester (392) und gab ihm die Reliquie des heiligen Kreuzes zur Aufbewahrung. Als dann (395) der Bischof von Gaza starb, wurde Porphyrius sein Nachfolger. Gaza war fast ganz dem Götzendienste ergeben, besonders dem Cult der Venus und des Marnas (Jupiter), dem Herrn des Regens. Nur wenige Christen und drei Kirchen gab es damals in der Stadt. Als Porphyrius mit den Christen durch eine Bittprocession, durch Fasten und Gebet einen schon lange von Marnas vergeblich erbetenen Regen von dem wahren Herrn Himmels und der Erde erlangt hatte, bekehrten sich viele Heiden und Götzenpriester. Von Seiten der götzendienerischen Bewohner hatte der heilige Bischof jedoch Nachstellungen und Verfolgungen jeglicher Art zu erdulden. Er erlahmte aber nicht und flehte täglich zu Gott um die Bekehrung des Volkes. Ein Besuch des hl. Porphyrius mit seinem Metropoliten Johannes von Cäsarea in Constantinopel bei der Kaiserin Eudoxia hatte die Zerstörung der Tempel und Götzenbilder zur Folge, nachdem schon früher die Schließung der Tempel angeordnet worden war. Kaiser Arcadius erließ am Tauftage seines Sohnes Theodosius II. den betreffenden Befehl und schenkte den Bischöfen eine Summe Geldes zur Reise, zum Bau einer Kirche und eines Hospitals für Fremde (Pagi, Crit. ad an. 401, n. 24). An der Stelle des gänzlich zerstörten Marnastempels erhob sich bald eine Kirche, Eudoxiana genannt (Hieron., In Is. 7, 17; bei Migne, PP. lat. XXIV, 241). Durch das Gebet, die Geduld des Heiligen und Wunder verschiedener Art bekehrten sich Viele zum Christenthum. Der hl. Porphyrius starb am 26. Febr. 419 oder wahrscheinlicher 420, nachdem er im J. 415 auch dem Concil von Diospolis unweit von Gaza beigewohnt hatte (Aug., C. Julian. 1, 5, 19). Das römische Martyrologium und die griechischen Menologien erwähnen ihn am 26. Februar (Nilles, Kal. man. I, Oeniponte 1879, 112). Abbildungen zeigen ihn als Bischof mit einem geschlossenen Buche in der Hand, oder wie er, den Mantel mit griechischen Kreuzen bedeckt, vor einem Christusbilde betet. — Die Vita S. Porphyrii des Diacons Marcus war lange nur in einer mangelhaften lateinischen Uebersetzung bekannt, bis M. Haupt 1874 den griechischen Text publicirte (s. d. Art. Marcus Diaconus). (Vgl. besonders Act. SS. Boll. Febr. III, 643 sqq.; Tillemont, Mém. X, Paris 1705, 703 ss. 834 ss.; Mazochius, Comment. in vetus marmoreum S. Neapol. eccl. Kalend. I, Neapol. 1744, 70 sqq.; Ceillier VI, nouv. édit., 329 s.) [L. Helmling O. S. B.]

Porphyrius, der Neuplatoniker, s. Neuplatonismus IX, 207 ff.

Porrecta (Porretta), s. Capponi.

Porrée, Gilbert de la, s. Gilbert, n. 7.

Porrus, Johannes Angelus, der sel., O. Serv. B. M. V., Urheber der sogen. Observanz von Corvara, stammte aus einer vornehmen Familie Mailands und war zwischen 1420 und 1440 geboren. Um 1450 trat Porrus zu Mailand in den Servitenorden ein und lebte dann in verschiedenen Ordensconventen, insbesondere etwa 20 Jahre auf dem Monte Senario in der Höhle des hl. Sosteneus, eines der Stifter des Servitenordens. Zu verschiedenen Malen wurde Porrus zum Prior zu Chianti und auf dem Monte Senario gewählt, ebenso zum Novizenmeister, obschon seine Gebrechlichkeit ihm die Ausübung dieser Aemter sehr beschwerlich machte. Um 1491 führte er in der Einsiedelei von Corvara eine Reform der Ordensdisciplin durch, die sich später als Observanz von Corvara ausbildete. Nachdem der Selige dann noch an verschiedenen Orten geweilt, ward ihm auf dem Monte Senario die Offenbarung seines baldigen Todes und die Aufforderung, den Rest seiner Tage in Mailand zuzubringen. Dort starb er dann auch am 24. October 1506. Sein Leichnam, der durch die Gabe der Unverweslichkeit von Gott ausgezeichnet ward, ruhte erst in der Familienkapelle der Porro im Servitenkloster zu Mailand bis zur Aufhebung des Klosters im J. 1797. Seitdem befindet er sich in einer Kapelle der Kirche St. Karl, welche an Stelle der abgetragenen Servitenkirche errichtet ward. Der Orden verehrt den sel. Johannes Angelus am 25. October. (Vgl. Act. SS. Boll. Oct. X, 883 sqq.; Stadler, Heiligen-Lexikon III, 330 ff.) [A. Esser.]

Portio canonica, kirchenrechtlicher Ausdruck 1. für die Abgabe, welche der Bischof aus dem Nachlaß eines Geistlichen beanspruchen darf (s. d. Art. Abgaben I, 79); 2. für die Begräbnißgebühr zu Gunsten des Pfarrers (s. d. Art. Stolgebühren); 3. manchmal auch für den Antheil, welcher den Mitgliedern eines Stiftes bei den täglichen Distributionen zustand (s. d. Art. Präsenzgelder).

Portio congrua, s. Congrua.

Portio praestimonialis, s. Praestimonia.

Portiuncula, das aus der Geschichte des hl. Franz von Assisi (s. d. Art.) bekannte, aus uralter Zeit stammende Kirchlein mit dem Titel Maria von den Engeln, liegt im Thale von Spoleto, eine kleine Stunde Weges von Assisi. Zur Zeit der Bekehrung des hl. Franciscus war es ganz verfallen. Nachdem der Heilige nach göttlicher Weisung die beiden Kirchlein des hl. Damian und des hl. Petrus restaurirt hatte, begann er zu Ehren der jungfräulichen Gottesmutter auch das genannte dritte Kirchlein wiederherzustellen und nahm deßhalb dort seinen bleibenden Aufenthalt. „Der Heilige“, so berichtet der hl. Bonaventura (Legenda S. Franc. c. 2), „liebte diesen Ort vor allen anderen der Erde; denn hier begann er in Demuth, schritt voran in aller Tugend und erreichte glücklich die Vollendung; sterbend empfahl er noch seinen Brüdern denselben als eine der heiligen Jungfrau besonders liebe Stelle. Wohl noch bekannter ist der Name Portiuncula wegen des gnadenreichen Ablasses, der durch

Besuch des Kirchleins seit den Tagen des seraphischen Heiligen gewonnen werden kann. Der Portiuncula-Ablaß ist zwar im Wesentlichen nicht verschieden von den anderen vollkommenen Ablässen (s. d. Art. Ablaß); aber besondere Umstände zeichnen denselben aus, namentlich die beiden, daß er einerseits unter leichten Bedingungen und in großer Ausdehnung gewonnen werden kann, und daß er andererseits von dem hl. Franciscus in ganz außerordentlicher, ja wunderbarer Weise zum Heile der armen Sünder von Christus erlangt worden. Allerdings hat der Ablaß gerade deßhalb von Anfang an auch heftigen Widerspruch gefunden, da sein Ursprung, wie er in den vom heiligen Stuhle approbirten Lectionen des Franciscaner-Breviers erzählt wird, die gewöhnliche Ordnung überschreitet. Nachdem aber der heilige Stuhl schon seit Jahrhunderten entschieden sich für die Aechtheit des Ablasses ausgesprochen hat, kann diese „ohne große Verwegenheit nicht geläugnet werden", wie Benedict XIV. (De Syn. dioec. 13, 18, 4. 5) urtheilt. Letzterer hatte auch schon vor seiner Erhebung auf den Stuhl Petri in seinen Quaest. can. n. 362 [Opera, ed. Prat, XII, 470] den Ablaß vertheidigt und 1721 darüber eine ausführliche Disquisitio l. c. XIV, 1 sqq. geschrieben. Auch Bellarmin (De Indulg. 2, 20) vertheidigt den Portiuncula-Ablaß und hebt hervor, daß durch diesen wunderbar gegebenen Ablaß drei katholische Lehrsätze bestätigt werden, nämlich die Wahrheit der katholischen Lehre vom Ablaß, die Gewalt des Papstes, Ablässe auszuspenden, und die Nothwendigkeit der reumüthigen Beichte. Man darf noch hinzufügen, daß mit diesem vom hl. Franciscus veranlaßten, unter sehr leichten Bedingungen auch von den Aermsten zu gewinnenden Ablasse eine mildere Praxis der früher so strengen Bußdisciplin der Kirche angefangen hat. — Dieß vorausgeschickt, soll im Folgenden zunächst ein Ueberblick über die Geschichte dieses Ablasses mit Angabe der Quellen, dann über die heute für die Praxis geltenden kirchlichen Bestimmungen gegeben werden.

1. Ein Schreiben eines Papstes aus dem 13. Jahrhundert, welches die Approbation dieses Ablasses von Seiten des heiligen Stuhles bezeugt, ist nicht vorhanden, vielmehr stimmen alle alten Berichte darin überein, daß der hl. Franciscus ein solches Schreiben geradezu abgewiesen habe. Diese Zurückweisung entspricht den Grundsätzen, welche er in seinem Testamente ausgesprochen hat, indem er fordert, daß „die Brüder, wo immer sie seien, es nicht wagen sollten, irgend ein Schreiben von der römischen Curie zu erbitten, persönlich oder durch eine vorgeschobene Person, weder für die Kirche noch für einen andern Ort, auch nicht unter dem Vorwande der Predigt noch bei leiblicher Verfolgung". — Befremden aber muß es allerdings, daß kein einziger der ersten Biographen des hl. Franciscus, weder Thomas von Celano in seinen zwei Schriften, noch die drei Gefährten, noch der hl. Bonaventura in seiner Legende, ein Wort über diesen Ablaß vorbringt. Da aber von Anfang an als hauptsächliches Bedenken gegen denselben geltend gemacht wurde, daß die damals von der Kirche in aller Weise, besonders durch große Ablässe, beförderten Kreuzzüge durch solche Neuerung beeinträchtigt würden, so läßt sich das Schweigen jener Geschichtschreiber daraus erklären, daß sie entweder aus eigener Discretion oder anderweitiger Insinuation oder aus Rücksicht auf die Opposition der Gegner den so schon starken Zulauf des Volkes nach Portiuncula durch ihre Schriften nicht befördern wollten, besonders da ein nach dem gewöhnlichen Gange doch nöthiges päpstliches Rescript nicht vorhanden war. Ein schriftliches und notariell beglaubigtes Zeugniß für diesen Ablaß ist, so viel bis jetzt bekannt, zuerst am 31. October 1279 gegeben worden. Dasselbe ist zuerst gedruckt in Steph. Baluzii Miscellan. IV, Paris. 1683, 490 sq., dann oft, so nach einer Handschrift von Assisi aus dem Jahre 1325; in den Acta Sanctorum der Bollandisten, welche sehr ausführlich über den Ablaß schreiben (Oct. II, 879 sqq. [Analect. de S. Franc. P. 3]); bei Wadding, Annales Min. ad an. 1277, n. 19; cf. ib. ad an. 1221, n. 22 sqq. und ad an. 1223, n. 1 sqq.; in's Italienische übersetzt bei P. Panfilo, Storia compend. di S. Francesco e de' Francescani I, Rom. 1874, c. 12. In diesem Actenstücke berichten der heiligmäßige Fra Benedetto d'Arezzo, der noch vom hl. Franciscus in den Orden aufgenommen war, und sein Gefährte Fra Mariano d'Arezzo, sie hätten oft von dem Bruder Massäus von Marignano (qui fuit homo veritatis et probatissimae vitae) gehört, daß er mit dem hl. Franciscus bei dem Papste Honorius zu Perugia gewesen sei, als jener den Nachlaß aller Sündenstrafen für diejenigen erlangt hätte, welche contriti et confessi nach dem Orte S. Maria von den Engeln, auch Portiuncula genannt, kämen, und zwar von der Vesper des ersten bis zur Vesper des zweiten August. Da Franciscus diesen Ablaß ebenso demüthig als standhaft erbeten, habe der Papst denselben endlich zugestanden „mit dem Bemerken, es sei nicht die Gewohnheit des heiligen Stuhles, einen solchen Ablaß zu gewähren". In diesem kurzen Schriftstück wird einfach nur die Thatsache der zu Perugia geschehenen Gewährung bezeugt. Beigefügt ist die Deposition eines andern Zeugen (Petrus Calisannus), der sagt, er habe selbst gehört, daß der hl. Franciscus coram venerabilibus episcopis mit einem Zettel in der Hand den Ablaß zum ersten Male für den genannten Tag und dann für alle Jahre verkündigt und beigefügt habe: „Ich wollte ihn für acht Tage haben, konnte es aber nicht erlangen." — Ein weiteres schriftliches Zeugniß aus dem 13. Jahrhundert war bisher nicht bekannt; in neuester Zeit aber wurde ein solches durch Verfasser dieses in der Monatsschrift Acta fratrum Minorum, Augustheft 1895, publicirt. Es existirt nämlich eine

theologische Quästion zur Vertheidigung des Portiuncula-Ablasses, verfaßt von dem bekannten Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.), mit der Ueberschrift: An sit conveniens credere, indulgentiam omnium peccatorum esse datam in Ecclesia sanctae Mariae de Angelis, in qua procreatus est Ordo fratrum Minorum. P. Fidelis a Fanna fand diese und viele andere Schriften des Genannten in der Bibliothek des römischen Fürsten Borghese, in einer entweder am Ende des 13. oder am Anfange des 14. Jahrhunderts geschriebenen Pergamenthandschrift, welche damals die Nummer 190 trug, in dem neuen Kataloge aber n. 473. Jetzt ist dieser Codex mit manchen anderen in den Besitz der vaticanischen Bibliothek übergegangen. Ueber den Verfasser handelt ausführlich Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften (im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III [1887], 409—540). Im J. 1279 war Olivi in Rom, wo er nach seiner eigenen Angabe (vgl. Ehrle a. a. O. 415) einen Tractat De paupertate verfaßte. Daß er bei der Reise nach Rom oder bei der Rückreise Assisi besucht und dort das gesehen oder gehört hat, was er mittheilt, ist unzweifelhaft; auch ist es sehr wahrscheinlich, daß er diese Quästion nicht viel später geschrieben hat, da er in der Folgezeit mit anderen Fragen und Geschichten nur zu sehr beschäftigt war. Sein Bericht stimmt gut überein mit den ältesten Nachrichten, aber kaum mit mehreren Angaben eines vom Bischof von Assisi 1335 erlassenen Schreibens (s. u.). Der Tractat ist in der damals üblichen Form der quaestiones disputatae geschrieben, aber in etwas freierer Weise, und stimmt vollkommen mit dem bekannten Stil und den sonstigen Eigenthümlichkeiten in Denk- und Schreibweise Olivi's. Er beginnt auf Blatt 220 a der Handschrift mit neun Einwendungen gegen die Aechtheit des Ablasses (Et quod non, videtur: primo, quia hoc impediret majus bonum, scilicet passagium Terrae sanctae etc.). Die ersten Einwendungen sind genommen aus theologischen Congruenzgründen und werden mit ähnlichen widerlegt. An achter Stelle wird eingewendet, daß der Ablaß von Anfang an nicht mit Sicherheit promulgirt sei, weder von Franciscus, noch vom Papste, noch von den Gefährten und Zeitgenossen des Heiligen. Die Lösung dieser wichtigsten Einwendung ist leider in der am Ende unvollständigen Handschrift nicht vorhanden, da sie mit den Worten abbricht: Ad 4 dicendum. Es fehlen also die Lösungen der vierten bis neunten Objection. Indeß sieht man aus der allgemeinen Antwort (dem corpus quaestionis), in welchem Sinne die Lösung ad 8 muß gegeben sein. Die Hauptstelle, welche Olivi dort in Betreff der mangelhaften Promulgation geschrieben, mag hier wörtlich nach dem lateinischen Original gegeben werden: Nam hujusmodi indulgentia testificata est per Patris nostri et sociorum ejus divinissimorum et famosissimorum viva eloquia, — per visionum caelestium non contemnenda oracula, — et per multitudinis stupendo more commota corda tam ad concurrendum quam ad poenitendum; et hoc nullo eam a principio praedicante, sed potius contradicentibus non solum aemulis, sed etiam fratribus ipsis, qui usque hodie publice asserunt, nullum super hoc chartae se privilegium habere, quod sciant. — Quae autem fuerint verba a praedictis Patribus nostris relata, quae etiam visionum oracula a personis fide dignis visa et enarrata, quia apud plures satis est de hoc scriptum, ideo hic omitto, quamvis et ego ipse ab iis, qui immediate aliquid de his viderunt, fide digna relatione perceperim. Unde et a fide digno viro audivi, saepe se audivisse a beato fratre Aegidio, quod frequenter tam sibi quam primordialibus sociis beatus Pater dixit: „Auditis, quae ego audio?" quibus se non audire respondentibus, fatebatur, se audire voces et strepitus diversarum gentium et linguam confluentium ad sanctum locum; et ipse frater Aegidius solitus erat dicere, quod si mundus sciret gratias in illo loco paratas, non solum de propinquo, sed etiam de terrae finibus non solum fideles, sed etiam infideles venire deberent.

Als weiteres Zeugniß für den Ablaß wird aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts (angeblich vom 10. Aug. 1310) ein Erlaß des Bischofs Theobaldo von Assisi angeführt (bei den Bollandisten Oct. II, 879, bei Wadding ad an. 1223, n. 1), in welchem Näheres über die Audienz, welche der Heilige zu Perugia bei Papst Honorius III. gehabt hat, mitgetheilt wird. Für die Aechtheit des Ablasses beruft sich der Bischof auf die Zeugnisse der Jünger des hl. Franciscus, auf Massäus, auf dessen Neffen Marino, auf Bruder Leo, auf die oben Genannten u. A. Aus der Unterredung des Heiligen mit Honorius III. wird namentlich mitgetheilt, er habe gesagt: „Herr, was ich bitte, bitte ich nicht in meinem Namen, sondern im Namen dessen, der mich gesandt hat, des Herrn Jesus Christus." Ein schriftliches Document habe Franciscus zurückgewiesen mit den Worten: „Euer Wort genügt mir; wenn das Werk von Gott ist, so muß er sein Werk selbst bekannt machen. . . Die seligste Jungfrau allein sei die Schrift, Christus der Notar und die heiligen Engel die Zeugen." Auch wird kurz erwähnt, daß bei der Dedication der Kirche von Portiuncula der Ablaß von sieben Bischöfen verkündigt worden sei. Diese Urkunde ist nicht mehr vorhanden; eine beglaubigte Abschrift findet sich bei den Bollandisten (l. c.). Auf diesen Erlaß bezieht sich ohne Zweifel das wichtige Zeugniß des seligen Franciscus von Fabriano, welcher 1267 in den Orden der Minderbrüder eintrat und 1322 starb. Dieser berichtet die Geschichte des Ablasses ähnlich wie Theobaldo und behauptet, eine solche Urkunde mit dem Siegel des Bischofs von Assisi

selbst gesehen zu haben. Auch er beruft sich auf das Zeugniß des Bruders Leo, den er gesehen habe, als er in seiner Jugend zur Gewinnung des Ablasses nach Portiuncula gekommen sei, und sagt, daß die Kirche der hl. Maria von den Engeln im J. 1216 am 2. August von sieben Bischöfen eingeweiht worden sei, und daß damals der hl. Franciscus in Gegenwart der genannten Bischöfe den Ablaß verkündigt habe „im Namen unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter und des genannten Herrn Papstes" (s. Acta SS. Boll. l. c. 892). Ein ähnliches Zeugniß legte auch der selige, durch außerordentliche Heiligkeit berühmte Giovanni d'Alverna (gest. 1322) ab (Wadding, Annal. ad an. 1277, n. 20). — Ein anderer Bischof von Assisi, Conradus, erließ hierüber im J. 1335 ein viel ausführlicheres Schreiben an alle Christen (Acta SS. 881 und Wadding, Annales, ad an. 1223, n. 1), in welchem das von Theobaldo Berichtete weiter ausgeführt oder legendenhaft ausgeschmückt wird und über mehrere Visionen des Heiligen und die Verkündigung des Ablasses durch sieben Bischöfe wunderbare Einzelheiten mitgetheilt werden. Ferner wird ausdrücklich gesagt, daß bei der ersten Audienz zu Perugia der Ablaß nur im Allgemeinen gewährt, nicht aber der Tag bestimmt worden sei, an welchem er gewonnen werden könne. Deßhalb sei der Heilige, begleitet von seinen Jüngern Petrus von Catanea, Bernardus von Quintavalle und Angelus von Rieti, später nach Rom zu demselben Papste gegangen, und dieser habe den 2. August für den Ablaß bestimmt und sieben Bischöfen Umbriens den Auftrag gegeben, am 2. August bei Maria von den Engeln zu erscheinen und dort den Ablaß zu verkünden. Dieser Bericht ist fast wörtlich wiederholt von Bartholomäus Pisanus (Albizzi; s. d. Art.) in seinem Liber conformit. etc. 2, 2, auch von Wadding (Annal. ad an. 1223, n. 1) aufgenommen und so in zahllose Bücher übergegangen. Andererseits sind aber auch bedeutende Einwendungen gegen diese Zuthaten zu den älteren Berichten erhoben worden, namentlich auch dagegen, daß gleich bei der Eröffnung des Ablasses sieben Bischöfe in so feierlicher Weise und im Auftrage des Papstes den Ablaß vor dem Volke verkündet hätten. Dann hätte ja jeder Zweifel und Widerspruch von vornherein abgeschnitten sein müssen, während Olivi geradezu sagt: Et hoc nullo eum a principio praedicante, sed potius contradicentibus non solum aemulis, sed etiam fratribus ipsis. Daß sieben Bischöfe das Kirchlein eingeweiht und daß bei dieser Gelegenheit Franciscus kurz den Ablaß verkündigt habe, soll nicht bestritten werden. — Noch eine bisher nicht gedruckte Schrift, in welcher die obigen und viele andere Aussagen von ganz verschiedenem Werthe gesammelt sind, verdient erwähnt zu werden, nämlich der Liber sanctae Indulgentiae de Portiuncula des Fr. Franciscus Bartoli de Assisio, geschrieben gegen 1335. Die Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, welche das 86 folia füllende Buch enthält, findet sich in der Bibliothek des Sagro Convento und ist im neuen Katalog bezeichnet mit n. 344. Der Verfasser sagt im Anfange, er habe gesammelt quidquid potui sollicite invenire in legendis antiquis et novis b. Francisci et in aliis dictis sociorum ejus de loco eodem et commendatione ipsius loci, et quidquid veritatis potui invenire de sacra indulgentia praefati loci, quomodo scilicet fuit impetrata et data beato Francisco, et quidquid inveni de miraculis ipsius indulgentiae, quae ipsam declarant certam et veram. Einzelne Notizen aus diesem Buche sind mitgetheilt von Papini u. A., ausführlichere Auszüge in den Miscellanea Franciscana des Canonicus Mich. Faloci Pulignani, Foligno 1887, fasc. 5, 129 sqq. Dem Vernehmen nach bereitet ein fähiger Ordenspriester eine vollständige Ausgabe des Buches vor.

In Betreff der Zeit, wann Honorius III. den Ablaß endgültig bestätigt hat, haben Viele und selbst Wadding (Annal. ad an. 1223) irrthümlich das Jahr 1223 angegeben. Dagegen setzen neuere Schriftsteller, namentlich P. Panfilo (s. oben) und Cäsare Guasti (La basilica di S. Maria degli Angeli, Firenze 1882, 45 sq.), die Audienz zu Perugia in den Monat Juli 1216. Damit stimmt das Zeugniß des seligen Franciscus von Fabriano. Wenn man mit dem Bischof Conradus und Franciscus Bartoli noch eine zweite Audienz und zweite Reise des Heiligen in Begleitung dreier Brüder nach Rom annimmt, um für den Ablaß den Tag bestimmen zu lassen, so ist die Angabe des Jahres 1223 auch aus dem Grunde unhaltbar, weil Petrus von Catanea, einer jener drei Begleiter, schon am 16. März 1221 gestorben war, wie P. Panfilo nachweist. Wenn ferner die Reise nach Rom und zwar im Winter 1217 angenommen wird, dann könnte die Verkündigung des Ablasses erst im August desselben Jahres stattgefunden haben. Da indessen die ältesten Nachrichten nur von einer einzigen Audienz in Perugia reden, und da der selige Franciscus von Fabriano ausdrücklich das Jahr 1216 für die Promulgation des Ablasses angibt, so scheinen die über 100 Jahre nach dem Tode des hl. Franciscus niedergeschriebenen Berichte keine sichere Bürgschaft für jene zweite Audienz zu bieten. Die Angabe des Jahres 1216 für die Audienz in Perugia wird endlich dadurch bestätigt, daß Honorius III., der dort am 18. Juli 1216 gewählt war, nur bis zum Winter desselben Jahres daselbst geblieben ist und später nie mehr in Perugia residirt hat, wie Wadding (ad an. 1221, n. 25) zeigt. Nur vorübergehend besuchte Honorius Perugia, als er im October 1221 nach Bologna reiste.

2. Der ursprünglich nur in dem Kirchlein Portiuncula am 2. August zu gewinnende Ablaß hat außer seinem wunderbaren Ursprunge mehrere Eigenthümlichkeiten, welche ihn von anderen vollkommenen Ablässen, auch von demjenigen, der in

der Basilika der hl. Maria von den Engeln täglich gewonnen werden kann, unterscheiden. Nach der oben citirten Abhandlung Benedicts XIV. (Disquisitio etc. § 2) bestehen diese Vorzüge hauptsächlich darin, daß, um denselben zu gewinnen, nicht die heilige Communion, sondern nur eine reumüthige Beichte und der andächtige Besuch des Kirchleins, nicht aber die sonst vorgeschriebenen Ablaßgebete erforderlich sind; ferner daß derselbe auch während des Jubiläums des heiligen Jahres nicht suspendirt wird wie die anderen Ablässe; endlich, daß derselbe, da er auch für die Abgeschiedenen per modum suffragii kann applicirt werden, so oft gewonnen werden kann, als der Besuch des Kirchleins wiederholt wird. Hierfür citirt Benedict XIV. ein Rescript der S. Congreg. Indulg. vom 17. Juli 1700. — Vom 13. Jahrhundert an strömten alljährlich am 2. August gewaltige Volksmassen trotz der heißen Jahreszeit nach Portiuncula, die Meisten mit außergewöhnlichen Zeichen von Reue und Bußgeist. Bis zum 18. Jahrhundert rechnete man durchschnittlich auf 200 000 Besucher. Bei dem großen Gedränge kamen trotz vieler Vorsichtsmaßregeln nicht selten schwere Unglücksfälle vor. In neuerer Zeit, seitdem dieser Ablaß auf so viele Kirchen ausgedehnt worden, hat die Zahl der Pilger sehr abgenommen; doch kommen noch immer viele Tausende. — Bis zum Jahre 1480 konnte dieser Ablaß nur im Portiunculakirchlein gewonnen werden. In jenem Jahre wurde von Sixtus IV. zuerst den in Clausur lebenden Clarissen, dann allen Franciscanern bewilligt, daß sie in ihren eigenen Kirchen den Ablaß persönlich gewinnen konnten. Von späteren Päpsten, namentlich von Gregor XV. in dem Breve Splendor paternae gloriae vom 4. Juli 1622, wurde diese Bewilligung auf alle Gläubigen ausgedehnt, welche vere poenitentes et confessi ac sacra communione refecti irgend eine öffentliche Kirche des Franciscanerordens besuchen und nach der Intention des Papstes fromme Gebete verrichten. Während also für Portiuncula auch jetzt nur der Empfang des Bußsacramentes und der Besuch des Kirchleins vorgeschrieben, sind anderwärts noch zwei andere Bedingungen zu erfüllen, nämlich der Empfang der heiligen Communion und die Verrichtung der Ablaßgebete. Die jetzt in Betreff dieses Ablasses geltenden Bestimmungen der Kirche gibt ausführlich P. Fr. Beringer S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 10. Aufl., Paderborn 1893, 389—396. Nach kirchlichen Entscheidungen steht fest, daß der Ablaß auch für die armen Seelen per modum suffragii kann applicirt werden; ferner — und hierin besteht die größte Auszeichnung dieses Ablasses — daß er gewonnen werden kann toties quoties, d. h. so oft, als man nach Erfüllung der anderen Bedingungen zu der angegebenen Zeit eine Kirche, welcher der Ablaß gewährt ist, besucht mit der Intention, denselben zu gewinnen, und dort nach der Meinung des Papstes betet. Die heilige Beichte und Communion können schon am ersten August geschehen, und zwar in jeder andern Kirche. Diejenigen, welche alle acht Tage zu beichten pflegen, brauchen für die Gewinnung dieses Ablasses nicht speciell zu beichten. Der Portiuncula-Ablaß ist allen öffentlichen Kirchen und Kapellen (nicht den Hauskapellen) der drei Orden des hl. Franciscus gewährt, welche entweder unter der Jurisdiction der Conventualen (Minoriten) oder der Kapuziner oder der Franciscaner im engern Sinne stehen. Dasselbe Privilegium haben also auch die Kirchen des zweiten Ordens, nämlich der Clarissen, und auch die Kirchen jener Tertiarier beiderlei Geschlechts, welche als Ordensleute die feierlichen Gelübde ablegen und die ursprünglich für Weltleute geschriebene, aber von Leo XIII. modificirte Regel des dritten Ordens halten, mögen sie jetzt unter der Jurisdiction der Bischöfe stehen oder auch vom Anfange an gestanden haben. Dieses Privilegium wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß die Ordensfrauen des zweiten und des dritten Ordens jetzt in Frankreich und anderswo statt der feierlichen Gelübde nur einfache ablegen dürfen. Was die neu gebildeten weiblichen Congregationen betrifft, welche unter der Jurisdiction der Bischöfe in Communität zusammenleben, aber nicht die feierlichen Ordensgelübde, sondern nur einfache Gelübde ablegen, so haben selbst die öffentlichen Kirchen derselben ohne besonderes Indult des heiligen Stuhles den Portiuncula-Ablaß nicht (Beringer 393). P. Beringer begünstigt indeß die nicht unangefochtene Meinung, daß ein solches Indult, welches Pius IX. am 16. October 1865 den Tertiariern allgemein gegeben hatte, zwar in Betreff der in der Welt lebenden Tertiarier durch die Bulle Leo's XIII. Misericors Dei Filius (30. Mai 1883) widerrufen worden sei, nicht aber in Bezug auf die gemeinsam nach der dritten Regel lebenden Congregationen. Als sicher aber ist nach dem Erlaß der heiligen Congregation vom 12. December 1888 festzuhalten, daß die Kirchen oder Kapellen der weltlichen Tertiarier das Privilegium nicht haben. Statt dessen können die Tertiarier selbst dort einen einfachen vollkommenen Ablaß gewinnen, nicht aber andere Gläubige. Neuestens ist auch zugestanden, daß diese Tertiarier an denjenigen Orten, wo weder eine Kirche eines der drei Orden des hl. Franciscus ist, noch eine öffentliche Kirche oder Kapelle, in welcher eine Genossenschaft des dritten Ordens errichtet ist, mit dem Besuch ihrer Pfarrkirche alle Ablässe — also auch den Portiuncula-Ablaß — gewinnen können, für deren Gewinnung ein Besuch der Ordenskirche vorgeschrieben ist. — Endlich ist noch zu erwähnen, daß die früheren Franciscanerkirchen jenes Vorrecht verlieren, wenn das Kloster dort aufgehoben ist, daß andererseits durch besondere Indulte des heiligen Stuhles in manchen Gegenden der Portiuncula-Ablaß auf alle Pfarrkirchen ausgedehnt und auch oft auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt ist. Wenn dieser Ablaß für eine Kirche beim heiligen Stuhle nachgesucht und

ertheilt wird, so wird in dem Rescript gewöhnlich die Clausel hinzugefügt, daß die Kirche wenigstens eine italienische Meile von der nächsten Ordenskirche entfernt sein müsse. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Port-Royal, Frauenkloster bei Paris, verdankt seine traurige Berühmtheit der Rolle, welche es in den jansenistischen Streitigkeiten als zeitweiliger Mittelpunkt unkirchlicher Parteibestrebungen spielte. Die Entstehung Port=Royals geht in's 13. Jahrhundert zurück. Bei Chevreuse, 6 Meilen westlich von Paris, hatte nämlich Mathilde de Garland 1204 zur Errichtung eines Frauenklosters ein Grundstück gekauft, en Porrois genannt, was in einer Urkunde von 1209, in Porregium übersetzt, für den spätern Namen der Grund wurde. Bereits 1206 wohnten Nonnen daselbst, welche der geistlichen Leitung der Cistercienser von Vaux de Cernay unterstellt waren; 1214, als die Besitzung 13—14 Nonnen unterhalten konnte, wurde das Kloster zur Abtei erhoben, 1224 von Honorius III. mit Vorrechten ausgestattet und in besondern päpstlichen Schutz genommen. Die Abteikirche wurde 1230 geweiht; 1233 vermochte das Kloster 60 Nonnen zu ernähren. Unter der 90jährigen Regierung der beiden Abtissinnen Johanna II. und III. de la Fin (1468 bis 1558) rühmte es sich einer trefflichen Verwaltung und guten Zucht. Außergewöhnliche Bedeutung erlangte es aber im 17. Jahrhundert durch seine enge Verbindung mit der an Zahl, Fähigkeit und Einfluß reichen Familie Arnauld, durch welche es in das jansenistische Parteigetriebe hineingezogen wurde. Jacqueline Arnauld (s. d. Art.), seit 2. September 1599 als „Maria Angelica" eingekleidet, war sofort bei ihrer Profeßablegung (im October 1600) als neunjähriges Kind zur Coadjutorin der Abtissin angenommen worden und trat nach deren Tod (16. Juli 1602) selbst als Abtissin an die Spitze der 10 Nonnen und 2 Novizinnen. Durch die Fastenpredigten eines Kapuziners im J. 1609 zu ernsterer Lebensrichtung bekehrt, begann sie noch im gleichen Jahre eine strenge Reform durchzuführen, namentlich in Bezug auf Clausur und evangelische Armut. Der Ruf hiervon erregte die Nacheiferung Anderer, so daß während der nächsten Jahre (nach 1618) wenigstens fünf andere Frauenklöster von Port=Royal aus reformirt wurden. Das Kloster selbst erhielt wachsenden Zuzug aus den höheren Kreisen von Paris; aus der Familie Arnauld traten nach einander fünf Schwestern und fünf Nichten und zuletzt die eigene Mutter Angelica's ein; auch eine Nichte des Cardinals Retz, eine Tante des Dichters Racine, eine Schwester Pascals u. A. sind in der Geschichte des Klosters von Bedeutung. Wegen Ueberfüllung der Räume kaufte 1624 die Mutter Angelica's in Paris selbst ein Haus für das Kloster, in welches, da die beabsichtigte Vertheilung auf zwei Niederlassungen die Gutheißung der kirchlichen Behörde nicht fand, am 14. April 1626 alle 70 Nonnen übersiedelten. Seitdem unterschied man ein Port=Royal de Paris und ein Port Royal des Champs. Um noch vollkommener zu sein, entsagten die Nonnen jetzt aus Ehrfurcht für die ordnungsmäßige Hierarchie ihrer bisherigen Exemtion und wurden auf ihr Ansuchen aus der Jurisdiction des Abtes von Citeaux in die des Erzbischofs von Paris überwiesen. Angelica als Abtissin und ihre Schwester Agnes als ihre Coadjutorin legten 1630 feierlich ihre Würden nieder, und statt der Abtissin auf Lebenszeit wurde der höhern Vollkommenheit halber von jetzt an nur noch eine Abtissin auf 3 Jahre erwählt, nachdem zu dieser Aenderung die Gutheißung des Königs erlangt war. Auch eine neue Ordensstiftung zur steten Anbetung des heiligsten Sacramentes sollte von Port=Royal ausgehen, und nach längeren Vorverhandlungen bezog 1633 Angelica mit drei Ordensschwestern ein dazu eingerichtetes Haus in der Nähe des Louvre, wo eine neue Lebensordnung und eine neue, recht kleidsame Ordenstracht eingeführt wurden. Da jedoch die Herzogin von Longueville, von welcher man eine Fundirung dieses Hauses erwartet hatte, starb, ohne der gehegten Hoffnung zu entsprechen, so kehrten die vier Schwestern mit den neuen Postulantinnen nach Port=Royal de Paris zurück. Die ewige Anbetung wurde nun in dieses Kloster verlegt; alle Rechte, Privilegien und Besitzungen des Sacramentshauses gingen auf das Kloster über; der Name des letztern und auch die bisherige Tracht der Nonnen wurden dementsprechend geändert. Bei der Eröffnung jenes Sacramentshauses (1633) hatte St. Cyran (Du Verger de Hauranne [s. d. Art.], seit 1620 Abt von St. Cyr) die Leitung der dorthin übersiedelnden Nonnen übernommen; binnen Kurzem war er der leitende Geist für Port=Royal überhaupt. Bundesgenosse des jüngern Jansenius (s. d. Art.) und durch eingefleischten Haß gegen den Jesuitenorden der Familie Arnauld geistesverwandt, erkannte er in dem einflußreichen Kloster Port=Royal und dessen zu Extravaganzen geneigten Bewohnerinnen das rechte Feld, um seine Pläne für „Reform der Kirche" durchzuführen. Die auffallendsten Bußübungen, Aufschub der sacramentalen Lossprechung bis nach vollbrachter Bußzeit, Fernhaltung von der heiligen Communion aus übergroßer Ehrfurcht (selbst in der Osterzeit und auf dem Sterbebett) u. dgl. zogen zugleich mit der jansenistischen Gnadenlehre unter ihm in Port=Royal ein. Durch seinen Einfluß bewogen, begannen seit Januar 1638 auch Männer zum Büßer= und Einsiedlerleben nach dem alten Kloster außerhalb der Stadt sich zurückzuziehen, welches die Nonnen 1626 nur unter Obhut eines Geistlichen zurückgelassen hatten. Die Brüder Lemaistre (s. d. Art.), drei Söhne von Angelica's Schwester Katharina, machten den Anfang; zwei Brüder Angelica's, darunter der jüngste, Anton Arnauld (s. d. Art.), und bald auch andere, meist angesehene und theilweise hervorragend befähigte Männer, wie Nicole und Pascal (s. d. Art), schlossen sich an; 1646 werden 12 Einsiedler ge=

nannt, 1653 außer 4 Geistlichen 25 andere. Sie verwandten einen Theil ihrer Zeit auf Handarbeiten, Gebet (kirchliche Tagzeiten) und Bußübungen. Dem Verkehr mit der Welt und der Theilnahme an Parteibestrebungen hatten sie jedoch nicht entsagt, entfalteten vielmehr eine fieberhafte Thätigkeit für die Ausbreitung des Jansenismus und Bekämpfung des Jesuitenordens. Die literarischen Leistungen wie die Einflüsse, welche von Port=Royal ausgingen, waren von außerordentlicher Tragweite. Auch Pascals Provinzialbriefe sind dort entstanden. Die Einsiedler mußten jedoch das alte Klostergebäude verlassen und in entferntere Nebengebäude sich zurückziehen, als (im Mai 1648) Maria Angelica mit 10 Schwestern unter Gutheißung des Erzbischofs wieder aus der Stadt in das ehemalige Kloster zog, wo sie alsbald bauliche Erweiterungen vornehmen ließ. Beide Häuser, Port=Royal de Paris und Port=Royal des Champs, sollten fortan von den Nonnen bewohnt werden, aber auch ferner eine einzige ungetheilte Ordensgemeinde unter der Einen Abtissin bilden. Schon 1637 hatte Port=Royal angefangen, sich mit Jugendunterricht zu beschäftigen; dieß konnte nun in noch größerem Maßstabe geschehen. Einige der Einsiedler hielten Schule für Knaben, die Nonnen für Mädchen. Auch hierbei suchte man den Gegensatz zu den Jesuitenschulen hervorzukehren; nur ganz kleine Kreise von Zöglingen waren zu je einem Unterricht vereint; die lateinische Grammatik mußte in der Landessprache beigebracht werden u. dgl. Als 1653 der heilige Stuhl die fünf Sätze des Jansenius verurtheilt hatte, verweigerten die Nonnen von Port=Royal mit größter Hartnäckigkeit die Unterwerfung. Infolgedessen erhielten 1656 die Einsiedler Befehl, das Kloster zu verlassen, 1660 wurden die „kleinen Schulen" geschlossen, 1661 Klostervisitation und Einzelverhör vorgenommen, 1664 selbst eine größere Anzahl der Hartnäckigen in andere Klöster vertheilt. Doch wurden 1665 alle Nonnen wieder vereinigt; 71 Chorschwestern und 17 Laienschwestern kamen nach Port=Royal des Champs, das mit dem Interdict belegt wurde; 12 fügsamere Schwestern blieben in Port=Royal de Paris, wo sie auf Befehl des Königs sich eine Abtissin wählten. Im Mai 1669 kam es infolge der wiederholten Proteste wider diese Wahl von Seiten der größern Ordensgemeinde zur förmlichen Theilung, in welcher den 68 Nonnen in Port=Royal des Champs $^2/_3$ des Gesammtvermögens zugesprochen wurden. Dasselbe Jahr 1669 hatte schon zuvor den „Clementinischen Frieden" gebracht. Clemens IX. hatte, um den kirchlichen Frieden für Frankreich zurückzuführen, in Bezug auf die Jansenisten mit so nachsichtigen Bedingungen der Unterwerfung sich begnügt, daß die Nonnen von Port=Royal glaubten, eine solche Unterwerfung unterzeichnen zu können und doch Siegerinnen zu bleiben. Schon im März wurde das Interdict gelöst; die Gebäude in Port=Royal des Champs wurden neuerdings erweitert, neue Mitglieder aufgenommen und neue Mädchenschulen begonnen. Auch die Einsiedler, die sich in der Zwischenzeit in Paris verborgen gehalten hatten, kamen zurück. Da jedoch durch neue Schriften und Schritte derselben der mühsam geschlossene „Friede" wieder gebrochen wurde, erging 1679 an die Nonnen neuerdings der Befehl, die Einsiedler, die Novizen und Pensionärinnen zu entfernen; zugleich wurde verboten, neue Novizen aufzunehmen, bevor nicht die Zahl der 73 Nonnen auf 50 gesunken sei. Doch wurde, auch als dieß eintrat, die Aufnahme neuer Novizen nicht gestattet, und als am 20. April 1706 die letzte Abtissin von Port=Royal des Champs gestorben war, durfte eine Neuwahl nicht erfolgen. Clemens XI. hatte am 15. Juli 1705 die Bulle Vineam Domini erlassen, durch welche er den jansenistischen Streit endlich aus der Welt zu schaffen hoffte. Allein die Nonnen knüpften ihre Unterwerfung an eine Clausel, welche die Unterwerfung selbst nichtig machte. Darauf erfolgte am 22. November 1707 ihre Excommunication durch den Erzbischof, am 29. März 1708 die Aufhebung des Klosters durch den Papst, am 29. October 1709 die Räumung desselben durch die Polizei, am 22. Januar 1710 auf Befehl des Königs die Zerstörung der Klostergebäude. Die 25 alten Nonnen wurden in verschiedene Klöster vertheilt, wo alle sich der kirchlichen Lehrauctorität unterwarfen bis auf zwei, die ohne Empfang der heiligen Sacramente starben. Das gesammte Klostervermögen fiel an Port=Royal de Paris, welches als Abtei ruhig, aber bedeutungslos weiterbestand bis zur Revolution. Die wichtigsten Acten und Documente des Klosters kamen durch den Jansenisten Abbé de Bellegarde 1775 an die Mauriner von St=Germain=des=Prés (J.-B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés, Paris 1894, 285 s.) und, als dieses Kloster der Revolution zum Opfer fiel, in die Pariser Nationalbibliothek. — Es ist kein Zweifel, daß im Laufe des 17. Jahrhunderts eine Anzahl geistig sehr bedeutender Menschen und auch ein beträchtliches Maß von gutem, wenn auch irregeleitetem Eifer sich in Port=Royal zusammenfanden. Gleichwohl ist nicht dieses, sondern die ausgesprochene Parteistellung von Port=Royal, der unter dem Mantel höherer Frömmigkeit sich verhüllende häretische, hochmüthige und haßerfüllte „Port=Royalismus" der Grund, weßhalb von kirchenfeindlicher wie von unkirchlicher Seite Port=Royal mit seinen Persönlichkeiten und Leistungen so gern zum Gegenstand der Verherrlichung gemacht wird. Fast die ganze über Port=Royal vorhandene besondere Literatur dient dessen Glorificirung. Die zeitgenössische Streit= und Vertheidigungsliteratur verzeichnet das Dict. des livres Jansénistes, Anvers 1752, I, 97 s.; II, 149 s. (Vgl. Necrologium Portus regis, Paris. 1723 [cum supplem.]; Gallia christ. VII, Paris. 1744, 910 sqq.; [Clémencet,] Hist. gén. de Port-Royal, Amster-

dam 1755—1757, 10 vols.; Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, Hamburg 1839—1844, 2 Bde.; Hélyot-Badiche, Dict. des ordres relig. III, Paris 1850, 248 ss.; Hist. littér. de Port-Royal par Dom Clémencet. Publiée par Guettée, Paris 1868; Sainte-Beuve, Port-Royal, 4e éd., Paris 1878, 7 vols.; Ricard, Les premiers Jansénistes et Port-Royal, Paris 1883; Cadet, L'éducation à Port-Royal, Paris 1887. Dazu auch Eberl, Jansenisten und Jesuiten im Streite über die oftmalige Communion, Regensb. 1847; Stimmen aus Maria-Laach IV [1873], 265 ff. 331 ff.; XLIII [1892], 380 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Portugal in kirchengeschichtlicher und statistischer Beziehung. I. Kirchengeschichte. Das heutige Portugal umfaßt ungefähr das Gebiet der alten Lusitanier, das, von den Römern erobert, seit 72 v. Chr. einen Theil von Hispania ulterior, dann seit 27 v. Chr. eine besondere kaiserliche Provinz bildete mit der Hauptstadt Emerita Augusta (Merida). Die erste Christianisirung dieser Provinz fällt zusammen mit der von Spanien (s. d. Art.), ebenso die Schicksale der Kirche daselbst während der Völkerwanderung. Nach dem Sturze des Westgotenreiches fiel Portugal an die Mauren (711), die das Christenthum fast ganz ausrotteten, und erst seit dem 11. Jahrhundert begann die Wiedereroberung des Landes. Ferdinand von Castilien (1037—1067), der die Grenzen seines Gebietes in Portugal nach der Eroberung von Coimbra bis zum Fluß Mondego ausgedehnt, ließ die wiedereroberten Gebiete Portugals als Markgrafschaft durch einen castilischen Statthalter verwalten, während der südliche Theil unter dem Namen Algarve noch unter maurischer Herrschaft stand. Alfons VI. (1072—1109) verlieh 1093 diese Markgrafschaft zuerst seinem Schwiegersohn Raimund von Hochburgund, dann dessen Verwandten, dem Grafen Heinrich, dem Alfons seine natürliche Tochter Teresia zur Gemahlin gab. Da Heinrich sich ganz allein gegen die Angriffe der Mauren zu vertheidigen hatte, suchte er sich auch von Castilien unabhängig zu machen, was aber erst seinem Sohne Alfons I. Henriquez (1112—1185) gelang (vgl. über diesen besonders das Chron. Lusitan. bei Florez, España sagr. XIV, 2. ed., Madrid 1786, 415—432). Von da an entwickelte sich Portugal als besonderer Staat, namentlich nachdem im 13. Jahrhundert auch Algarve erobert worden. Der Fluß Guadiana bildete nun die Grenze gegen Spanien, und Portugal hatte damit die ihm zu Lande erreichbare Ausdehnung gewonnen. Um diese Zeit fiel Castilien selbst in zwei schwache Reichshälften aus einander, und so hatte Portugal ein Jahrhundert lang Zeit, sich in sich selbst zu consolidiren. Alfons I. wurde nach dem glänzenden Siege über die Mauren bei Ourique (1139) von seinen Truppen als König von Portugal ausgerufen, wonach er, um sein Königthum und sein Reich zu stützen, dasselbe unter den Schutz des hl. Petrus stellte und dem Papst Innocenz II. eidlich einen jährlichen Zins (4 Unzen, später 2 Mark Goldes) versprach. Obgleich nun Castilien die Annahme des Königstitels beanstandete, ja deßhalb sogar Krieg gegen Alfons führte, erkannte ihn doch Alexander III. als König an und nahm sein Reich in Schutz (1179). Mit Hilfe der deutschen Kreuzfahrer, welche auf dem Seewege nach Palästina zogen, um am zweiten Kreuzzug theilzunehmen, eroberte Alfons 1147 Lissabon und schlug hier seine Residenz auf, welche bisher in Coimbra gewesen war. Auch führte er nicht bloß den Templer- und den Johanniterorden in Portugal ein, sondern stiftete noch, entsprechend dem Orden von Calatrava und Alcantara, 1162 den Ritterorden Nova Militia. Das einzige Erzbisthum in Portugal, Braga, blieb dem spanischen Primas von Toledo unterworfen, woraus ein Mißverhältniß entstand, nachdem Portugal als selbständiges Reich anerkannt worden war. Als gegen Ende des 12. Jahrhunderts die Abhängigkeit von der Primatie Toledo aufhörte, machte Santiago di Compostela darauf Anspruch, aber vergeblich, denn Braga nahm jetzt für sich selbst die Primatie über die Bisthümer Portugals in Anspruch. Unter Sancho I. (1185 bis 1211), genannt „Bauernfreund" wegen seiner Fürsorge für die Landwirthschaft, wurde 1189 das alte Bisthum Ossonoba in Silves wiederhergestellt; Sancho war auch bemüht, die Städte mit christlichen Ansiedlern zu bevölkern, und stattete diese mit Rechten und Privilegien aus. Den Verpflichtungen gegen die Kirche kam er weniger nach, schloß sogar eine unerlaubte Ehe. Den Bischof von Porto, der ihn deßhalb verwarnte, ließ er einkerkern; derselbe entkam aber und wandte sich nach Rom; der Papst wies den König wieder in seine Schranken zurück. Auch mußten Cölestin III. und Innocenz III. ihm die Zinsverpflichtung in Erinnerung bringen. Sein Sohn Alfons II., „der Dicke" (1211—1223), entrichtete dann 1213 den rückständigen Zins von 28 Jahren, gerieth aber in Conflict mit dem Erzbischof von Braga wegen der Immunität der Kirche und des Clerus und starb sogar im Banne. Der Conflict verschärfte sich noch unter Sancho II. (1223—1245). Dieser räumte zwar in der „Concordia" von Coimbra (1223) dem Clerus weitgehende Rechte und Immunitäten ein und verglich sich auch mit dem Erzbischof von Braga, kam aber später in heftigen Conflict mit dem Bischof von Porto wie mit dem Erzbischof wegen schwerer Erpressungen und Eingriffe in das Eigenthum, die Freiheit und Rechte der Kirche und Kirchen. Durch seine Unfähigkeit, Wollust und Tyrannei machte er sich nicht bloß die weltlichen und geistlichen Stände des Reiches zu seinen Gegnern, sondern erbitterte das ganze Volk dergestalt, daß dieses den Papst um Hilfe anflehte. Im Jahre 1245 mußte er der Regierung entsagen und sogar aus dem Lande fliehen (gest. zu Toledo 1248). Innocenz IV. bestellte 1245 in der Person von

Sancho's Bruder Alfons III. einen Reichsverweser, der dann als König (1248—1279) folgte. In seiner langen und glücklichen Regierung eroberte er namentlich Algarve und nannte sich nun „König von Portugal und Algarve". Anfangs von der Kirche begünstigt, zog er, da er seine erste Gemahlin Mathilde verstoßen, um sich mit der natürlichen Tochter des Königs von Castilien, Beatrix (Brites), zu vermählen, sich selbst den Bann und dem Lande das Interdict zu, das erst nach Mathildens Tod aufgehoben ward. Da sich Alfons III. immer stärkere Eingriffe in die kirchlichen Rechte und Freiheiten erlaubte und die Vorstellungen der Bischöfe nichts fruchteten, so schritten diese zu Kirchenstrafen und klagten bei Papst Clemens IV., dem der König auch den hergebrachten Zins von zwei Mark Gold verweigerte. Der Papst sandte den Nuntius Falquini mit einem Ermahnungsschreiben an den König; dieß blieb jedoch ohne Wirkung, weil Papst Clemens IV. bald starb (1268) und der päpstliche Stuhl fast drei Jahre erledigt blieb. Gregor X. erließ 1273 eine Bulle an den König, und als letzterer Entgegenkommen zeigte, erließ der Papst im J. 1275 eine Constitution zur Wiederherstellung der vom König unterdrückten kirchlichen Freiheit (Raynald ad ann. 1273, n. 25 sq.; 1275, n. 21 sqq.). Die Entscheidung wußte der König auch jetzt noch zu verzögern, selbst als Johannes XXI. im J. 1277 einen Legaten an ihn sandte. Erst vor seinem Tode (1279) sprach er den Willen aus, die Befehle des Papstes zu vollziehen, und was er nicht mehr vermöge, solle durch seinen Sohn erfüllt werden. Dionysius (Diniz) „der Weise" (1279—1325), der das Land zu höherer Blüte emporhob und 1290 eine Universität zu Lissabon (1307 nach Coimbra verlegt) gründete, legte dann auch die langwierigen Streitigkeiten durch eine Vereinbarung mit den Bischöfen bei. Diese hatten auf einer Versammlung zu Guarda (1281) einen Vergleich in 40 Punkten aufgesetzt, dem der König seine Zustimmung gab, der aber erst nach langen Verhandlungen 1289 zu Rom genehmigt wurde. Nachdem die Bischöfe zwischen den Jahren 1289 bis 1293 noch dreimal eine sogen. „Concordia" mit dem König geschlossen hatten, mußten sie nach 16jährigem Frieden 1309 schon wieder über Eingriffe der weltlichen Gerichte in die Immunität des Clerus klagen. Deßhalb suchte der König am 1. August 1309 durch Aufstellung von 22 neuen Artikeln die vierte sogen. „Concordia" mit den Bischöfen herzustellen. Der wichtigste Punkt war ein schon früher mit den Cortes zu Coimbra vereinbartes Amortisationsgesetz (1293), und so war Dionysius der erste König, welcher dem Gütererwerb von Seiten des Clerus gewisse feste Schranken setzte. Dagegen schützte er Klöster und Kirchen gegen die Gewaltthätigkeiten, welche sich die Nachkommen ihrer Gründer und Patrone erlaubten, mit kräftiger Hand. Auch setzte er die Trennung des Ordens von Santiago in Portugal von dem in Castilien durch; der Papst erlaubte 1288, für die 60 Commenden in Portugal einen eigenen Meister des Ordens zu wählen. Ebenso gründete der König einen neuen Orden, den „Christusorden" (1317, bestätigt 1319) (Ordo Militiae Jesu Christi s. Milites Christi), dem er bei der eben erfolgten Aufhebung des Templerordens den größten Theil der Güter desselben zuwies. Dem Christusorden war es später beschieden, mit dem Christenthum zugleich den Einfluß und die Macht Portugals in bisher unbekannte Inseln und Länder zu tragen und in ihnen zu befestigen. Ueberhaupt verdankt wohl kein Staat Europa's den religiösen Orden mehr als Portugal, und besonders seine Colonien sind in erster Linie die Frucht der gläubigen und patriotischen Hingabe, womit zahlreiche portugiesische Ordensleute sich der Bekehrung der neu entdeckten Länder widmeten. In den letzten Jahren seiner Herrschaft hatte Dionysius, der seinen natürlichen Sohn Alfons Sanchez, Herzog von Albuquerque, begünstigte, mit einem Aufruhr seines Sohnes und Nachfolgers Alfons IV. (1325 bis 1357) zu kämpfen. Seine Gemahlin, die hl. Elisabeth (s. d. Art. IV, 381 ff.), versöhnte ihn mit diesem Sohne und war überhaupt dem Lande ein Schutzengel des Friedens. Alfons IV. berief nach seiner Thronbesteigung die Cortes nach Lamego, wo auch kirchliche Fragen behandelt wurden Unter ihm herrschte in Portugal, welches Reich bei Vergrößerung seines kleinen Gebietes naturgemäß mehr auf den Seeweg angewiesen war, ein reger Unternehmungsgeist; es blühten Handel und Schifffahrt und führten zu wichtigen Entdeckungen. Pedro I. (1357—1367), „der Strenge", war bei dem Volke beliebt und von den Großen gefürchtet, weil er die Gesetze ohne Rücksicht auf Rang und Stand zum Schutze der niederen Stände vollzog. Auch versammelte er 1361 die Cortes zu Elvas, wo die Beschwerden des Clerus behandelt und erledigt wurden. Seine Regierung war lange Zeit in gutem Andenken, während sein schwacher und verschwenderischer Sohn Ferdinand I. (1367—1383) unter äußeren und inneren Wirren und unter vielen Streitigkeiten und Greueln unglücklich regierte. Besonders durch den Krieg mit Castilien, in welchem Lissabon eingeäschert (1372) und die portugiesische Flotte besiegt wurde, ward das Land tief zerrüttet. Gregor XI. vermittelte (1373) den Frieden mit Castilien. Mit Ferdinand I. erlosch das ächte burgundische Haus, und mit dessen Halbbruder João oder Johannes I. (1383—1433) bestieg das unächte burgundische Haus den Thron (bis 1580). Johannes ward auf den Thron berufen, weil er als Großmeister des Ordens von Aviz 1383 die Unabhängigkeit Portugals gegen Castilien gerettet. Unter ihm wurde der Kampf gegen die afrikanischen Corsaren mit großer Energie geführt und 1415 Ceuta erobert, wo sich die Bischöfe von Marocco eine Zeitlang niederließen. Es begannen nun die Fahrten nach Porto Santo (1418) und Madeira (1419) und die großen Ent-

deckungen der Portugiesen, besonders unter dem dritten Sohne des Königs, Heinrich dem Seefahrer; ein von diesem ausgerüstetes Schiff umfuhr 1432 sogar das Cap Bojador. João ließ ein Gesetzbuch zur Sicherung der Ordnung herstellen und suchte auch mit der Kirche im Frieden zu leben. Er schloß 1427 eine „Concordia", durch welche die jahrhundertlangen Zerwürfnisse zwischen der geistlichen und der königlichen Gewalt beigelegt und die Grenzen der beiden Gebiete festgestellt werden sollten. Für Lissabon erlangte er von Bonifaz IX. die Metropolitanwürde. Sein Sohn und Nachfolger Duarte (Eduard, 1433—1438) überließ dem Christusorden die geistliche Jurisdiction über die Insel Madeira, was Eugen IV. 1445 bestätigte mit dem Beisatze, daß der Orden die Rechte der bischöflichen Weihe durch einen beliebigen Bischof ausüben lassen könne. Mit Errichtung des Bisthums Funchal (1514) hörte übrigens diese Jurisdiction des Ordens auf. Duarte war ein guter Regent, führte aber einen unglücklichen Krieg gegen Marocco, in welchem Ceuta wieder verloren ging. Hierbei gerieth sein Bruder Ferdinand, genannt der „standhafte Prinz", als Geisel in lebenslängliche Gefangenschaft und hatte von den Mauren Vieles zu erdulden (vgl. d. Art. Ferdinand, oben IV, 1352 ff.). Alfons V. (1439—1481) eroberte die Städte Alcazar (1458), Arzilla (1470) und Tanger (1471) in Afrika, und auf den vom Infanten Heinrich geleiteten Entdeckungsfahrten wurden 1432—1457 die Azoren, 1455 die Inseln des weißen und des grünen Vorgebirgs und Guinea von Portugal besetzt (vgl. Kunstmann, Afrika vor den Entdeckungen durch die Portugiesen, München 1853). Unter Johannes II. (1481—1495), der gegen den hohen Adel mit schonungsloser Härte einschritt, stieg Portugals Macht und Ansehen immer mehr, wie durch die bisherigen Entdeckungen, so besonders, seit Bartholomäus Diaz das Cap der guten Hoffnung entdeckt. Damals wurde auch von Papst Alexander VI. die berühmte Demarcationslinie zwischen den portugiesischen und spanischen Entdeckungen festgestellt und so die bedeutendste aller Grenzstreitigkeiten geschlichtet (vgl. darüber besonders A. Baum, Die Demarcationslinie Alexanders VI. und ihre Folgen, Köln 1890 [Dissertation]; E. Gaylord Bourne, The Demarcation Line of Alex. VI. [Yale Review 1892, I, 1]; Stimmen aus Maria-Laach XLVI [1894], 383 bis 388). Schon Infant Heinrich und seine Nachfolger hatten sich bei ihren ersten Entdeckungen an den heiligen Stuhl gewendet, um sich durch einen Rechtsspruch desselben die Früchte ihrer Bemühungen zu sichern. Von Papst Martin V. wurden ihnen auch besondere Begünstigungen gewährt; eine Bulle vom 4. April 1418 enthält einige Privilegien für Ceuta (Raynald ad ann. 1418, n. 21). Papst Calixt III. erkannte dann durch Schiedsspruch Portugal das ausschließliche Recht zu, vom Cap Bojador bis nach Guinea einschließlich (letzteres in dem damaligen weitern Sinne) Colonien zu gründen und Handel zu treiben (Raynald ad ann. 1455, n. 7), und auch Spanien anerkannte im Frieden von Alcacevas (1479) die Zuweisung der West- und Ostküste Afrika's bis Guinea einschließlich an Portugal. Als Columbus 1493 von seiner Entdeckungsfahrt zurückkehrend an der Mündung des Tajo landete, sprach der portugiesische König das durch denselben entdeckte Land für sich an (vgl. Navarrete, Coleccion de los viajes y descubrimientos, que hicieron por mar los Españoles desde el fines del siglo XV, I, 2. ed., Madrid 1858, 307. 310). Der spanische König dagegen betrieb schnellstens durch seinen Gesandten in Rom die Feststellung einer ihm günstigen Abgrenzungslinie des beiderseitigen Actionsgebietes, was durch die Bullen vom 3. und 4. Mai 1493 geschah (Raynald ad ann. 1493, n. 18. 19). In denselben werden die von Columbus entdeckten, sowie die noch zu entdeckenden Inseln und Festländer des Westens und Südens Spanien zugesprochen, sofern sie noch nicht von anderen Nationen in Besitz genommen seien; zugleich wurde die Grenzlinie zwischen Spanien und Portugal näher bestimmt. Die weitverbreitete, märchenhafte Erzählung, der Papst habe diese Linie auf einer von den Gesandten der beiden interessirten Länder ihm dargebotenen Karte vor seinem Hofstaat mit fester Hand gezogen, ist schon deßhalb grundlos, weil dieß bei dem damaligen Stand der Geographie und Kartographie gar nicht möglich war. Als Grenze wurde in den genannten Bullen eine 100 Leguen westlich von allen, also auch von den westlichsten Inseln des grünen Vorgebirgs von Norden nach Süden gezogene Linie festgesetzt; was östlich derselben lag, wurde Portugal, was westlich, Spanien zugesprochen. Die Portugiesen gaben sich jedoch mit diesem Entscheide nicht zufrieden. Neue Verhandlungen kamen im Vertrage von Tordesillas (7. Juni 1494) zum Abschluß, wobei die Linie Alexanders VI. um 270 Leguen weiter westwärts verlegt wurde (vgl. Navarrete II, 147—162). In Spanien hatte man damals noch keine Idee davon, daß durch Verlegung dieser Linie Portugal gewinnen könne. Erst als Cabral 1500 auf seiner Fahrt nach dem Cap der guten Hoffnung, indem er sich zur Vermeidung der leidigen Windstille an der westafrikanischen Küste möglichst westwärts hielt, zufällig die östlichste, noch weit in die 370 Leguen Portugals hereinragende Spitze Brasiliens entdeckte, begannen sich die Folgen des Vertrags von Tordesillas zu zeigen. Da damals noch die Hilfsmittel fehlten, um die Grenzlinie genauer festzusetzen, so führte die Besitzergreifung Brasiliens, wie später die der Molukken und der Philippinen, bis 1750 von Zeit zu Zeit Streitigkeiten und Verhandlungen herbei, welche jedoch stets auf Grundlage der 1493 und 1494 festgestellten Grenzlinie einen guten Abschluß fanden. — Unter Emmanuel dem Großen oder Glücklichen (1495—1521) ge-

langte Portugal zur Höhe seiner Macht und seines Ansehens, namentlich nachdem Vasco da Gama das längst erstrebte Ziel, die Umschiffung Afrika's, erreicht. In Indien wurde die Macht der Portugiesen besonders durch Almeida und Albuquerque begründet und von Goa über Ceylon, die Sunda-Inseln und die Molukken ausgedehnt, auch mit China und Japan gewinnreiche Handelsverbindungen angeknüpft. Lissabon war eine Zeitlang der Stapelplatz für die vielbegehrten Waaren des Orients, und mit dem gesteigerten Wohlstande blühten auch Künste und Wissenschaften. So stieg das Ansehen Portugals, das für die entdeckten und eroberten Länder und Inseln zahlreiche Missionare aussandte und Kirchen und Schulen daselbst gründete, nach Außen immer höher (Raynald ad ann. 1504, n. 41—46; 1505, n. 49 ad 54; 1506, n. 8. 9). Auch im Innern zeigte sich ein äußerst lebendiger Glaubenseifer. — Wie schon Johannes II., so hatte auch Emmanuel viele kirchliche Privilegien erhalten; doch griffen diese Herrscher manchmal auch willkürlich in die Rechte der Kirche ein. So hatte Innocenz VIII. schon 1486 gegen die Prüfung der päpstlichen Erlasse und das Placet des königlichen Rathes zu protestiren; die Bischöfe des Landes aber beschwerten sich über die erheblichen Beisteuern, welche die Kirchen für den Kampf gegen die Mauren zu leisten hatten. Der Papst erlangte jedoch den Verzicht des königlichen Rathes auf die Placetirung päpstlicher Erlasse; auch über die Belastung der Kirchen kam ein Vertrag zu Stande, und Leo X. bestätigte 1516 ein Concordat in Betreff des dritten Theiles des Kirchenzehnten (Hergenröther, K.-G. II, 3. Aufl., 766). Unter Johannes III. (1521—1557) erhielten die 1432 entdeckten und bald darauf in den Bereich der christlichen Civilisation gezogenen Azoren 1534 einen Bischof in der Stadt Angra, auch kamen unter ihm die ersten Jesuiten in's Land. Sein Enkel Sebastian (1557 bis 1578), der bis 1565 unter der Vormundschaft seines Großoheims, des Cardinalinfanten Heinrich, stand, fiel, ritterlicher Plane voll, im Kampfe gegen die Mauren bei Alcazar, und der genannte hochbetagte Infant Heinrich bestieg nun den Thron, starb aber schon 1580. Nun begann eine sechzigjährige Herrschaft Spaniens über Portugal. Unter den verschiedenen Prätendenten wurde nämlich Philipp II. von Spanien, der als Sohn der ältern Schwester Johannes' III. seine Ansprüche vor allen Anderen am leichtesten geltend machen konnte, als König anerkannt. Zu seinem Statthalter in Portugal ernannte er den Cardinal Albrecht, Erzherzog von Oesterreich. Die Herrschaft der Spanier war besonders verderblich für den portugiesischen Colonialbesitz; überdieß entfremdete die Corruption der spanischen Beamten die eingeborene Bevölkerung. Philipp II. verbot den Niederländern den Handel mit den Colonien und ließ 50 niederländische Kauffahrer an der Mündung des Tajo wegnehmen. Die Niederländer antworteten darauf mit kriegerischen Maßregeln in Indien, wodurch die Molukken und die Sunda-Inseln nebst Malakka bald in ihre Gewalt geriethen und für Portugal auf immer verloren gingen; selbst den größten Theil Brasiliens hatten die Holländer längere Zeit in Besitz. Diese Verluste und der harte Druck, der auf dem Lande lastete, trieb die Portugiesen dazu, das spanische Joch, das sie sehr ungern ertragen hatten, wieder abzuschütteln und den Herzog Johannes von Bragança, den einzigen Abkömmling des alten Königshauses, zu ihrem König zu erheben; sie hatten aber noch einen 28jährigen Krieg mit Spanien zu führen. Mit diesem Johannes IV. (1640 bis 1656) war das Haus Bragança auf den Thron, Papst Urban VIII. aber in eine schwierige Lage gekommen, da Johannes als König das Nominationsrecht für die bischöflichen Stühle Portugals in Anspruch nahm. Dieß wollte der Papst nicht zugestehen, weil Spanien Widerspruch erhob. Innocenz X. wollte daher unter Billigung Spaniens die verwaisten Stühle aus eigener Vollmacht besetzen (1645.) Dieß wies aber Johannes IV. zurück, da er in seiner Königswürde anerkannt sein wollte. So kam es, daß in ganz Portugal um 1649 nur noch ein einziger Bischof war; auch in den Colonien waren 26 Stühle unbesetzt. Der Universität Coimbra wurde nun vom König die Frage vorgelegt, ob man nicht wegen dringender Noth, mit Absehen von der päpstlichen Bestätigung, die vom König Ernannten als rechtmäßige Bischöfe betrachten dürfe. Eine gewonnene Partei bejahte diese Frage; als aber der bekehrte Calvinist Ismael Bulialdo die Antwort in mehreren Schriften vertheidigte, verurtheilte die portugiesische Inquisition dieselben. Auch an Frankreich wandte sich der König und bewirkte, daß die Versammlung des Clerus vom 12. April 1651 den Papst mit Bitten bestürmte, sich der armen Kirche Portugals zu erbarmen, als ob er und nicht der Hof von Lissabon die Schuld an der Verwaisung trüge. Ebenso ließen die portugiesischen Cortes 1653 in Rom eine ausführliche Denkschrift überreichen. Trotz Allem wagte man es dennoch nicht, ohne den Papst Bischöfe aufzustellen, und erst nach dem zwischen Spanien und Portugal zu Lissabon geschlossenen Frieden (13. Februar 1668) wurde das Präsentationsrecht des Königs endlich anerkannt und von Clemens IX. im J. 1669 den präsentirten Bischöfen die Bestätigung ertheilt. Der Nachfolger Johannes' IV., Alfons VI. (1656—1667), ganz unfähig und sittenlos, mußte zu Gunsten seines jüngern Bruders Pedro II. (1667 bis 1705) abdanken. Unter diesem kam Portugal im Schlepptau der englischen Politik immer mehr herab, verlor seine ostindischen Besitzungen bis auf Goa und hatte sich nur Brasilien gesichert. Im Innern regierte Pedro despotisch und drängte namentlich die einflußreichen Cortes allmälig zurück, bis sein Nachfolger Johannes V. (1705 bis 1750) sie gar nicht mehr einberief. Johannes führte prachtvolle Bauten auf (Kloster Mafra),

förderte auch wissenschaftliche Bestrebungen, brachte aber trotz Allem keinen Aufschwung seines Reiches zuwege. Von Benedict XIII. verlangte er in sehr ungeziemender Weise den Purpur für den von Lissabon zurückberufenen Nuntius Bichi, und als weder der Papst noch das Cardinalscollegium darauf einging, brach er 1725 allen Verkehr mit Rom ab, verbot sogar den Klöstern die Absendung ihrer gewöhnlichen Almosen dahin. Clemens XII. erhob Bichi zuletzt zum Cardinal, da dieß als das kleinere Uebel erschien. Von Benedict XIV. erlangte der König 1748 die volle Anerkennung eines sehr ausgedehnten Patronatsrechtes, während ihm früher, wie seinen Vorgängern, nur ein Supplicationsrecht zustand; und außer anderen kirchlichen Ehrenrechten erhielt er auch den Titel Rex fidelissimus (s. d. Art. Allergläubigster König). Leider breitete sich auf diese Weise die königliche Gewalt in Kirchensachen mächtig aus, und es bildete sich hier eine Schule von Juristen, welche jeder kirchlichen Unabhängigkeit feindselig war (Hergenröther III, 446 f.). Der schwache, wollüstige König Joseph Emmanuel I. (1750—1777) überließ die Regierung ganz dem abenteuerlichen Emporkömmling Marquis von Pombal (s. d. Art.), der als Vertreter des damals so mächtigen, aufgeklärten Despotismus die geistlichen und die weltlichen Großen zu demüthigen suchte. Da ihm hierbei die Jesuiten hauptsächlich im Wege standen, vertrieb er diese gewaltsam aus dem Reiche und den Colonien und beschränkte nicht bloß die Gewalt des Papstes, sondern forderte auch die zahlreichen, bisher der Kirche verliehenen Güter zurück. Maria Francisca, die Tochter Joseph Emmanuels (1777—1816), machte manches wieder gut, ebenso anfangs Prinz Johannes, der seit 1792 für seine geisteskranke Mutter regierte; allein von den Wunden, welche durch das Ministerium Pombal der Kirche geschlagen worden, konnte sich diese nicht wieder erholen. Mit der Knechtung und Unterdrückung der Kirche sank aber auch der Wohlstand und die Blüte des Landes, und bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts war die alte Macht und Herrlichkeit des einst die Meere beherrschenden Königreiches bis auf die letzte Spur verschwunden. Schon 1805 mußte der Papst ernstliche Vorstellungen gegen die kirchenfeindlichen Verordnungen des Regenten erheben, der ganz unter dem Einfluß des damals noch so intoleranten England stand. Diesem Einfluß schrieb man es auch zu, daß unter allen katholischen Regierungen nur die von Portugal gegen die Wiederherstellung des Jesuitenordens protestirte (1814). Im J. 1807 war Portugal der französischen Invasion erlegen; die königliche Familie floh nach Brasilien, welche Colonie bald danach zum Kaiserreiche erhoben wurde. Die französische Occupation erreichte zwar schon 1810 ihr Ende. Johannes VI., der nach dem Tode seiner Mutter König von Portugal geworden (1816—1826), blieb in Brasilien, während in Lissabon noch immer eine ganz in der Gewalt der Engländer befindliche Regentschaft herrschte. Als die Portugiesen 1820 dagegen eine Revolution machten, nahm diese zugleich einen kirchenfeindlichen Charakter an. Johannes VI. sah sich, als er 1821 wieder nach Portugal kam, infolge der neuen, durch die Revolution octroyirten Verfassung zur Ohnmacht verurtheilt. Dom Miguel, der nach Johannes' VI. Tod (1826) die portugiesische Krone angenommen, hob die Verfassung wieder auf, nahm auch die Rechte der Kirche aus tiefster Ueberzeugung in Schutz, wurde aber schon 1833 durch Dom Pedro gestürzt und starb 1866 in Deutschland. Dieser Sohn Johannes' VI. hatte sich 1822 als Kaiser von Brasilien krönen lassen und, 1831 von diesem Throne gestoßen, sich in Portugal festgesetzt. Nun begann dort für die Kirche und das katholische Volk eine höchst traurige Zeit, indem die Liberalen Alles beherrschten. Die von Dom Miguel zurückberufenen, aber nicht mehr in ihre Güter eingesetzten Jesuiten wurden vertrieben, das Tribunal der Nuntiatur abgeschafft, der Cardinal-Pronuntius des Landes verwiesen, alle 7 Bisthümer für erledigt erklärt, ebenso alle auf Miguels Präsentation von Rom aus verliehenen Prälaturen, die rechtmäßigen Bischöfe vertrieben und den Bisthümern uncanonische Administratoren aufgedrängt; alle Welt- und Klostergeistlichen, welche Dom Miguel angehangen, wurden ihrer Stellen entsetzt und verjagt, viele Bischöfe und Priester sogar eingekerkert, manche unmenschlich behandelt. Nur solche Priester sollten die Sacramente spenden dürfen, welche von der Regierung die Erlaubniß dazu erhielten; überdieß wurden alle geistlichen Patronate aufgehoben und sämmtliche Pfründeverleihungen der Regierung reservirt. In Beziehung auf die Orden wurde zuerst den Novizen befohlen, die Klöster zu verlassen; bald wurden sämmtliche Mannsklöster, Hospize, Collegien unterdrückt, ihr Eigenthum dem Fiscus zugewiesen, namentlich auch die Zehnten aufgehoben. Da die Regierung die den Geistlichen verheißene Pension nicht bezahlte, so litten sie die bitterste Noth, was noch mehr der Fall war, seit die Regierung die karge Besoldung derselben im Betrage von 666 000 Thalern ganz einzog (1836); jedes Kirchspiel sollte selbst für den Unterhalt seines Geistlichen sorgen durch Gemeindeumlage (derroma). Portugal schien damals mit Spanien zu wetteifern in der Unterdrückung der Kirche, und dieß gelang fast vollständig, da ein großer Theil des Clerus es mit der liberalen Regierung hielt, besonders diejenigen, welchen die kirchenfeindliche Universität Coimbra den Geist der Freimaurerei eingeflößt hatte. Diesen Geist hatten namentlich alle Creaturen Dom Pedro's eingesogen, mit welchen er die erledigten Bischofssitze besetzte. Der Papst versagte denselben zwar die Bestätigung; der Cardinal-Patriarch von Lissabon, Patritius da Silva, war aber schwach genug, ihnen die Weihe zu ertheilen. Gregor XVI. machte vergebliche Vorstellungen; als Alles nichts fruchtete, sprach er sich in den Allocutionen vom 30. Sep-

tember 1833 und 1. August 1834 nachdrücklich über diese Verfolgung aus und bedrohte die Urheber mit den Strafen der Kirche (vgl Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert III, Innsbruck 1856, 180 ff.). Der als Kirchenräuber und Verfolger gebrandmarkte Pedro starb zwar schon am 24. September 1834, allein die Verfolgung der Kirche in Portugal hörte darum nicht auf. Ihm folgte seine für großjährig erklärte Tochter Donna Maria, die, persönlich fromm, eine Aussöhnung mit Rom wünschte. Dieß ging jedoch nicht so leicht in einem Lande, das fast zu einem Vasallenstaat Englands herabgesunken war und von der Freimaurerei beherrscht wurde, und dessen Polizei alle verfolgte, welche mit den vom Papste nicht bestätigten Bischöfen keine Gemeinschaft haben wollten. Nachdem die Königin den Vizconde da Careira und den Geschäftsträger Mingueis da Carvalho mit einem Schreiben an Gregor XVI. gesandt hatte (7. August 1838), wurde endlich der Verkehr mit Rom wiederhergestellt (1840). Im Januar 1842 kam als außerordentlicher Internuntius Monsignore Capaccini nach Lissabon zur Anbahnung eines Concordats. Die Verhandlungen schritten jedoch langsam voran, und zu einer vollständigen Vereinbarung ließen es die Umtriebe der übermächtigen Freimaurer nicht kommen, wenigstens wurde das Concordat nie publicirt. Die Wunden, welche seit Pombal der fast zum Schisma getriebenen Kirche Portugals geschlagen wurden, fanden auch jetzt noch keine Heilung, um so weniger, als mit der Zerstörung der geistlichen Orden ein großer Priestermangel eingetreten war und auch die Geistlichen vielfach der Freimaurerei angehörten — waren doch unter den 36 Stadtpfarrern Lissabons allein 34 Freimaurer (Katholik 1844, 21. April). Für Dom Pedro V., der seiner Mutter gefolgt (seit 1853), führte während der Minderjährigkeit (bis 1855) sein Vater Ferdinand von Koburg die Regentschaft und behauptete auch unter seinem zweiten Sohne Ludwig I. (seit 1861) noch einen großen Einfluß. Es wurde 1857 zwischen Rom und Portugal eine Vereinbarung über das Patronatsrecht in Indien und China geschlossen (s. d. Art. Goa); dagegen ward den Bischöfen die Reise nach Rom, wohin sie Pius IX. im J. 1860 eingeladen, förmlich verboten. Der Papst richtete nun am 13. Juli 1862 ein ernst tadelndes Schreiben an die Bischöfe des Landes wegen ihrer übergroßen Schwäche gegenüber der weltlichen Gewalt, ihrer Saumseligkeit und ihrem Mangel an Wachsamkeit. Dieß Schreiben scheint nicht ohne Wirkung geblieben zu sein; beim vaticanischen Concil fanden sich zwei portugiesische Bischöfe ein, und an der Universität Coimbra sprach man sich offen für die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehre aus. Eine neue Umgrenzung bezw. Reduction der Diöcesen nahm Leo XIII. im J. 1881 vor.

II. Statistik. Abgesehen von den Colonien, jedoch mit Einschluß der Azoren und Madeira's, hatte das Königreich Portugal nach der officiellen Zählung im J. 1881 auf 92 575 qkm rund 4 700 000 Einwohner. Mit Ausnahme von je einigen Hundert Protestanten und Juden bekennen sie sich sämmtlich zur katholischen Religion; diese ist auch nach der Verfassung Staatsreligion, die anderen Glaubensbekenntnisse sind nur geduldet und können ihren Cult nur in besonderen Gebäuden ausüben, welche nicht das Aeußere von Kirchen haben dürfen. Den Protestanten ist übrigens seit den fünfziger Jahren in Lissabon und Porto der Privatgottesdienst nach englischem und deutschem Ritus gestattet. Nach der obenerwähnten Circumscriptionsbulle Gravissimum vom 30. September 1881 ist die katholische Kirche in 12 Bisthümer eingetheilt, die (Sp. 219—220) nach der Mappa das dioceses do continente do reino vom J. 1882 (bei O. Werner, Orbis terr. cath., Friburgi 1890, 49) übersichtlich gegeben sind.

Die 12 Bisthümer sind auf 3 Kirchenprovinzen vertheilt, wozu dann noch 5 Bisthümer auf den Inseln kommen. Auch diese Eintheilung geben wir nach P. Werner (l. c. 52) in einer Uebersicht, und zwar mit der Seelenzahl aus dem Jahre 1888:

	Katholiken.	Priester.
1. Kirchenprovinz Braga .	**2607913**	**4928**
Erzbisthum Braga .	ca. 719 000	ca. 1 400
Bisthum Bragança .	187 675	407
„ Coimbra .	539 836	ca. 1 000
„ Lamego . .	266 000	465
„ Porto . .	650 000	1120
„ Bizeu . .	245 402	536
2. Kirchenprovinz Evora .	**540952**	**434**
Erzbisthum Evora .	186 908	202
Bisthum Beja . . .	156 466	120
„ Faro . . .	197 578	112
3. Kirchenprovinz Lissabon.		
a) Auf dem Festlande .	**1230169**	**1479**
Erzbisthum Lissabon .	728 739	662
Bisthum Guarda . .	289 774	531
„ Portalegre .	211 656	286
b) auf den Inseln . .	**1623110**	**516**
Bisthum Angola . .	ca. 1 000 000	36
„ Angra . .	262 073	353
„ Funchal . .	120 000	90
„ Santiago de „ Capo Verde	220 000	37
„ S. Thomas	ca. 21 037	?
In sämmtl. Kirchenprov.	**6002144**	**7357**
Davon auf dem Festlande	**4379034**	**6841**

Der Erzbischof von Lissabon führt den Titel Patriarch und wird stets zur Cardinalswürde erhoben; der von Braga ist Primas des Landes. Die Erzbischöfe stehen den Marquis (zweite Stufe des hohen Adels) und die Bischöfe den Grafen (dritte Stufe) im Range gleich; auch haben die Bischöfe und Erzbischöfe, sowie der Suffragan des Patriarchen als Titularerzbischof Sitz und Stimme in der Pairskammer. Dasselbe Recht hatten früher auch die 13 infulirten Prälaten an der Stifskirche, die wie die Bischöfe im Range der Grafen standen. Die Bischöfe hatten früher ein hohes Ein=

Diöcese.	District.	Gemeinden.	Pfarreien.	Seelenzahl.	Wohnhäuser.
Faro	Faro (Algarve)	**15**	**66**	**205 901**	**47 247**
Beja	Beja	14	100	151 672	37 214
	Lisboa	2	15	21 701	5 412
		16	**115**	**173 373**	**42 626**
Braga	Braga	13	507	329 132	80 136
	Porto	3	26	33 551	8 348
	Viaño do Castello	10	287	212 580	53 979
	Villa Real	8	167	144 613	33 127
		34	**987**	**719 876**	**175 590**
Bragança	Bragança	12	315	175 617	41 985
	Villa Real	2	19	12 058	2 712
		14	**334**	**187 675**	**44 697**
Coimbra	Aveiro	7	56	93 145	23 019
	Coimbra	17	186	308 854	73 495
	Leiria	6	58	116 499	26 680
	Santarem	1	9	12 157	3 014
	Vizeu	1	10	9 181	2 065
		32	**319**	**593 836**	**128 273**
Evora	Evora	13	110	114 777	26 807
	Lisboa	2	12	10 468	2 792
	Portalegre	7	44	48 524	11 042
	Santarem	2	10	13 379	3 482
		24	**176**	**187 148**	**44 123**
Guarda	Castello branco	5	77	86 397	21 115
	Guarda	11	280	201 374	49 572
		16	**357**	**287 771**	**70 687**
Lamego	Aveiro	1	1	1 610	365
	Guarda	2	31	21 062	5 423
	Villa Real	7	71	78 173	19 003
	Vizeu	13	184	164 173	41 354
		23	**287**	**265 018**	**66 145**
Lisboa	Leiria	6	58	83 288	19 322
	Lisboa	24	186	491 127	114 164
	Santarem	11	97	158 822	37 779
		41	**341**	**733 237**	**171 265**
Portalegre	Castello branco	7	71	93 809	22 507
	Portalegre	9	50	59 530	14 622
	Santarem	4	27	44 004	10 926
		20	**148**	**197 343**	**48 055**
Porto	Aveiro	8	113	164 890	39 582
	Porto	17	351	440 131	105 715
		25	**464**	**605 021**	**145 297**
Vizeu	Aveiro	2	10	11 295	2 559
	Guarda	2	26	15 625	3 840
	Vizeu	14	172	219 332	49 967
		18	**208**	**246 252**	**56 366**
Zusammen auf dem Festlande		**278**	**3 802**	**4 402 451**	**1 040 371**

kommen, der von Braga z. B. 100 000 Thaler, der von Coimbra 80 000 Thaler; seit dem Kirchenraub in den dreißiger Jahren erhielt ersterer nur mehr 6000, letzterer 4000 Thaler, und die anderen verhältnißmäßig weniger, und seit dieser Zeit haben die Bischofssitze aufgehört, das Ziel der Strebungen von nachgeborenen Adeligen zu sein. Heute empfangen die Bischöfe wie ihre Domcapitel, Priesterseminare rc. kaum die nothwendigsten Subsidien vom Staate, während die niedere Geistlichkeit aus den kirchlichen Einkünften bezw. von den Gemeinden besoldet wird. Die Bisthümer sind eingetheilt in Vicariate (Vigariarias) und Pfarreien (Freguezias), deren man 1860 noch 4034 zählte, während es nach obiger Tabelle heute nur mehr 3802 sind, so daß auf eine durchschnittlich ca. 1150 Seelen kommen. Der Weltgeistlichen waren es 1822 auf dem Festlande wohl noch 18 000, heute nur mehr 6841. Die Mönchsklöster, vor 1834 noch 380 an der Zahl mit 6292 Mitgliedern, sind seitdem gesetzlich aufgehoben; in Wirklichkeit aber leben und wirken Jesuiten, Lazaristen, Väter vom Heiligen Geiste, Franciscaner u. s. w., freilich in beschränkter Zahl,

im Lande als Leiter von Erziehungs- und Unterrichtsanstalten und besonders in den Colonien als Missionare. Die Nonnenklöster, deren es 1822 noch 126 mit 2725 Mitgliedern gab, wozu noch 12 Häuser der Barmherzigen Schwestern mit 162 Mitgliedern kamen, blieben vorderhand unangetastet, allein ihre Güter wurden 1834 ebenfalls vom Staate eingezogen. So sind sie zum Aussterben verurtheilt; jedenfalls sorgt der Liberalismus dafür, daß sie zu keiner Blüte mehr gelangen. An Schulen bestanden 1884 5316 Elementarschulen, deren Besuch obligatorisch ist, mit 155 927 Schülern, 4 Normalschulen für Ausbildung von Lehrern und eine für Lehrerinnen. Als Vorbereitungsschulen für die Universität bestehen 322 lateinische Schulen und 21 Lyceen. Die einzige Universität des Landes ist zu Coimbra mit 6 Facultäten, unter denen die theologische 8 ordentliche Professoren hat. Dort erlangen auch die Geistlichen ihre höhere Ausbildung; doch vollenden die meisten ihre Studien in den Priesterseminarien, deren es je eines an den 12 Bischofssitzen gibt. Der Verfall der theologischen Wissenschaften wurde in der letzten Zeit von allen einsichtigen Männern beklagt; der Unterricht in den Seminarien war sehr mangelhaft und in den Lyceen die Religionslehre ein unbekanntes Fach; nur in den Elementarschulen ward der nothwendige Unterricht von den Lehrern ertheilt. Seit etwa 20 Jahren ist es etwas besser geworden; man begann die ausländischen, namentlich französische und auch deutsche Werke von anerkanntem Werthe in's Portugiesische zu übersetzen. — Aus der reichen Literatur über die portugiesische Geschichte heben wir außer den bereits angeführten Werken noch hervor: Monarchia Lusitana, composta por B. de Brito etc., Lisb. 1597—1729, 8 tom.; Thomas ab Incarnatione, Hist. eccl. Lusitanae, Conimbr. 1757—1763, 4 tom.; Correa de Serra, Collecção de livros ineditos de hist. portug., Lisb. 1790—1793, 3 tom.; Collecção dos principaes authores da hist. portug. pelo Director da classe de lit. da Academia real das sciencias, Lisb. 1806, 8 tom.; J. P. Ribeiro, Dissertações chronolog. e crit. sobre a hist. e jurisprud. eccl. e civil de Portug., Lisb. 1810—1819, 4 tom. in 6 PP.; Schäfer, Gesch. von Portugal, Hamburg u. Gotha 1836—1854, 5 Bde.; Julius Freiherr v. Minutoli, Portugal und seine Colonien im J. 1854, Stuttgart 1855, 2 Bde.; A. Herculano de Carvalho, Hist. de Portug., Lisb. 1846—1857, 7 tom.; Barbosa de Pinho Leal, Portug. antigo e moderno, Lisb. 1873—1877, 7 tom.; Pepper, Le Portugal, ses orig., son hist. etc., Paris 1879. [Neher.]

Portugiesische Literatur kann als Ausdruck für das Geistesleben des portugiesischen Volkes nur in beschränktem Sinne in Betracht kommen, denn die ältere portugiesische Literatur ist ausschließlich Kunstpoesie; eine originale Literatur ist im kleinern westlichen Theil der iberischen Halbinsel anfänglich so gut wie gar nicht zur Entwicklung gekommen. Wie Portugal, im J. 1095 von Spanien losgelöst, während der Zeit dieser politischen größern Selbständigkeit seine literarische Glanzperiode hatte, so sank es später, als es in den Verfall Spaniens mit hineingezogen wurde, auch in literarischer Beziehung. Unter all den portugiesischen Dichtungen ragt nur eine hervor, die für die Weltliteratur Bedeutung hat, die Lusiaden von Camoens. — Nicht im Volksleben, sondern am Königshofe hatte die älteste portugiesische Dichtung ihren Ursprung; sie entstand schon unter Heinrich von Burgund. Die Grafen und Vornehmen des Landes waren ihre Sänger und bildeten, auch mit Leuten niedern Standes im Bunde, die höfische Dichtergemeinschaft. Als erste Periode der Literatur kann man die Troubadour-Poesie ansehen. Ihr hervorragendster Vertreter ist der König Diniz; an ihn schlossen sich an sein Sohn und Nachfolger Alfons IV. und die Infanten Dom Alfonso Sanchez und Dom Pedro, Graf von Barcellos. Aus der Zeit der Troubadour-Poesie sind etwa 300 Namen bekannt, deren Dichtungen in den Cancioneiros aufbewahrt sind. Eine von diesen Sammlungen entstand in Spanien, die drei anderen sind das Cancioneiro de Ajuda, Cancioneiro d'el rey Diniz, Il Canzionere portoghese, Sammlungen von Troubadour-Poesien. „Die Trovas theilten sich wie in der Provence genau nach der Empfindung, von welcher sie beseelt waren, in soulas = fröhliche Lieder, lais = sentimentale Lieder, albas = Morgenlieder, serenas = Abendlieder, ballados = Tanzlieder, sirventes = satirische Lieder, pastorellas = Schäferlieder" (Karpeles); ihr gemeinsamer Name war canção = Gesang. Als älteste Romanze hat man wohl As trovas dos Figueiredos angesehen, die einen Stoff aus dem 8. Jahrhundert besingt, aber selbst sicher viele Jahrhunderte jünger ist. Ebenso zweifelhaft ist die Aechtheit der Romanzen des Gonçalo Hermiguez und Egas Moniz Coelho. So enthält denn wohl das Lissaboner Cancioneiro die ältesten portugiesischen Dichtungen erotischen Gehaltes. Aus dem 14. Jahrhundert, mit dem die zweite, mehr auf volksmäßiger Grundlage beruhende Periode der Literatur beginnt, stammen ein episches Fragment des Alfonso Giraldes von der Maurenschlacht am Saladoflusse und die erotischen Lieder Pedro's I., befindlich im Cancioneiro geral des Garcia de Resende (1516). Aus Uhland bekannt ist Don Massias' O namorado (Der Verliebte). Erwähnenswerth sind noch Alvara de Prito Pestanha, Alvaro Bareto, Guterrez Couthinho, Fernand und Francisco de Silveira, Nuno Pereira, João Roiz de Sa e Menezes, Diogo Brandão, João Manoel; von Bernardin Ribeiro ist die Dichtung Menina e Moça, die das bucolische Schäfergedicht eröffnet. Die Glanzperiode der portugiesischen Hofdichtung fällt in die Jahre 1495—1521; man gebrauchte mehr nationale Rhythmen (redondilhas), der Gebrauch des Ca-

stilianischen nahm aber zu. In diese Zeit gehören noch Christovão Falcão und Francisco Sa de Miranda (1495—1558), der auch spanisch dichtete. Mit letzterem beginnt schon die dritte Periode der portugiesischen Literatur. Wir finden bei ihm bucolische Gedichte voll sinniger Vertiefung in die Reize der Landschaften am Mondego und liebevoller Theilnahme für das ländliche Treiben der Bewohner, Gedichte voll Naivetät und Anmuth. Auch im Drama versuchte er sich im Anschluß an Plautus und Terenz; in den Satiras ahmte er Horaz nach, in Fabeln und Sonetten die italienische Renaissance; auch Muttergottes-Canzonen rühren von ihm her. Von Antonio Ferreira (1528—1569) stammt eine poetische Erzählung „Die hl. Comba" (Columba) und das Trauerspiel „Inez de Castro". Ihnen schließen sich an Pedro de Andrade Caminha (gest. 1595), Diego Bernardes (gest. 1569; Rimas ao bom Jesus e à virgem gloriosa) und Jorge Ferreira de Vasconellos (gest. 1582). — Der epischen Dichtungen, welche auf der iberischen Halbinsel entstanden, sind nicht viele; Spanien hat seine Romanzen, wie den Romanzenkranz vom Cid el Campeador und viele andere. Man kann diese Romanzendichtung eine ältere epische Schicht nennen, die einen epischen Stoff lieferte, der aber nicht von einem Homer zu epischer Einheit gestaltet wurde. Die Romanzen haben einen sagenhaften oder historischen Gehalt, und ein großer Theil derselben entbehrt, für sich genommen, eines selbständigen poetischen Kernes. Portugal aber fand seinen Homer, der es verstand, die Geschichte seines Volkes in eine Dichtung zu gießen, die unvergänglichen Werth besitzt und sich den großen Epen der Völker anreihen kann; es ist dieß Luis de Camoens. Er stammte aus einer altgalicischen Trovadores-Familie und war 1525 in Lissabon geboren. Vorgebildet wurde er in der Klosterschule von Santa Cruz in Coimbra, wo sein Oheim Bento Prior war; seine Familie war 1527 vor der Pest nach Coimbra geflüchtet. Sein weiteres Leben war unglücklich, schwer geprüft, verfehlt; aber wer weiß, ob er, wenn ihm das Glück stets gelächelt hätte, der Sänger der Lusiaden geworden wäre! Er knüpfte mit einer Palastdame der Königin, Katharina de Atayde, ein Liebesverhältniß an, besang sie als Natercia und Dinamene und wurde nach Santarem am Tajo verbannt. Da er diese Verbannung nicht ertragen konnte, so nahm er an den Seezügen gegen die Maroccaner theil und verlor hier sein rechtes Auge. Er zog 1550 wieder nach Lissabon, konnte sich aber gegen de Miranda und Caminha nicht halten und schiffte sich 1553 nach Ostindien ein; er landete in Goa und verbrachte 17 Jahre in den ostindischen Colonien, und auch hier war sein Leben ein schwergeprüftes. Es gelang ihm nicht, ein Amt zu erhalten; er mußte abermals Kriegsdienste nehmen und machte Züge zu Land und zur See; so lebte er seine Lusiaden praktisch durch. Eine satirische Dichtung auf die Jämmerlichkeit der portugiesischen Verwaltung in Goa zog ihm den Zorn des Gouverneurs zu, und er wurde auf 5 Jahre nach Macao an das chinesische Gestade geschickt, wo er ein kleines Amt bekleidete. Hier legte er die erste Hand an seine Dichtung, und eine Grotte, die einen weiten Ausblick auf das Meer gewährt und noch heute nach seinem Namen benannt ist, ward sein Musensitz. In Goa hatte ein neuer Vicekönig die Verwaltung übernommen, der ihn zurückrief; an der Mündung des Cambojaflusses scheiterte sein Schiff; er rettete, schwimmend auf einem Brett, sich und seinen Schatz, die Lusiaden. In Goa ward er auf Betreiben seiner Gläubiger und Verleumder in's Gefängniß geworfen, aber durch einige Freunde erlöst; 1569 landete er arm im Hafen von Lissabon. Dort widmete er sein Gedicht dem Könige Sebastian, und dieser setzte ihm für dasselbe ein Jahresgehalt von 15 000 Reis (etwa 75 Mark) aus; nach dem Verschwinden des Königs im maroccanischen Feldzuge wurde ihm aber auch dieser Bettlerlohn nicht mehr gezahlt. Er starb einige Jahre später, am 10. Juni 1580, arm und krank in einem Spital; sein treuer Diener Antonio, den er aus Indien mitgebracht, bettelte Nachts für ihn in den Straßen von Lissabon. Der Barfüßermönch Fray Josepe Indio, der an seinem Todesbette gestanden, schrieb über ihn: „Traurigeres kann es nicht geben, als einen so großen Genius im Elend zu sehen. Ich sah ihn sterben in einem Spital zu Lissabon; er hatte kein Betttuch, um sich zu decken, und hatte doch in Ostindien siegreich gekämpft und war 5500 Meilen auf See gewesen." Camoens wurde in der Kirche des St. Annenklosters begraben, und 16 Jahre später konnte man nur mit Mühe sein Grab auffinden, um es durch ein prächtiges Denkmal zu schmücken. Die Dichtungen Camoens' sind dramatisch (Seleucus, Amphitruo, Filodemo, wenig belangreich), lyrisch und episch. Sonette, Elegien, Idyllen, Canzonen, Sestinen zeichnen ihn aus; die Perle dieser seiner Dichtungen ist „Babel und Sion". An den Wassern des Babel-Goa gedenkt er weinend der frohen, sangesreichen Jugendtage in Sion-Lissabon; Katharina ist todt, und gebrochen vom Geschick, überzeugt von der Eitelkeit des Erdenlebens, hängt er seiner Flöte Liederspiel an den Weidenast. Aber die Gedanken an die vergangenen Tage drängen und locken ihn, und ein Lied erleichtert das Herz. Die Liebe zum irdischen Sion leitet ihn über zum Gedanken an das himmlische Jerusalem, und nun will er, von der Beichte heiligem Strahle entsühnt, nur zum Preise des himmlischen Vaterlandes singen. — In einer Zeit, in der sich das portugiesische Nationalgefühl auf der Höhe befand, unter der Regierung Manoels des Großen, hatten Vasco da Gama und Alfonso Albuquerque dem Leben der Nation neue Bahnen eröffnet, und das war der fruchtbare Boden, aus dem Camoens seinen Dichtungsstoff schöpfte. Der Name der Dichtung, Os Lusiadas, bezeichnet die

Nachkommen des Lusus, des fabelhaften Ahnherrn der Portugiesen, von dem auch das Land „Lusitanien" heißt. Der Kern, um den sich die ganze Dichtung krystallinisch angesetzt hat, ist die Umschiffung Afrika's und die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien; hieran schließt sich in Episoden die ältere Geschichte Portugals und prophetisch die Geschichte der nach Vasco gemachten Entdeckungen. Die Dichtung ist Renaissancedichtung, und die Art und Weise, wie sie dieß ist, ist ihre Schwäche. Das antik-mythologische Beiwerk ist in Wirklichkeit mehr als bloße Allegorie, es ist ein paralleles Nebeneinanderlaufen von Christenthum und Heidenthum, obwohl Camoens im Schlußgesang deutlich genug seine correcte Auffassung der Sache ausspricht. Unserem Geschmack entspricht freilich diese „Geschmacksverirrung" nicht mehr. Was der Dichtung Camoens' einen besondern Reiz verleiht, ist der Umstand, daß sie ein maritimes Epos ist im vollen Sinne des Wortes; Vieles erinnert an Vergil, aber die Idee und das Ideal derselben ist wesentlich von Vergil verschieden. — Nachahmer fand Camoens in Jeronymo Cortereal und Francisco Rodriguez Lobo (O condestabre de Portugal, ein historisches Gedicht, Corte na Aldea und Schäferromane). Das 17. Jahrhundert war die Zeit der Sonettendichtung; hierin ragen hervor Manoel de Faria e Sousa (1590—1649), Thomas de Noronha, Antonio Barbosa Bacellar (1610—1663), Simão Porrezão Coelho, Fernão Correa de la Cerda, Bischof von Porto, die Dominicanerin Volante do Ceo (1601—1693), Andre Nunez da Silva, ein Theatinermönch. Dieser Moderichtung entgegen stand Jacinto Freire de Andrada, welcher mit scharfem Witz den thörichten Geschmack seiner Zeit bekämpfte (Narciß, Polyphem und Galathea). Antonio José da Silva, ein brasilianischer Jude, brachte eine Art komischer Opern; es wurde eine Academia real gegründet, und Silva war gefeiert wie ein Molière. Ein anderer Dichterverein war die „Arcadia", zu welcher Antonio Correa Garção und Antonio Diniz da Cruz e Silva (O hyssope, heroisch-komisches Gedicht) gehörten. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts lebte Francisco Manoel do Nascimento (1734—1819) aus Lissabon, ein Vertreter des strengen Classicismus, und Manoel Maria Barbosa de Bocage (1766 bis 1805), Verfasser von Sonetten und Seeidyllen (Schule der „Elmanisten", im Gegensatz zu den Anhängern des Nascimento, den romantischen „Filintisten"). José Agostinho de Macedo schrieb ein Schmähgedicht (O Oriente) gegen Camoens. Eine neue Periode der Dichtkunst eröffnete João Bautista Almaida Garrett (1799—1854), der in seinen Dichtungen (Donna Branca, Das Leben Camoens', Adozinda, Die Leyer des Munino) sich an Byron, Scott und Lamartine anlehnte; warmer Gefühlsausdruck und Patriotismus sind Vorzüge seiner Dichtungen, auch sammelte er die portugiesischen Romanzen. Bedeutend ist ferner Antonio Feliciano de Castilho (1800—1875) aus Lissabon durch liebliche Naturschilderungen und Uebersetzungen. Religiös-poetische Dichtungen im liberalen Sinne leistete Alexandro Herculano de Carvalho e Araujo aus Lissabon (1810—1877; A voz de propheta, A harpa do crente, O Monasticon, ein Roman). Aehnliche Richtung vertreten Theophilo Braga (geb. 1843 auf den Azoren), Machado; Garretts Richtung Francisco Gomes de Amorim (geb. 1827 zu Avelomar; Der Geächtete, Der Rassenhaß, Der Getaufte), José Mendes Leal da Silva (geb. 1820 zu Lissabon); volksthümliche Gedichte rühren her von Luis Augusto Palmeirim; hochgeschätzt ist Thomas Ribeiro (Dom Jaime, ein Epos). Als Romanschriftsteller sind zu nennen José Alencar (geb. 1830 in Brasilien), Joaquino Manoel de Macedo (geb. 1820, Professor in Rio de Janeiro), Manoel Eduardo de Gorostiza (geb. 1791 in Veracruz), José Peon y Contreras (1843 in Merida de Yucatan) und Manoel Araujo Porto-Alegre (geb. 1806 zu Rio Pardo). Den modernen „Realismus" vertritt Eça de Queiroz, Satiriker ist Guerra Junqueiro, die Dorfgeschichte cultivirt Julio Diniz. Von neueren brasilischen Dichtern sind zu nennen Domingos José Gonçalves de Magelhães, Antonio Gonçalves Diaz (geb. 1823). (Vgl. Norrenberg, Allgemeine Literaturgeschichte, Münster 1882, 2 Bde.; Karpeles, Allgem. Geschichte der Literatur, Berlin 1891, 2 Bde.; Scherr, Allgem. Gesch. der Literatur, 7. Aufl., Stuttgart 1887, und die daselbst [I, 469] angeführten Quellen; Storck, Uebersetzung der Dichtungen Camoens', Paderb. 1880—1883, 5 Bde.; Eitner, Uebersetzung der Lusiaden, Hildburghausen 1869.) [Macke.]

Posen, Erzbisthum in Preußisch-Polen. Die Hauptstadt des gleichnamigen preußischen Regierungsbezirks und der gleichnamigen Provinz Posen, polnisch Poznań, eine der ältesten und bedeutendsten Städte im ehemaligen polnischen Reiche, an der Mündung der Zybina in die Warthe, mit 70 000 je zur Hälfte polnischen und deutschen Einwohnern (ca. 39 000 Katholiken, 24 000 Protestanten, 7000 Juden), hat 15 katholische, 5 protestantische Kirchen und mehrere Synagogen. Von den katholischen Kirchen sind hervorzuheben der 1775 erbaute Dom, die Stadt- (vormals Jesuiten-) Kirche, ein Meisterwerk italienischer Baukunst, und die alte Marienkirche. Das 1874 vollendete prächtige Gebäude des 1875 aufgehobenen Klosters der Damen des heiligsten Herzens Jesu ist jetzt als Hospital eingerichtet. Neben dem (theoretischen) Priesterseminar (das praktische ist in Gnesen) gibt es ein Gymnasium, ein Realgymnasium, ein israelitisches Lehrer- und ein Lehrerinnenseminar, eine Taubstummenanstalt, ein Krankenhaus der Grauen Schwestern, eine Diaconissen-Krankenanstalt, ein städtisches Krankenhaus, mehrere Hospitäler und Waisenhäuser. Bischofssitz wurde Posen mit der Einführung des

Christenthums in Polen (s. d. Art.), und zwar durch den ersten christlichen Herzog Mieczyslaw im Jahre 968. Erster Bischof wurde der eifrige Priester Jordan, den die älteren Chronisten bisweilen einfach Episcopus Poloniae nennen, weil er eine Zeitlang der einzige Bischof des ganzen Landes war. Die Stiftung des Bisthums erfolgte nicht ohne Einwirkung des Kaisers Otto I., der durch die Siege seiner Markgrafen den Herzog Mieczyslaw schwer bedrängt hatte. Beweis dafür ist, daß Bischof Jordan im J. 970 dem vom Kaiser in Magdeburg errichteten Erzbisthum als Suffragan unterstellt wurde, sowie daß auch der Nachfolger Jordans, Unger, in dem Metropolitanverband mit Magdeburg verblieb, nachdem für Polen bereits seit dem Jahre 1000 ein eigener Metropolitansitz in Gnesen errichtet worden war. Wie lange dieser Verband mit Magdeburg dauerte, ist nicht ausgemacht (s. d. Art. Gnesen). Noch im Jahre 1133 gelang es dem Erzbischof Norbert von Magdeburg, vom päpstlichen Stuhle die urkundliche Bestätigung seiner Metropolitanrechte nicht allein über Posen, sondern über alle polnischen Bisthümer zu erlangen. Diese Verfügung scheint jedoch keinen weitern Erfolg gehabt zu haben, wenigstens gehörten seit Anfang des 12. Jahrhunderts die Bischöfe von Posen ununterbrochen zur Provinz des Erzbischofs von Gnesen. Unter dessen Suffraganen hatten sie dem Range nach die dritte Stelle, nämlich hinter den Bischöfen von Krakau und Kruschwitz-Leslau. Von den späteren Bischöfen nennen wir nur Andreas Szoldrski (1636 bis 1650), der im Jahre 1642 eine Synode hielt (vgl. Constit. et decreta synod. dioeces. Posnan. 1642), und Christoph Anton Szembeck (1716 bis 1720), der gleichfalls 1720 eine Synode feierte (Synod. dioeces. celebr. 27. et 28. Febr. 1720, Varsav. 1720). Der Umfang des Bisthums war durch die Errichtung der Metropole Gnesen sehr eingeengt; es umfaßte bis Ende des 18. Jahrhunderts das Warthegebiet zwischen der Oder und der mittlern Netze nebst dem im Landstrich Masovien gelegenen Archidiaconat Warschau. Nach der ersten Theilung Polens wurde letzteres 1773 abgetrennt, 1821 aber die russisch-polnischen Gebiete dem Bisthum Kujavien-Kalisch überwiesen. Im letztgenannten Jahre wurde dann Posen, das heute den größten Theil des Regierungsbezirks Posen und einen Theil des Regierungsbezirks Bromberg umfaßt, zum Erzbisthum erhoben und mit Gnesen unirt, erhielt aber einen eigenen Weihbischof und behielt sein Domcapitel. Letzteres besteht aus 2 Dignitäten (Dompropst und Domdecan) und 8 Domherren. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es 10 Dignitäten und 23 (im 14. und 15. Jahrhundert sogar 34) Domherren, die 1810 auf 3 Dignitäten und 12 Canonici participantes s. gremiales und 16 Canonici exspectantes (letztere ohne Einkünfte) vermindert wurden. Die Canoniker wie die Dignitare mußten bis 1821 von Adel sein, mit Ausnahme von 4 Präbenden, deren Inhaber je 2 Magister der Theologie und 2 Doctoren der Rechte sein mußten. Auch der jedesmalige Comtur des Johanniterordens in Posen war früher geborenes Mitglied des Capitels. Er wurde deßhalb beim Antritt seines Amtes in der Domkirche auf feierliche Weise unter Darreichung der Ordenskutte, des Helmes und des bloßen Schwertes installirt; im Chore saß er hinter den Dignitäten und vor den Canonikern und wurde laut der Installationsformel als Beschützer des Capitels und der ganzen Diöcese betrachtet. Bereits im 18. Jahrhundert entzogen sich jedoch mehrere Comture dieser Installation, und mit Aufhebung der Comturei — der letzte Comtur starb 1832 — hörte diese Sitte von selbst auf. Der Katholiken sind es heute in 24 Decanaten und 340 Seelsorgstellen 797 900, die von 429 Weltpriestern pastorirt werden. In diesem Erzbisthum machten sich die Folgen des Culturkampfes am meisten fühlbar, indem von 1873 an mehr als ein Viertheil der Geistlichen durch Tod oder Maßregelungen aus dem Amte schied, während nur wenige „Staatspfarrer" angestellt wurden. Erst nachdem Erzbischof Ledochowski auf das Bisthum verzichtet, wurden wieder geordnete Zustände hergestellt. Ledochowski's Nachfolger, Julius Dinder, früher Propst in Königsberg, leitete die Erzdiöcese von 1886 bis zu seinem Tode 1890. Ihm folgte in der erzbischöflichen Würde der jetzige Oberhirt, Florian von Stablewski, präconisirt am 14. December 1891. — In der Erzdiöcese gab es vor dem Culturkampfe noch 2 Mönchs- und 6 Nonnenklöster, heute nur mehr Klöster der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz, von der hl. Elisabeth (Graue Schwestern) und vom hl. Karl Borromäus. Schon 1830—1840 wurden viele alten Klöster aufgehoben, so das 1181 gestiftete Benedictinerkloster in Lubin, die Cistercienserklöster in Olba (gestiftet 1234), Paradies (1234), Blesen (1235), Owinsk (1520, Nonnenkloster), Priment (1275), und außerdem eine große Anzahl von Männer- und Frauenklöstern der Franciscaner in ihren verschiedenen Zweigen, sowie der Dominicaner u. a. (Vgl. besonders Dlugoss, Vitae Epp. Posnan., ed. Th. Treter, Brunsb. 1604; Rzepnicki, Vitae praesulum Poloniae II, Posnan. 1761, 86—166; Röpell, Gesch. Polens, Hamburg 1840, 1 Thl., Beil. 4; Lukaszewicz, Diöcesi Poznanski, Poznán 1858; Gams, Ser. Epp. 354; Meyer, Gesch. der Provinz Posen, Gotha 1891, 10 ff.; dann auch die in d. Art. Gnesen aufgeführte Literatur.) [Meyer.]

Positivismus heißt eine vielgestaltige philosophische Geistesrichtung, deren Vertreter unter dem Vorwande, sämmtliche Erkenntnißgebiete, auch das philosophische und religiöse, der „positiven" Methode der exacten Wissenschaften zu unterwerfen, alle nicht der unmittelbaren Beobachtung unterliegenden Gegenstände (Gott, Geist, substantielle Seele, erste und End-Ursachen und vielfach „Sub-

stanz" und „Wesen" der Dinge überhaupt) als „theologische Fictionen" bezw. haltlose „metaphysische Entitäten" aus dem Bereiche des „Wissens" und der „objectiv" und praktisch in Betracht kommenden „Wirklichkeit" in das Gebiet der „Erdichtung" oder „Einbildung" verweisen und als Producte einer zwar mehr oder minder in der Natur des menschlichen Erkennens begründeten und darum relativ berechtigten, aber im Grunde doch bloß „subjectiven" Begriffsconstruction oder Ideenbildung ansehen.

I. Positivistische Systeme und Richtungen. 1. Comte und Comtianer. Aug. Comte (1798—1857) ist als der eigentliche Begründer des Positivismus zu betrachten. Zwar findet sich (vgl. Comte, Cours de phil. pos. I, Paris 1830, 8; VI, 301 ss.) der positivistische Geist bereits seit Bako und Galilei in der empirischen Schule, und specifisch positivistische Lehrsätze (Läugnung des substantiellen Seins, auch des substantiellen Ichs; die principielle Ausschließung der Erörterung höherer metaphysischer Probleme, der Satz, daß das Wirkliche sich völlig auf das Geschehen und die „Gesetze" des Geschehens beschränke) erscheinen schon im Alterthume bei den Buddhisten (vgl. Oldenberg, Buddha u. s. w., 2. Aufl., Berlin 1890, 273. 285. 298. 355, und M. Monier-Williams, Buddhism etc., London 1889, 116 ff.) und bei griechischen Philosophen, z. B. Protagoras (vgl. E. Laas, Idealismus und Positivismus, Berlin 1879 bis 1884, I, 177. 183. 188; III, 25. 682); Comte aber, der auch die Bezeichnung „Positivismus" im neuen Sinne in die Philosophie einführte, unternahm es zuerst, ein geschlossenes positivistisches, philosophisch-politisch-sociales System aufzustellen, welches nach ihm berufen war, die durch den Verfall der alten gottgläubigen Systeme veranlaßte intellectuelle Anarchie, die Hauptwurzel alles socialen Unheils, zu beseitigen und die Verwirklichung des überhaupt erreichbaren Zustandes menschlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit auf allen Gebieten für alle Zukunft anzubahnen. Als die entscheidende That für die Begründung der „positiven" Philosophie und seines ganzen Systems betrachtete er selbst (vgl. Cours de phil. pos. I, 19 ss. 50; IV, 239. 653) seine Entdeckung des von ihm zuerst in der Schrift Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (Mai 1822) öffentlich dargelegten „sociologischen Gesetzes". Dieses Gesetz, durch welches er auch das sociale und das moralische Gebiet, die letzten, auf welchen die „theologische" Methode sich bisher noch behauptet habe, der positiven Methode unterworfen zu haben wähnte, lautet: Die geistige Entwicklung des einzelnen Menschen und des ganzen Menschengeschlechts beginnt nothwendigerweise mit dem „theologischen" Stadium, in welchem man die Naturphänomene als von concreten Willen, von Gottheiten verursacht auffaßt. Sie strebt aus demselben in immer fortschreitender Vereinheitlichung durch das zweite „metaphysische" Uebergangsstadium, in welchem die concreten Willen zu abstracten Wesenheiten (Natur, Substanz, metaphysische Entitäten) werden, dem endgültigen dritten „positiven" Stadium zu, in welchem man unter Verzicht auf die „eitle", „für uns absolut unzugängliche und sinnlose Erforschung dessen, was man erste und Endursachen nennt", „alle Phänomene als von unabänderlichen Naturgesetzen beherrscht betrachtet" und sich darauf beschränkt, diese Gesetze — d. h. „die Umstände, unter denen die Phänomene auftreten", und „ihre normalen Beziehungen der Aufeinanderfolge und Aehnlichkeit" — „genau festzustellen" und „auf immer wenigere zurückzuführen" (Cours I, 14; VI, 701). Die Philosophie ist nach Comte nur die allgemeinste exacte Wissenschaft, welche die Einzelwissenschaften, sowohl nach ihren Methoden als nach ihren Resultaten, in höherer Einheit zusammenfaßt. Den Inhalt seiner „positiven Philosophie", welche er in seinem ersten Hauptwerke Cours de phil. pos. (Paris 1830—1842, 6 vols., 5e éd. 1892 ss.) „analytisch" entwickelte, bildet die unter den eben angegebenen Gesichtspunkten durchgeführte Besprechung der von ihm als solchen angesehenen sechs „Hauptwissenschaften" in ihrer „hierarchischen" Aufeinanderfolge: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und sociale Physik oder „Sociologie" (der Ausdruck stammt von Comte). Später trennte er von letzterer als siebente Wissenschaft die Moral ab. Die Logik läßt Comte nur als in den betreffenden Wissenschaften selbst zu behandelnde Methodenlehre gelten, die Psychologie aber in der Physiologie, dem einen der Zweige der Biologie, aufgehen. Die innere Beobachtung verwirft er als widersinnig. Der Mensch ist in seinen Augen nur das „erste der Thiere", das Thier ein „lebender Körper", die Vernunft ein „veränderlicher Instinct", die geometrische Linie ein „dünner Faden", die geometrische Fläche eine „dünne Platte" u. s. w. Als Grundlage der Moral bezeichnet Comte die „Idee der Menschheit", als ihr oberstes Gesetz die Unterordnung des Egoismus unter den „Altruismus" (gleichfalls Ausdruck von Comte), als Aufgabe und höchstes Ziel des Menschen den „Dienst der Menschheit" in möglichster Förderung eines auf das Princip der Solidarität und Continuität sich stützenden (materiellen, intellectuellen und besonders moralischen) Fortschritts: Vivre pour autrui; l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but. In seinem zweiten Hauptwerke Système de politique positive (Paris 1851 à 1854, 4 vols., 4e éd. 1890) legt er sein im Satze Réorganiser la société sans Dieu ni roi par le culte systématique de l'humanité gipfelndes und nunmehr in ein religiöses Gewand gekleidetes System zum Zweck der unmittelbar praktischen Durchführung desselben „synthetisch" dar (vgl. Système I, 446—453. 581). Er stiftete 1848 die Société positiviste, trat selbst als der erste

Hohepriester der Menschheitsreligion und Haupt der neuen, angeblich ihr Ansehen aus der Alles besiegenden Macht der Wissenschaft schöpfenden, geistlichen Gewalt auf und war bemüht, an sich ein „Muster der normalen menschlichen Existenz" für alle Zeiten darzustellen. Im J. 1856 stellte Comte (Synthèse subjective, Paris 1856, 25) den Grundsatz auf: Pour compléter les lois il faut des volontés, und näherte sich dadurch der später von Fouillée und W. Wundt u. A. vertretenen Anschauung, wonach die letzten Elemente der Welt als „Willen" aufzufassen sind. Größere Erfolge errangen Comte's Lehren erst nach seinem Tode (1857). Zunächst gelang es seinem Schüler Em. Littré (1801—1881), dem Verfasser des bekannten Wörterbuchs, einen fast zu reinem Verbalismus verflüchtigten, hauptsächlich auf eine chimärische intellectuelle Enthaltung von jeder Bejahung und Verneinung über die angeblich „unzugänglichen" metaphysischen Probleme eingeschränkten Positivismus als System Comte's besonders von 1863 an in dem Maße in Frankreich zur Geltung zu bringen, daß nicht nur Gelehrte und Journalisten, sondern selbst einflußreiche Staatsmänner (Gambetta, Jul. Ferry u. s. w.) Comte's „Philosophie" als die einzige „wissenschaftliche" und als die doctrinelle Grundlage einer „systematischen und rationellen Erziehung der Völker unseres Continents" priesen. Unbestreitbar übten die Comte'schen „Anregungen", besonders hinsichtlich des Cultes des Vaterlands und der Menschheit, in Frankreich seit 1877 einen großen Einfluß auf die Schulreformen und auf die Gestaltung des unabhängigen Moralunterrichts und der Anschauungen über Moral und Religion überhaupt aus. Nach dem Tode Littré's trat die strengere comtianische Richtung der Schule in den Vordergrund, in deren Schoß es jedoch auch, besonders seit 1877, nicht an tiefgehenden Spaltungen fehlte. Die Hauptvertreter derselben sind: P. Laffitte, für welchen noch 1892 der bereits von Comte begehrte Lehrstuhl für die „Geschichte der Wissenschaften" am Collége de France errichtet wurde; R. Congreve und Friedr. Harrison in London; A. Nystrom in Stockholm; Benj. Constant und Mig. Lemos in Rio de Janeiro. Auf die Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse in der neuen Republik Brasilien (seit 1889) übten Comte's Theorien großen, ja vielfach maßgebenden Einfluß aus.

2. Sonstige positivistische Systeme und Richtungen. In England, wo Comte's Werke am frühesten Beachtung gefunden hatten, bekannte sich von 1841 an J. St. Mill (s. d. Art.) zur positiven Methode Comte's, vertrat aber, gemäß den Traditionen der empiristischen, associanistischen englischen Schule dem realistischen Standpunkte Comte's gegenüber, nach dem Vorbilde Hume's, einen kritisch-skeptisch-subjectivistischen Positivismus, welcher die Empfindungen (feelings, die in sensations [Sinnesempfindungen] und emotions [Gefühlsempfindungen] zerfallen) als die ursprünglich gegebenen Thatsachen betrachtet. Herbert Spencer (geb. 1820) wurde durch sein System of Synthetic Philosophy (London 1862 [1860] ff.) der Hauptvertreter des „Agnosticismus" (so wird nach Huxley's Vorgang [vgl. Huxley, Essays on controverted questions, London 1892, 354—356] die positivistische Richtung gewöhnlich in England und Nordamerika bezeichnet). Er hypostasirt den abstracten allgemeinen Begriff des unserer Erkenntniß in den verschiedensten Dingen und Gebieten „Unzugänglichen", welches Comte nur negativ als Grenze des Erkennbaren erwähnt hatte, in monströser Weise in seinem „Unerkennbaren" (Unknowable) und faßt dieses als die „gewissesté", „höchste Realität", die „unendliche Energie" auf, welche „in allen Phänomenen zur Erscheinung gelange". Das „Erkennbare", die „Kundgebungen" dieser einen „absoluten" Realität in allen Ordnungen (Astronomie, Kosmo- und Geogonie, Biologie, Psychologie und Sociologie) sucht er aus einem einzigen letzten Entwicklungsgesetz (Uebergang des unbestimmt Gleichartigen in das bestimmt Ungleichartige, Differenzirung und Integration u. s. w.) zu erklären. So glaubt er Religion und Wissenschaft mit einander ausgesöhnt zu haben. Spencers Theorie vom Unerkennbaren stieß auch bei Positivisten vielfach auf Widerspruch. Sein Versuch aber, eine Entwicklungsphilosophie zu begründen, wurde vielerseits in überschwänglichster Weise gefeiert. Die positivistisch-agnostisch-evolutionistische Richtung wird in verschiedenen Nüancirungen in England noch vertreten von G. H. Lewes, Al. Bain, W. K. Clifford, J. Sully und den Naturforschern Th. Huxley, J. Tyndall, G. Romanes. Auch Ch. Darwin bekannte sich als Agnostiker (vgl. Life and Letters of Ch. Darwin I, 2. ed., London 1887, 304). Anhänger eines psychologisch-phänomenalistischen, kritisch-subjectivistischen Positivismus im Anschluß an Hume, Kant und Mill sind ferner in Frankreich: H. A. Taine (1828—1893) und Théodule Ribot (geb. 1839); in Deutschland (vorwiegend unter der Bezeichnung „Kriticismus"): die Neokantianer (E. Laas, A. Riehl, A. Lange) und W. Wundt; in Italien: A. Angiulli und R. Ardigò; in Rußland: P. Lawrów u. s. w. In allen diesen Ländern hat auch die psycho-physiologische Richtung, welche nach dem Vorgange Comte's die psychischen Phänomene auf physiologische zurückzuführen sucht, unter Physiologen, Neurologen und Psychiatern ihre Vertretung. Namentlich wird neuerdings der Hypnotismus stark ausgebeutet, um den Glauben an eine substantielle Seele und an das Uebernatürliche zu erschüttern. Unter dem Einflusse der Spencer-Darwin'schen Entwicklungshypothese und im Gegensatz zu dem von Spencer und Comte durch die Scheidung des Seins in Erkennbares und Unerkennbares, und dem von Spencer u. A. durch die Scheidung von psychischen

und mechanischen Vorgängen aufgestellten „Dualismus“ entwickelte sich ferner im positivistischen Lager eine monistische Richtung, deren Vertreter E. de Roberty (ehemaliger Anhänger Comte's), A. Fouillée und J. M. Guyau, W. Wundt, P. Carus, R. Ardigò, A. Angiulli u. s. w. aber wieder sehr von einander abweichen. Einen eigenthümlichen, ebenso radicalen als widerspruchsvollen (Anfang der Weltentwicklung ohne entsprechende Ursache, Zweckthätigkeit in der Natur ohne zweckbewußtes Princip, Entstehung des Bewußtseins aus dem durchaus heterogenen Bewußtlosen auf rein mechanischem Wege u. s. w.) Standpunkt nimmt der sichtlich von Comte angeregte Begründer der „streng wissenschaftlichen“ „Wirklichkeitsphilosophie“, Eug. Dühring, ein. In höchst verschrobene mathematisch-mechanische Speculationen, in welchen mit merkwürdiger philosophischer Farbenblindheit der „wirklich“ hauptsächlichste (psychische) Factor des Erkennens verkannt wird, verirrt sich der Verfechter der nicht „dualistisch“ (in Subject und Object, Seele und Leib, Geist und Materie) gespaltenen, „vollen Erfahrung“ und des „natürlichen (von metaphysischen Verunstaltungen gesäuberten) menschlichen Weltbegriffs“, Rich. Avenarius. Auch auf dem Gebiete der Ethnologie und Gesellschaftslehre (H. Spencer, Edw. B. Tylor, A. Schäffle u. s. w.), der Moral- und Rechtslehre (Laien-Moral; positivistische Rechtsschule in Italien und anderwärts; „vergleichend-ethnologische Methode“ in der Rechtswissenschaft, im positivistischen Sinne, befürwortet von A. Post u. s. w.), der vergleichenden Religionswissenschaft (A. Réville u. s. w.), der Geschichte (H. Th. Buckle) und Culturgeschichte, der Kunst und Aesthetik (Taine, Guyau, Hennequin, E. Große, Grant Allen, R. Wallaschek, H. R. Marshall, P. Souriau, Jakobowsky u. s. w.), des Unterrichts und der Erziehung (Spencer, Huxley, Siciliani, Compayré u. s. w.) tritt die positivistisch-agnostische Richtung immer anspruchsvoller auf; sie kann in unseren Tagen als die mächtigste und einflußreichste philosophische Strömung betrachtet werden, welche dem Gottes- und Unsterblichkeitsglauben und der Offenbarungslehre gegenübersteht. Eine bald nicht mehr zu übersehende Reihe von Schriften und Zeitschriften auf den verschiedensten Gebieten steht im Dienste dieser „großen Häresie des 19. Jahrhunderts“, wie sie nicht unzutreffend bezeichnet wurde.

II. Beurtheilung. Die „specifisch“ positivistischen Lehren verstoßen sammt und sonders thatsächlich ebenso sehr gegen die „wirklich“ positive Methode als gegen alle gesunde philosophische Auffassung und den gesunden Menschenverstand. Der ursprüngliche streng positivistische Standpunkt der „absoluten Enthaltung“ von jeder bejahenden oder verneinenden Aussage über Gott, Seele und die übrigen angeblich „unzugänglichen Fragen“ läßt sich nicht bloß auf keine „unmittelbar beobachteten Thatsachen“ stützen, sondern ist, weil praktisch undurchführbar, in sich chimärisch und widerspruchsvoll. Jeder Mensch muß nothwendigerweise, wenn er zu einer gewissen geistigen Reife gekommen ist, zu diesen Fragen Stellung nehmen. Der positivistische Standpunkt selbst enthält schon eine Stellungnahme zu denselben, und zwar im ablehnenden Sinn. Auch die positivistischerseits „formell“ oder wenigstens thatsächlich und äquivalent vollzogene Läugnung Gottes, der Seele, anderer geistigen Wesen u. s. w. läßt sich wieder durch keinerlei „unmittelbar beobachtete Thatsachen“ erhärten. Die Versuche aber, die Welt ohne Gott, Seele, Substanz, erste und End-Ursachen zu erklären, verleiten die Positivisten zu zahlreichen, durch „beobachtete Thatsachen“ nicht erweisbaren und darum in ihrem Sinne selbst fehlerhaft „metaphysischen“, ja vielfach zu „phantastischen“ und „monströsen“ Aufstellungen und verwickeln sie in offene Widersprüche. Alle diese Gebrechen treten schon an den hauptsächlicheren positivistischen Systemen so offenkundig zu Tage, daß die Urheber und Anhänger letzterer selbst sich dieselben gegenseitig zum Vorwurf machen. Im Gefühle von der Unzulänglichkeit der aufgestellten Systeme haben einige Positivisten, Lewes, Littré u. A., erklärt, der Positivismus bestehe mehr in der Anerkennung der „positiven Methode“, hinsichtlich derer alle Positivisten übereinkommen, als in einem bestimmten Systeme. Mit dieser Erklärung erkennen sie aber thatsächlich an, daß der positivistische Standpunkt selbst unhaltbar und „unwissenschaftlich“ ist. Denn wo der Mangel eines positivistischen Systems, das jeder, der sich zur „positiven Methode“ bekennt, annehmen „muß“, zugestanden wird, wird auch der Mangel einer „streng wissenschaftlichen“ Begründung des positivistischen Standpunkts zugestanden. Es braucht ferner kaum eigens bemerkt zu werden, daß im verständigen natürlichen, von positivistischer Uebertreibung freien Sinne jeder Philosoph sich zur „positiven Methode“ bekennen wird, insofern er bei seinen Aufstellungen mit den „Thatsachen“ und der „Wirklichkeit“ in Einklang bleiben will. — Steht aber die Unhaltbarkeit und „Unwissenschaftlichkeit“ des positivistischen Standpunkts fest, so ist damit zugleich den positivistischen Richtungen, auch auf nicht specifisch philosophischen Gebieten, also auch auf dem der vergleichenden Religions-, Sitten- und Rechtswissenschaft, Ethnologie und Gesellschaftswissenschaft, bezw. „Sociologie“, das Urtheil gesprochen. Das „Relative“ in der geistigen wie in der physischen Ordnung setzt das Absolute, das wandelbare, zeitlich und örtlich begrenzte und getheilte Weltsein ein unwandelbares, göttliches Wesen voraus. Besteht aber dieses absolute göttliche Wesen, dann ist es auch nothwendigerweise der letzte Grund, der Urheber, der Hüter und das Endziel der religiösen, sittlichen und rechtlichen Ordnung, und es können daher die religiösen Dogmen und Einrichtungen, die Sittengesetze und Rechtsnormen nicht einfachhin als „relative“ Erscheinungen der ewig ihre Gestalten

wechselnden menschlichen bezw. kosmischen Entwicklung betrachtet werden. — Als recht hinfällige Eintagsgebilde und trügerische Stützen der sittlichen und socialen Ordnung haben sich die „streng wissenschaftlichen", auf „rein menschlichem" Grunde aufgebauten positivistischen Systeme erwiesen. Comte wähnte 1854 (vgl. Syst. de pol. pos. IV, 502 ss.), bis zum Ende des 19. Jahrhunderts würde das ganze civilisirte Abendland zu seiner Zukunftsreligion sich bekehrt haben und ein Menschenalter später die ganze Welt. In Wirklichkeit ist Comte's System als solches bereits jetzt endgültig abgethan. Abgesehen von einigen geistig zurückgebliebenen positivistischen Buchstabengläubigen, welche, wie Lemos (Le positivisme et le sophiste P. Laffitte, Rio de Janeiro 1889, 4), Comte's Werke als eine Art Bibel, als ihren „wissenschaftlichen Leviticus", erklären, der „ebenso gewiß sei wie die Geometrie", ist Comte's System als ein geschlossenes Ganze selbst von den ehemals treuesten Anhängern desselben aufgegeben worden. Die übrigen positivistischen Systeme, welche in den letzten Jahrzehnten unter dem bestechenden Namen „wissenschaftliche Philosophie" wie Pilze aus dem Boden emporschossen, tragen in den Widersprüchen, die sie enthalten, gleichfalls den Keim der Auflösung in sich. Thatsächlich haben sich dieselben nicht als eine brauchbare Grundlage einer gedeihlichen Neuordnung des menschlichen Lebens erwiesen, wie ihre Urheber sich einbildeten, sondern nur zur Verstärkung der Umsturzbestrebungen beigetragen, welche heute mit Vorliebe auf positivistische Lehren sich stützen. Die katholische Kirche aber, welcher der Begründer des Positivismus schon zu Anfang dieses Jahrhunderts die innere Lebenskraft und die Befähigung, noch ferner einen socialen Beruf zu erfüllen, absprach, steht heute, am Ende desselben, achtunggebietender als je da, so daß selbst hervorragende freidenkerische Socialpolitiker wie A. Leroy-Beaulieu (vgl. Revue des deux mondes CVIII, Paris 1891, 765 ss.; CX, 1892, 131 s.) sie als die einzige moralische sociale Macht bezeichnen, welche im Stande sei, die Gesellschaft vor dem ihr drohenden Umsturz zu erretten. (Vgl. Gruber, Aug. Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre, Freib. 1889 [Ergänzungsheft 45 zu den „Stimmen aus Maria-Laach"]; Derselbe, Der Positivismus vom Tode Aug. Comte's bis auf unsere Tage, ebd. 1891 [Ergänzungsheft 52]. Von letzterer Schrift erschien eine beträchtlich erweiterte französische Ausgabe zu Paris 1893 und eine abermals, namentlich hinsichtlich des italienischen Positivismus, erweiterte italienische Ausgabe zu S. Vito al Tagliamento [Udine] 1896.) [H. Gruber S. J.]

Possevin, Anton, S. J., bekannt als tüchtiger Gelehrter, noch mehr aber als päpstlicher Gesandter im Norden Europa's, war 1533 oder 1534 zu Mantua geboren. Mit 16 Jahren kam er nach Rom, erlangte dort gründliche Kenntnisse in Sprachen und Literatur und wurde Secretär des Cardinals Hercules Gonzaga. Im J. 1559 aber trat er, trotz guter Aussichten auf eine glänzende Laufbahn in der Welt, die ihm seine Gewandtheit und natürliche Beredsamkeit ebenso wie der Einfluß seiner Gönner verbürgten, in den Jesuitenorden. Schon im folgenden Jahre wurde er nach Savoyen gesandt, um dort der um sich greifenden Irrlehre Einhalt zu thun, dann wirkte er besonders in Frankreich mit gutem Erfolg; 1573 berief ihn der Ordensgeneral nach Rom und machte ihn zu seinem Geheimschreiber. Mit dem Jahre 1578 begann Possevins ebenso mühevolle wie verdienstliche Thätigkeit für die Zurückführung Schwedens zum katholischen Glauben. König Johannes III. von Schweden zeigte den Willen, zu convertiren. Im Auftrage Gregors XIII. kam Possevin Ende 1577 in weltlicher Kleidung in Stockholm an. Der König empfing ihn mit allen Ehren und erhielt aus seiner Hand die Schriften und die Aufträge des Papstes und des Cardinals Hosius (s. d. Art.) an ihn, und nach längeren Unterredungen trat er am 16. Mai 1578 zur katholischen Kirche über. Allein dem vielversprechenden Anfang entsprach der Fortgang nicht (vgl. d. Art. Schweden). Die Vorschläge des ebenso eigensinnigen wie schwachen und wankelmüthigen Königs wurden in Rom nicht alle angenommen, ein Reichstag zu Wadstena nahm eine drohende Haltung an, und Possevin kehrte 1580 nach Rom zurück. Bald nachher wurde Possevin eine ebenso wichtige Mission übertragen. Im Kampfe mit Stephan Bathory, König von Polen, rief Iwan II. Wassiljewicz den Papst als Vermittler an. Im März 1581 erhielt Possevin sein Beglaubigungsschreiben als päpstlicher Gesandter zu diesem Zwecke und traf im Juni im Hauptquartier des polnischen Königs zu Wilna ein. In Disna fand die Zusammenkunft mit den russischen Unterhändlern statt; König Stephan verwarf jedoch deren Anträge. Nun ging Possevin unter einem Schutzgeleite von Kosaken in das Innere Rußlands und traf im August zu Staciza mit dem Czaren zusammen. Neben der politischen Aufgabe, den Frieden zu vermitteln, suchte er insbesondere auf den Schutz des katholischen Glaubens hinzuarbeiten. Deßhalb knüpfte er an den von Iwan ersehnten Vertrag mit Polen die Bedingungen: jedesmal, wenn der Papst es für gerathen und angemessen finden würde, müsse Rußland den apostolischen Nuntien und Missionaren freien Durchzug gewähren, und ihnen überdieß nicht verwehren, im Reiche des Czaren die Functionen ihres Priesterthums zu vollziehen; auch sollten die katholischen Handelsleute ihren Glauben in Rußland frei üben dürfen. Da ferner der Czar selbst dem Papste einen Bund gegen die Türken vorgeschlagen, so wäre zu diesem Zwecke die Vereinigung der beiden Kirchen das beste Mittel. Zu diesem Zwecke überreichte der Gesandte dem Czaren die Verhandlungen der Florentiner Synode vom Jahre 1439. Possevin selbst trug sich mit großen Hoffnungen, während der

Czar ausweichende Antworten gab. Die Kriegsereignisse nöthigten schließlich Rußland zum Frieden, der nach längeren Verhandlungen (zu Porchau) am 15. Januar 1582 unterzeichnet wurde. Bei seiner Rückkehr von Porchau nach Moskau wurde Possevin allenthalben auf's Höchste geehrt. Allein die Verhandlungen zu Gunsten der katholischen Kirche verliefen resultatlos (vgl. d. Art. Russen). Eine glänzende Abschiedsaudienz und prächtige Geschenke sollten über die Mißstimmung des Czaren hinwegtäuschen; die Briefe aber, die Possevin bei seiner Abreise (Ende April 1582) mitnahm, gingen über die Unionssache mit diplomatischer Feinheit hinweg. — Kaum zurückgekehrt, erhielt Possevin eine neue Sendung an den Polenkönig, den er zur Bekämpfung der Häresie in Livland und Siebenbürgen gewinnen sollte. Er machte die ganze Reise zu Fuß, stellte sich am königlichen Hofe vor und ging dann nach Siebenbürgen, wo er zu Hermannstadt mit den Sectirern eine Conferenz hielt. Im J. 1583 war er als päpstlicher Nuntius auf dem Landtage zu Warschau und setzte für die Katholiken günstige Beschlüsse durch. Da er aber in den Streitigkeiten zwischen Polen und dem deutschen Kaiser vermittelnd einzugreifen suchte, ward er der Parteilichkeit bald für Polen bald für Deutschland angeklagt. Unter solchen Verhältnissen erschien ihm sein Abberufungsschreiben wie eine Botschaft vom Himmel, und er zog sich ohne Bedauern von den Höfen zurück. Jetzt wurde er einfacher Missionar; er besuchte Livland, Böhmen, Sachsen und Ober-Ungarn, überall das Evangelium verkündend. Zugleich verfaßte er eine Anzahl von Schriften, durch welche er die Irrlehren des Nordens widerlegte. Während dieser apostolischen Thätigkeit erhielt er die Weisung, zu Padua Vorträge zu halten. Dort langte er im Jahre 1587 an, und auf jener Hochschule, die ihn mit Stolz unter ihre Lehrer zählt, erzog er den jungen Franz von Sales (s. d. Art.). Vier Jahre weilte Possevin zu Padua. Zu Rom wirkte er darauf für die Versöhnung Heinrichs IV. von Frankreich (s. d. Art.) mit der Kirche, mußte aber, da er dadurch bei der sog. spanischen Partei Anstoß erregte, die Stadt verlassen. (Vgl. Revue des questions hist. XXXIV [1883], 68 ss.) Nachdem er dann noch an verschiedenen Orten thätig gewesen, starb er zu Ferrara am 26. Februar 1611. — Es ist bewundernswerth, daß Possevin bei so reicher und wechselvoller Thätigkeit noch Zeit und Muße fand, eine Reihe von Schriften aus verschiedenen Gebieten des Wissens zu verfassen. Hier mögen von den bei de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel, VI, 1061 ss., aufgeführten beispielsweise erwähnt werden: Trattato del Santiss. Sacrificio dell' Altare, In Lione 1563; Moscovia, Vilnae 1586 u. sonst; De sectariorum nostri temporis Atheismis liber. Confutatio, item, duorum pestilentissimorum librorum a ministris Transyluaniae editorum, ac theseωn Francisci Dauidis aduersus ss. Trinitatem etc., Coloniae 1586; Judicium de Nuae (la Noue); Jo. Bodini, Phil. Mornaei et Nic. Machiauelli quibusdam scriptis, Lugd. 1593 (Rom. 1592 mit etwas anderem Titel); Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum, Rom. 1593, Venet. 1603, Colon. 1607, 2 voll.; Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti, Venet. 1603—1606, 3 voll., u. sonst. (Vgl. noch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 180 sqq. Weitere Literaturnachweise s. bei de Backer l. c. VI, 1093. Ueber die Thätigkeit Possevins in Schweden und bei den Russen s. die Lit. in den betreff. Artt.) [Gams O. S. B.]

Possidius, der hl., Bischof von Calama in Numidien, der Schüler, vertraute Freund und Biograph des hl. Augustinus, zeichnete sich als Bischof in den Kämpfen gegen die Heiden und Irrlehrer aus. Im J. 404 hatte er eine für ihn siegreiche Disputation mit dem donatistischen Bischofe Crispinus von Calama. Eine Synode der Bischöfe Afrika's zu Carthago sandte ihn im Jahre 404 mit drei anderen Bischöfen an den Kaiser Honorius für die Abschaffung der den Donatisten günstigen Gesetze und für Abhaltung eines Religionsgespräches mit denselben. Ebenso war er im J. 411 unter den sieben katholischen Bischöfen, welche die Disputation mit den Donatisten (s. d. Art. III, 1978) führen sollten. Auch den gegen die Pelagianer (s. d. Art. Pelagius IX, 1760 ff.) gehaltenen Versammlungen wohnte er bei. Als im J. 430 Calama in die Hand der Vandalen fiel, zog sich der Bischof nach Hippo zurück, wo er Zeuge vom Tode seines großen Freundes Augustinus war. Spätere Nachrichten über ihn sind unsicher. Prosper (Chron. ad a. 437) erzählt, er habe gegen den König Genserich tapfer den Glauben vertheidigt und sei von ihm vertrieben worden. Man vermuthet, daß er mit vielen anderen Clerikern aus Afrika verbannt worden und nach Italien gekommen sei, wo er sein Leben beschlossen habe. Possidius' Lebensbeschreibung des hl. Augustinus ist in einfachem, aber gerade deßwegen anziehendem Stile verfaßt; sie wurde gewöhnlich mit den Werken Augustins zusammen gedruckt (bei Migne, PP. lat. XXXII, 33 sqq.); mit trefflichen Noten gab J. Salinas sie heraus (Rom 1731, nachgedruckt Augsburg 1768). Ein Verzeichniß (Indiculus) aller Werke, Abhandlungen und Briefe des hl. Augustinus, welches ebenfalls von Possidius verfaßt wurde, machte den Schluß der Vita (s. dasselbe bei Migne l. c. XLVI, 5 sqq.). (Vgl. Isidor., De vir. illustr. c. 21; AA. SS. Boll. Mai. IV, 29 sqq. VII, 799; sonstige Lit. bei Chevalier, Rép. s. v.) [Gams O. S. B.]

Possinus (Poussines), Peter, S. J., ein gelehrter und sehr vielseitiger Schriftsteller, war am 28. October 1609 zu Laure (Dep. Aude) geboren. Er trat 1624 in die Gesellschaft Jesu ein und hatte das Glück, zu Paris von dem später so berühmten Petavius mannigfache Anregung und Förderung in wissenschaftlicher Beziehung zu

erhalten. Eine Reihe von Jahren lehrte er dann Grammatik und Rhetorik zu Toulouse und Montpellier. Als P. Sacchini, der Historiograph der Gesellschaft Jesu, gestorben war, wurde Possinus 1654 nach Rom berufen, um Sacchini's Arbeit zu ergänzen (Hist. Societ. Jesu pars quinta sive Claudius. Tomus prior auctore Francisco Sacchino. Res extra Europam gestas et alia quaedam supplevit P. Possinus, Rom. 1661). Zu Rom hielt er auch Vorlesungen über die heilige Schrift und das Hebräische im Collegium Romanum. Bei der Königin Christine von Schweden und dem Cardinal Barberini stand er in hohem Ansehen, und den jungen Joh. Franz Albani, den spätern Papst Clemens XI., unterrichtete er damals im Griechischen. Im J. 1682 kehrte er nach Toulouse zurück und starb daselbst am 2. Februar 1686. Von seinen zahlreichen Schriften seien erwähnt: Catenen griechischer Väter zu Matthäus (vgl. d. Art. Corderius III, 1092) und Marcus; das Spicilegium, ein Commentar zu ausgewählten Stellen der vier Evangelien. Auch gab er Schriften des hl. Nilus des Aeltern (s. d. Art.) und des hl. Methodius von Olympus „Gastmahl der zehn Jungfrauen" heraus. Sehr geschätzt sind die Collationes Isidorianae, quibus S. Isidori Pelusiotae epistolae omnes hactenus editae Graece cum multis antiquis manuscriptis codicibus comparantur... Ex bibliotheca Barberina. Editae studio P. Possini, Romae 1670 (vgl. d. Art. Isidor VI, 968 f.). Weniger Lob verdienen zum Theil seine Ausgaben byzantinischer Schriftsteller: Annae Comnenae Alexias; Nicephori Bryennii Commentarii de rebus Byzantinis; G. Pachymeris Michael Palaeologus und Andronicus Palaeologus; Theophylacti Institutio regia (zur Kritik dieser Ausgaben, die theilweise bei Migne, PP. gr. CXXVII, CXLIII et CXLIV abgedruckt sind, vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Liter., München 1891, 78 u. 82). Den Bollandisten lieferte er über 200 vitae, namentlich griechischer Heiligen, und ebenso dem P. Labbe für seine Conciliensammlung manche werthvolle Beiträge. Ungedruckt blieb seine Hist. controversiarum, quae inter quosdam e S. Praedicatorum ordine et Societatem Jesu agitatae sunt ab a. 1548 ad a. 1612. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, ed. alt., Oeniponte 1893, 481 sqq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, 1123 ss.) [Zeck.]

Postcommunio, s. Messe VIII, 1334.

Postille (postilla als Singular) heißt nach mittelalterlichem Sprachgebrauch zunächst eine erläuternde Erklärung zu einem biblischen Text, vorzugsweise in der Form einer Homilie. Das Wort ist wohl zu erklären als eine Zusammenziehung der ersten Worte von Post illa verba textus, mit welcher Phrase nach der Verlesung des Textes die Erklärung desselben eingeleitet wurde. So entstand das Substantiv Postilla, von dem weiterhin das Verbum postillare gebildet wurde. Zugleich aber erweiterte sich der Begriff des Wortes Postille, und es wurde auch von fortlaufenden Erklärungen ganzer biblischen Bücher gebraucht; die Erklärungen standen dann in der Regel unmittelbar nach jedem Verse des Textes. In diesem Sinne sprach man von einer Postilla in universa biblia, und von Nicolaus Lyranus heißt es in einem Epitaphium postillavit Biblia ad litteram a principio usque ad finem. — Der Name Postille kommt zuerst, wie es scheint, vor im Titel des Homiliariums (s. d. Art.), welches Paulus Diaconus (s. d. Art., n. 1) im Auftrag Karls des Großen zusammenstellte; doch ist es nicht sicher, ob das Wort schon dem ursprünglichen Titel angehört. Von den Postillen im weitern Sinne ist die von Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) verfaßte am bekanntesten. In Deutschland erscheinen für das Volk bestimmte Bücher, die den späteren Postillen entsprechen, vor der Reformationszeit unter dem Namen Plenarium (s. d. Art.). Luther hat durch seine bekannte Bibelerklärung das Wort Postille auch bei den Protestanten in Uebung gebracht. Später kam der Name jedoch bei Katholiken wie Protestanten wieder mehr aus dem Gebrauch; doch wird er mitunter noch angewendet für Sammlungen von Predigten oder erbaulichen Erklärungen zu den Sonn- und Festtagspericopen, mit denen gewöhnlich in mehr oder weniger glücklicher Weise Belehrungen über die Glaubenswahrheiten, kirchliche Gebräuche u. dgl. verbunden sind. In dieser Form erfreut sich die Postille als sogen. „Handpostille" im gläubigen Volke dauernder Beliebtheit (vgl. d. Art. Goffine). [Bendel.]

Postulation heißt im Kirchenrecht eine der gesetzlich zulässigen Formen zur Besetzung höherer Kirchenämter. Wenn nämlich unter den für das Amt Vorgeschlagenen eine Person ist, die entweder nicht alle canonischen Eigenschaften hat, oder schon durch ein anderes Amt an der freien Annahme des betreffenden Kirchenamtes behindert wird, so ist es nicht zulässig, dieselbe zu wählen; denn die eigentliche Wahl kann nur auf einen in jeder Beziehung tauglichen Candidaten gehen. Wohl aber gestattet das Recht in diesem Falle den Wählern, die Bitte um Zulassung der Person auszusprechen, was durch die Formel postulo (nicht eligo, bei Strafe der Nichtigkeit) zu geschehen hat. Die Postulation ist entweder eine einfache oder eine feierliche. Erstere tritt dann ein, wenn nur um die Entlassung eines sonst Wählbaren aus dem bisherigen Dienst- oder Subjectionsverhältniß bei der zuständigen Kirchenbehörde gebeten wird, wie dieß nöthig ist bei Cardinalpriestern und -diaconen, päpstlichen Legaten, bischöflichen Generalvicaren, Canonikern an fremden Stiften, auswärtigen Geistlichen, Ordenspersonen u. dgl. (vgl. d. Art. Emancipation IV, 439). Die feierliche oder eigentliche Postulation hat statt, wenn dem Candidaten canonische Mängel anhaften, die aber nur geringere sein dürfen (z. B. Mangel der Subdiaconatsweihe [vgl.

Conc. Trid. Sess. XXII, c. 2 De ref.]), oder wenn derselbe bestätigter Bischof (auch Titularbischof) einer bestimmten Diöcese ist. Bei der einfachen Postulation ist das Verfahren wie bei der Wahl; bei der feierlichen Postulation entscheidet ebenfalls absolute Majorität, sofern nicht der zu Postulirende mit einem durchaus wahlfähigen Candidaten concurrirt. Im letztern Falle muß der zu Postulirende eine Zweidrittelmajorität für sich haben, während der Wählbare in diesem Falle obsiegt, wenn er Eine Stimme über ein Drittel der Wahlstimmen auf sich vereinigt. — Nach der feierlichen Postulation ist von den Wahlberechtigten in gleicher Weise wie nach der Wahl die Bestätigung nachzusuchen, deren Ertheilung aber nicht confirmatio (s. d. Art. Confirmation III, 880), sondern admissio heißt. Selbstverständlich erwirbt der Postulirte vor der admissio keinerlei Recht auf das Amt (jus ad rem) gleich dem Gewählten, und die admissio ist reine Gnadensache, welche vom Papste abgeschlagen werden kann. Im Falle der Verwerfung einer Postulation tritt de jure das päpstliche Besetzungsrecht ein. Schließlich sei noch bemerkt, daß für die Besetzung der Bisthümer Preußens im Umfange von 1821 durch die Bulle De salute animarum der Unterschied zwischen Postulation und Wahl aufgehoben ist; dieß ist so zu verstehen, daß dort auch solche Personen durch das gewöhnliche Wahlverfahren erkoren werden können, bei denen sonst nur Postulation zulässig ist. (Vgl. besonders Hinschius, Kirchenrecht II, 657 ff., wo auch weitere Literatur angegeben ist.) [v. Buß.]

Pothinus, der hl., Bischof von Lyon, und seine Leidensgenossen sind bekannt aus dem von Eusebius mitgetheilten „Brief der Kirchen von Vienne und Lyon an die Brüder in Asien und Phrygien, die mit uns denselben Glauben und dieselbe Hoffnung der Erlösung haben“ (Hist. Eccl. 5, 1 sqq.). In diesem Actenstück werden von Augenzeugen die schweren Leiden der beiden gallischen Kirchen und ihrer tapferen Bekenner im J. 177 unter Marc Aurels Regierung geschildert. Die Verfolgung begann mit den heftigsten Ausbrüchen der Volkswuth gegen die Christen. Sie durften sich nirgends blicken lassen, und wo man sie sah und auffand, wurden sie beschimpft, beraubt, geschlagen und in jeder Weise mißhandelt. Um der Folter zu entgehen, sagten einige Sklaven der Christen aus, daß diese thyesteische Mahle hielten und ödipeische Blutschande trieben, und dadurch wurde die Wuth der Heiden gegen die Bekenner Christi noch mehr entflammt. Der Legat, der hier als Statthalter gebot, theilte die blinde Wuth des Volkes und ließ die vor sein Gericht geschleppten Christen mit ausgesuchtester Grausamkeit peinigen. Dieses Loos traf nicht bloß die heiligen Bekenner, die in der Marter ausharrten und die Siegespalme errangen, sondern auch diejenigen, welche in den Qualen den Namen Christi verläugneten, indem man diese zwar nicht als Christen, aber als Thyesteer und Blutschänder behandelte. Dabei bot sich ein merkwürdiges Schauspiel dar: die tapferen Bekenner Christi, die bei weitem die Mehrzahl bildeten, litten fröhlichen Muthes; die Gefallenen hingegen gingen einher gesenkten Hauptes, widerlich anzusehen, und wurden deßhalb von den Heiden selbst verspottet. Die hervorragendsten Leidenshelden waren: Pothinus, Sanctus, Attalus, Alexander, Blandina und Ponticus. Pothinus, Bischof von Lyon, ein Greis von 90 Jahren, von Alter und Krankheit völlig erschöpft, doch von wunderbarer Begierde nach der Marterkrone beseelt, antwortete auf die Frage des Richters, wer der Gott der Christen sei: „Wenn du würdig wärest, so würdest du ihn erkennen!“ Kaum hatte er diese Worte gesagt, so schlugen ihn die zunächst Stehenden, die weiter Entfernten warfen nach ihm alles, was ihnen in die Hände kam; darauf wurde er, noch athmend, in den Kerker geworfen, wo er bald seinen Geist aufgab. Sanctus, Diacon aus Vienne, antwortete auf alle Fragen des Richters: „Ich bin ein Christ, das ist mein Name, Vaterland, Geschlecht und Alles!“ Man legte nach anderen schrecklichen Qualen glühende Erzstangen in die Weichen seiner Glieder; man machte ihn ganz zu Einer Wunde und verrenkte ihn dergestalt, daß er einem Menschen nicht mehr ähnlich sah; aber er blieb standhaft. Als er nach wenigen Tagen abermals gemartert wurde, erhielt er durch ein Wunder seine vorige Gestalt und den Gebrauch seiner Glieder zurück. Kurz darauf mußte er im Amphitheater mit den wilden Thieren kämpfen und ward auf einem eisernen Stuhl an allen Gliedern gebrannt. Unter denen, welche Christus verläugnet hatten, befand sich eine Frauensperson, Biblias; gehoben durch das Beispiel der treuen Bekenner und Bekennerinnen und durch Gottes Gnade, stand sie wieder vom Falle auf und sprach zu den heidnischen Richtern: „Wie wäre es möglich, daß diejenigen Kinder äßen, denen nicht einmal das Blut von Thieren zu essen erlaubt ist?“ Und so ward auch sie wieder der Gesellschaft der heiligen Martyrer beigesellt. Mit ihnen litt auch Attalus von Pergamus, ein angesehener Mann. Mit Ungestüm verlangte ihn das Volk in's Amphitheater, und mit festem Sinn ging er in den Kampf. Schon führte man ihn im Amphitheater herum unter Vortragung einer Tafel mit der Inschrift: „Dieser ist ein Christ“, als der Präses erfuhr, daß Attalus ein römischer Bürger sei; er ließ ihn daher mit den Uebrigen in den Kerker zurückführen und holte bei dem Kaiser den Urtheilsspruch für die Gefangenen ein. Bis zum Eintreffen des kaiserlichen Urtheils gelang es den heiligen Bekennern, den größern Theil ihrer vom Glauben abgefallenen Mitgefangenen wieder zum Leben des Glaubens zu erwecken. Das Urtheil des Kaisers lautete, diejenigen, welche sich zum Christenthum bekännten, sollten getödtet, die aber, welche läugneten, freigegeben werden. Demgemäß wurden alle, die als römische Bürger erkannt wurden,

enthauptet, die Uebrigen den Bestien vorgeworfen. Zum größten Erstaunen der Heiden bekannten nun auch die vorher Abgefallenen sich als Christen, und ein phrygischer, seit Langem in Gallien ansässiger Arzt mit Namen Alexander war es vorzugsweise, der sie bei ihrem Verhöre durch stilles Winken zum heldenmüthigen Bekenntnisse anfeuerte. Dafür wurde auch ihm die Leidenskrone zuerkannt, indem er mit Attalus vielfach und martervoll gepeinigt, den wilden Thieren vorgeworfen und zuletzt enthauptet wurde. Ueber das Martyrium der Magd Blandina und des Jünglings Ponticus s. d. Art. Blandina. (Vgl. AA. SS. Boll. Jun. I, 160 sq.; Ruinart, Act. Mart., Ratisbonae 1859, 107 sqq.; Tillemont, Mém. III, 2e éd., Paris 1701, 1 ss. 596 ss. Die weitere Literatur bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Schrödl.]

Potho, O. S. B., Priester und Mönch in der Abtei Prüm, war ein Zeitgenosse des hl. Bernhard und ein Geistesverwandter des Propstes Gerhoh von Reichersberg (s. d. Art.). Wie der gleichzeitige Abt Absalom von Springiersbach huldigte er der mystischen Richtung der Victoriner. Er hinterließ zwei Schriften, deren erste den Titel De statu domus Dei führt und von ihm dem Papste Eugen III., dem Schüler des hl. Bernhard, 1152 gewidmet wurde, wie dieß auch Gerhoh mit seiner fast gleichnamigen und gleichartigen Schrift De aedificio Dei gethan hat. Eine zweite, aber kleinere ist der ersten beigefügt unter dem Titel De magna domo sapientiae. Die erstgenannte handelt von dem irdischen Hause Gottes, der Kirche, als der Säule der Wahrheit, in welcher der hl. Petrus und seine Nachfolger die Vollgewalt empfangen haben, so daß alle Leiter der Einzelkirchen dem apostolischen Oberhirten unterstehen, seiner Lehre und seinem Beispiele zu folgen haben, um den Frieden Gottes auf dem ganzen Erdkreis zu sichern. Diesen Frieden stören aber in unseren gefahrvollen Zeiten sowohl äußere wie innere Feinde. Die Streitigkeiten der Fürsten führen zu verheerenden Kriegen, und unwürdige verweltlichte Priester vollenden das Verderben des Volkes. Einem solchen Verderben zu entrinnen, flüchten sich Viele in den Frieden der Klöster, welche gleichsam die inneren Gemächer des Hauses Gottes sind, um hier im Frieden ihr Heil zu wirken und zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen. Dieses Ziel und damit die Glorie des Hauses Gottes ist aber nur durch strenge klösterliche Disciplin nach dem Vorbilde der ersten Kirche in der apostolischen Zeit zu erreichen. Statt dessen sinnen aber die Ordensleute beständig auf Neuerungen und auf absonderliche äußere Uebungen, welche wenig zur Förderung des innern Lebens dienen und die brüderliche Eintracht stören. Dazu kommt der verderbliche Einfluß, den in unsern Tagen der Zuwachs von irdischen Gütern auf das kirchliche Leben ausübt. „Die Kirche hat jetzt an Reichthum sehr zugenommen, an Tugend aber gar viel eingebüßt. In dem Maße, wie die Liebe in Vielen erkaltet ist, erlischt in uns das Verlangen nach dem Himmlischen, und aller Tugendeifer verkehrt sich in irdisches Sinnen und Trachten. Mehr als in den Zeiten der Christenverfolgungen, mehr als bei dem Umsichgreifen der Ketzereien seufzt die heilige Kirche in äußerster Bitterkeit ihres Herzens über die Entartung des Welt- und Ordensclerus. Die höchsten kirchlichen Würden, selbst die Bischofssitze, die Aemter der Aebte und der Pröpste werden nicht nach Tüchtigkeit und Verdienst, sondern nach Gunst solchen adeligen Herren verliehen, deren Sinn auf nichts gerichtet ist als auf Lust und Pomp, auf Gold und Silber, auf glänzenden Waffenschmuck, zahlreiches Gefolge, üppige Gastmähler, prachtvolle Gewänder, kostbare Becher, glänzendes Pferdegeschirr, Jagden, Hunde und Falken u. dgl. Und das sollen Priester, Diener Christi sein und Ausspender der Geheimnisse Gottes!" Nach diesen trüben Betrachtungen wendet sich Potho vertrauensvoll an den obersten Hirten, den heiligen Vater, mit der inständigen Bitte, den heillosen Neuerungen in der Kirche Gottes kräftig entgegenzutreten und besonders in den Ordenshäusern die ursprüngliche Regel und Disciplin wiederherzustellen. Wenn er zu diesen Neuerungen auch den unaufhörlichen Chorgesang in den klösterlichen Instituten rechnet, welcher es unmöglich mache, den übrigen Exercitien des geistlichen Lebens, als Studium, Lesen, Betrachten u. dgl., obzuliegen, so wird man sein Verlangen nach Reform wohl gerechtfertigt finden; wenn er aber in gleicher Weise auch gegen die neu eingeführten Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Verklärung des Herrn und der Empfängniß Mariä eifert, so dient zu seiner Entschuldigung, daß er hierin mit dem hl. Bernhard geirrt hat. In den beiden letzten Büchern dieser Schrift handelt Potho von dem himmlischen Hause Gottes als Vorbild der Kirche in dem einhelligen Lobe des himmlischen Vaters. Die zweite Schrift Potho's De magna domo sapientiae handelt über die sieben Gaben des heiligen Geistes und den Gottmenschen Jesus Christus als den vollkommensten Tempel des heiligen Geistes. Beide Schriften sind 1532 zu Hagenau im Drucke erschienen und später auch u. a. in die Max. Bibliotheca PP. Lugdun. XXI, 489 sqq. aufgenommen worden. (Vgl. Marx, Gesch. des Erzstifts Trier III, Trier 1860, 301 ff.) [de Lorenzi.]

Potken, Johannes (auch Pocken, Poccanus), der erste Aethiopist im Abendlande, war zu Anfang des 16. Jahrhunderts Stiftspropst von St. Georg zu Köln. Während eines Aufenthaltes zu Rom lernte er 1511 bei einigen dort weilenden abessynischen Ordensleuten die alte äthiopische Bibelübersetzung kennen, und diese erregte seine Aufmerksamkeit in solchem Maße, daß er sogleich beschloß, sie im Abendlande bekannt zu machen. Zu dem Ende lernte er mit großer Mühe von seinen abessynischen Bekannten das Aethiopische lesen und verstehen und ließ dann auf seine Kosten

äthiopische Lettern herstellen. Mit Hilfe derselben gab er 1513 zu Rom in Quartformat als ersten äthiopischen Druck die Psalmen nebst den Cantica und dem Hohen Liede heraus und fügte einen kurzen Abriß der betreffenden Grammatik bei. Die Sprache nannte er hier chaldäisch, wie es scheint, bloß um sie als semitisch, aber nicht hebräisch zu bezeichnen. Nach Köln zurückgekehrt, ließ er 1518 das äthiopische nebst dem hebräischen, griechischen und lateinischen Psalterium in Folio vierspaltig drucken und eröffnete damit die Reihe der biblischen Polyglotten. Die von ihm gegebenen Texte wurden in der Londoner Polyglotte wieder abgedruckt. (Vgl. Hartzheim, Biblioth. Coloniensis s. v.; G. W. Meyer, Gesch. d. Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften I, Göttingen 1802, 218 ff.; Artt. Aethiopische Sprache I, 294; Bibelübersetzungen II, 729.) [Kaulen.]

Potter, John, anglicanischer Erzbischof von Canterbury, wurde 1674 zu Wakefield in Yorkshire geboren und ragte schon als Knabe durch seine Kenntniß der altclassischen Sprachen hervor. Zu Oxford, wohin er sich 1688 begeben, erlangte er die akademischen Grade, wurde dann Fellow des Lincoln-Collegs (Clarke [s. u.] 201) und gewann hohes Ansehen durch seine Ausgaben von Classikern. Im J. 1693 erschienen seine Variantes lectiones et notae ad Plutarchi librum de audiendis poetis . . . item . . . ad Basilii Magni orationem ad juvenes, quomodo cum fructu legere possint Graecorum libros, und 1697 Lycophronis Alexandra. Am bekanntesten wurde Potter durch seine Archaeologia graeca, or, the Antiquities of Greece, welche zahlreiche Auflagen, zuletzt in London 1841, erlebte und 1702 zu Leyden in lateinischer Uebersetzung erschien. Zum Kaplan der Königin Anna 1706 ernannt, trat Potter in enge Beziehungen zu dem einflußreichen Herzog von Marlborough, der ihm ein wirksamer Gönner wurde. Seinem berühmten Discourse of Church Government (1707), welcher die bischöfliche Staatskirche gegen die Angriffe der Latitudinarier (s. d. Art.) schützte, hatte er seine Berufung zum Professor der Theologie nach Oxford zu verdanken. Das bedeutendste Ergebniß seiner Thätigkeit in dieser Stellung war die griechisch und lateinisch 1715 in Oxford besorgte vortreffliche Ausgabe der Werke des Clemens von Alexandrien. Auch nach seiner Ernennung zum Bischof von Oxford 1715 blieb Potter als Lehrer der Theologie thätig. Mit tiefer Gelehrsamkeit verband er große Sittenstrenge, die aber an Härte grenzte, als er seinen ältesten Sohn enterbte, weil er unter seinem Stande sich verehelichte. Als Bischof von Oxford suchte er die Sittenzucht an der Universität zu heben und gab dem Merton-Colleg 1733 verschärfte Statuten (Clarke 61). Als gläubiger Theologe bekämpfte Potter den Arianismus, welchen Samuel Clarke (s. d. Art.) in seiner Scripture Doctrine of the Trinity vorgetragen; andererseits trat er auch gegen seinen latitudinarisch gesinnten Amtsbruder Benjamin Hoadley von Winchester auf (Abbey [s. u.] 21. 205). Nach dem Hinscheiden des Erzbischofs Wake von Canterbury wurde Bischof Gibson von London, welcher durch die Bekämpfung der auf Befreiung der Quäker vom Zehnten gerichteten Bill seine Anwartschaft auf den Erzstuhl verloren hatte, vom Ministerium übergangen und John Potter am 9. Februar 1737 auf diesen Posten ernannt. In dieser Stellung ging sein Bemühen vornehmlich auf die Beschützung der liturgischen Bücher der Staatskirche wider die Angriffe der Wesleyaner. Potter starb am 10. October 1747 in seinem Stadtpalais Lambeth (London). Nach seinem Tode erschienen 1753 zu Oxford in 3 Bänden: The Theological Works. (Vgl. J. Le Neve and D. Hardy, Fasti eccl. Angl. I, Oxford 1854, 29. II [1854], 508; G. G. Perry, A history of the English Church III, London 1887, 13; C. J. Abbey and J. H. Overton, The English Church in the 18th Century, London 1887; Diction. of National Biography XXI, London 1890, 275; A. Clarke, The Colleges of Oxford, London 1891.) [A. Bellesheim.]

Potter, Ludwig Joseph Anton de, belgischer Politiker und Kirchenhistoriker liberaler Richtung, war 1786 zu Brügge geboren. Seine erste Jugendzeit brachte er in verschiedenen Ländern, zum Theil in Deutschland zu, da seine hochangesehene Familie infolge der französischen Revolution ihren Wohnsitz mehrfach wechselte. Gleichwohl war seine Erziehung und Ausbildung in den alten wie den neuen Sprachen eine sorgfältige. Im J. 1809 begann de Potter größere Reisen, zuerst nach dem Süden Frankreichs, dann (1811) nach Italien, wo er seit 1815 zu Rom als Attaché der holländischen Gesandtschaft fungirte, sich aber hauptsächlich mit historischen Forschungen beschäftigte. Von 1823—1828 lebte er in Belgien, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt; dann begann er besonders durch Zeitungsartikel sich an den Agitationen gegen die holländische Regierung zu betheiligen (vgl. d. Art. Niederlande IX, 381), was ihm eine Gefängnißstrafe und (1830) eine achtjährige Verbannung einbrachte. Allein die Augustrevolution zu Brüssel führte ihn nach Belgien zurück, und er gehörte eine Zeitlang der provisorischen Regierung an. Seine republikanischen Neigungen fanden jedoch keinen Anklang; er legte deßhalb seine Aemter nieder und nahm seine Studien wieder auf. Von da an lebte er zu Paris bis 1838, dann zu Brüssel und starb in seiner Vaterstadt am 22. Juli 1859. Als Politiker wie als Gelehrter huldigte de Potter dem Liberalismus und bewegte sich in seinen Schriften in durchaus antikirchlicher Richtung, so daß eine Anzahl derselben auf den Index kam. Als sein Hauptwerk ist die Histoire philos., politique et critique du christianisme, Paris 1836—1837, 8 vols., zu betrachten, welche eine Ueberarbeitung zweier

während seines italienischen Aufenthaltes verfaßten Schriften ist (Considérations sur l'hist. des principaux conciles etc., Bruxelles 1816, 2 vols., und L'esprit de l'Eglise, Paris 1821, 6 vols.). Ein Auszug erschien als Résumé de l'hist. du christianisme 1856 in 2 Bänden zu Brüssel. Mit Benutzung von Urkunden der Familie Ricci verfaßte er die vielberufene Vie de Scipion de Ricci, évêque de Pistoie, Bruxelles 1825, 3 vols.; deutsche Uebersetzung, Stuttgart 1826, 4 Bde. Seiner letzten Lebenszeit gehören an Examen critique de la doctrine chrét., Bruxelles 1853; Catéchisme rationnel, ib. 1854, und Dictionnaire rationnel, ib. 1859, deren Tendenz schon aus den Titeln ersichtlich ist. Außerdem verfaßte de Potter noch eine große Anzahl kleinerer Schriften politischen Charakters (zum Theil in der Form offener Briefe), in denen er das kirchenpolitische Gebiet mehr oder minder berührte. (Vgl. besonders Juste, Louis de Potter, Brux. 1874; dazu Nouv. Biogr. gén. XL, 906 ss.; Reusch, Index II, 2, 969. 1076.) [A. Esser.]

Pouget, Anton, O. S. B., Mitglied der Mauriner-Congregation und Mitarbeiter an deren wissenschaftlichen Arbeiten, war 1650 zu Bélarge (Diöcese Béziers) geboren und 1674 in den Orden getreten. Zuerst betrieb er Mathematik, dann lehrte er besonders Hebräisch, wobei er eine Reihe tüchtiger Schüler heranbildete und sein nicht gedrucktes, aber wegen seiner Beliebtheit handschriftlich vielfach verbreitetes Büchlein Institutiones linguae hebr. zu Grunde legte. Mit Montfaucon (s. d. Art.) arbeitete er an der Uebersetzung der Analecta graeca, mit Martianay (s. d. Art.) an der Mauriner-Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus, deren erster Band unter seiner Leitung erschien. Pouget beschloß sein Gelehrtenleben zu Sorèze im J. 1709. (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XL, 919.) [A. Esser.]

Pouget, François-Aimé, Oratorianer, Doctor der Sorbonne, Gegner der Bulle Unigenitus und Moraltheologe jansenistischer Färbung, war 1666 geboren und 1696 in das Oratorium eingetreten. Als Vicar von St. Rochus hatte er zu Paris (1692) dem berühmten Lafontaine in seiner Krankheit geistlichen Beistand geleistet; er schrieb auch über dessen Bekehrung einen Bericht an den Abbé d'Olivet (bei Desmolets, Continuation des mém. de littérature I, Paris 1726, 285 ss.). Bischof Colbert von Montpellier ernannte ihn zum Regens seines Seminars. Mehrere Jahre später nahm Pouget dauernden Aufenthalt in Paris und starb daselbst im Seminar St. Magloire, wo er als Moralprofessor thätig gewesen war. Sein Hauptwerk war der sogen. Katechismus von Montpellier, der den Titel trägt: Instructions générales en forme de catéchisme, où l'on explique en abrégé par l'écriture sainte et par la tradition l'histoire et les dogmes de la religion . . . imprimées par l'ordre de Messire Charles-Joachim Colbert, évêque de Montpellier, Paris 1702. Das Buch ward wiederholt gedruckt und bald auch in fremde Sprachen übersetzt. Allein 1721 wurden die französische und die italienische Ausgabe, 1725 die englische und 1727 die spanische von der Index-Congregation verboten. Denn nicht nur waren Colbert und Noailles, welcher den Katechismus approbirt, sowie Pouget selbst Gegner der Bulle Unigenitus, sondern es fanden sich in dem Buche auch einige stark jansenistisch gefärbte Sätze. Der Verfasser bereitete eine Uebersetzung in's Lateinische vor, starb aber schon während der erste Band gedruckt wurde, am 14. April 1723. Diese Institutiones catholicae in modum catecheseos (Paris 1725, 2 Bde., vollendet von P. N. Desmolets) sind, wie Reusch (Index II, 1, 763) sagt, in Rom nie beanstandet, oft aufgelegt und durch Zusätze und Verbesserungen umgestaltet worden. Die von Katholiken dem Werke gespendeten Lobsprüche müssen, wie de Feller bemerkt, von der durch Charancy, den Nachfolger Colberts, veranstalteten verbesserten Auflage verstanden werden. — Andere Schriften Pougets sind: Lettre à M. de Colbert, sur la signature du formulaire; Lettre à M. le cardinal de Noailles sur la bulle Unigenitus; Mémoire d'un docteur de Sorbonne, consulté par les commissaires du conseil de régence, chargés d'examiner les questions proposées par rapport au refus que le pape fait de donner des bulles aux sujets nommés par le roi à divers évêchés. Pouget war auch Mitglied der vom Erzbischof und Cardinal Noailles zur Reformation der Liturgie im Bisthum Paris eingesetzten Commission und hat am Breviere von Narbonne mitgearbeitet. (Vgl. Dictionnaire des livres Jansénistes II, Anvers 1752, 276; de Feller, Dict. hist. s. v.; Biogr. univ. [Nouv. éd.] XXXIV, 213.) [L. Schmitt S. J.]

Prades, Johannes Martin de, Mitarbeiter der französischen Encyklopädisten, war um das Jahr 1720 zu Castel Sarrasin bei Montauban geboren und machte die ersten Studien in seiner Heimat. Dann begab er sich nach Paris und studirte in mehreren Collegien, unter anderen auch in dem von St. Sulpice. Seine Studien waren nicht gerade von glänzendem Erfolge begleitet. Eine traurige Berühmtheit erlangte er durch öffentliche Vertheidigung einer These zur Erlangung des Licentiates in der Theologie am 18. November 1751 bei der Sorbonne. Die These war, sei es durch schuldvolle Nachsicht oder ebenso schuldvolle Nachlässigkeit der Examinatoren, vom Syndicat der Facultät approbirt, enthielt aber, wie es sich bei der Vertheidigung herausstellte, die schrecklichsten Grundirrthümer und unter dem Mantel einer schönen, phrasenreichen Sprache infame Angriffe auf alle Religion; das Wesen der Seele, die Begriffe von Gut und Bös, der Ursprung des Staates, das Naturgesetz und die Offenbarung, die historische Gewißheit, die mosaische Gesetzgebung, die Beweiskraft der Wunder

für die Offenbarungslehre, das Ansehen der heiligen Väter waren in Frage gestellt. Am meisten verletzte die gotteslästerliche Parallele zwischen den Wundern des Herrn und den Heilungen Aesculaps. Alsbald griff das Pariser Parlament ein, gab der Sorbonne einen Verweis und befahl, die nachlässigen Examinatoren zu maßregeln. Schon am 15. December ward von der Sorbonne die These als verdammenswerth erklärt und die Promotion des de Prades eingestellt. Obwohl letzterer am 22. December seine Irrthümer scheinbar bekannte und widerrief, wurden dennoch die Verhandlungen der Sorbonne über seine These fortgesetzt und nach vielen Commissionssitzungen am 27. Januar 1752 endlich 10 Sätze der These censurirt und ihr Auctor vom Licentiat ausgeschlossen. Zwei Tage später folgte gegen die These ein Erlaß des Erzbischofs de Beaumont von Paris, sowie bald darauf ähnliche Proteste der Bischöfe von Montauban und Auxerre. Papst Benedict XIV., der erst spät von den Vorgängen unterrichtet worden war, verurtheilte durch Breve vom 22. März 1752 (Magn. Bull. Contin. III, 360) die Irrthümer der These. Die erfolgten Verurtheilungen ließen es de Prades rathsam erscheinen, sich dem weltlichen Arm durch schleunige Flucht zu entziehen. Verkleidet entkam er über die Grenze nach Holland und reiste von dort im Sommer 1752 nach Potsdam, wo er auf Voltaire's Empfehlung La Mettrie's Nachfolger als Vorleser Friedrichs d. Gr. wurde. Kaum am Hofe angekommen, erließ der abgefallene Abbé, wahrscheinlich von Diderot und Abbé Yvon unterstützt, eine geharnischte Vertheidigungsschrift gegen die Censoren seiner These und eiferte unter Anderem gewaltig gegen die Jansenisten und die sogen. Appellanten, welche am ärgsten gegen seine These losgezogen waren. Die Schrift (Apologie de Mr. l'abbé de Prades) erschien in drei Theilen von 1752 auf 1753 in Amsterdam und erfuhr viele Gegenschriften, die in dem Werke La Religion vengée des impiétés de la Thèse et de l'Apologie de l'abbé de Prades, Montauban 1754, gesammelt wurden. Nebenher arbeitete de Prades auch einige philosophisch-theologische Artikel aus für Diderots Encyklopädie. Friedrich II. gab dem streitbaren Abbé zum Lohne ein Canonicat in Breslau; aber diese Stellung diente dazu, den erhitzten Priester wieder zur ruhigen Ueberlegung zu bringen und ihm Gedanken an Aussöhnung mit der Kirche einzugeben. Philipp II. von Schaffgotsch, der damalige Bischof von Breslau, redete ihm in's Gewissen und brachte seine Umkehr zu Stande. Durch des Bischofs Betreiben erhielt de Prades, nachdem er am 6. April 1754 einen feierlichen Widerruf unterzeichnet, vom Papste Benedict XIV. die Lossprechung von den kirchlichen Censuren und Wiedereinsetzung in alle seine Rechte. Deßgleichen wurde er auf Ansuchen des Papstes von der Sorbonne in seine Grade wieder eingesetzt. Gegen Ende des Jahres 1754 kam de Prades nach Frankreich und suchte durch volle Unterwürfigkeit unter die Lehren der Kirche sein gegebenes Aergerniß wieder gut zu machen. Nach Thiébault (Souvenirs de Berlin V, 2[e] éd., Paris 1805, 401) wurde während des siebenjährigen Krieges de Prades, der nach seiner Rückkehr zur Kirche sich dauernd in Schlesien aufhielt, in eine Verschwörung gegen den preußischen Staat zu Gunsten Frankreichs verwickelt und eine Zeitlang in Magdeburg gefangen gehalten, bis er endlich von Friedrich II., seinem ehemaligen Gönner, wieder die Freiheit erhielt. Er starb zu Glogau als Erzdiacon des dortigen Capitels im J. 1782. — Die These de Prades' ist deßhalb von geschichtlicher Bedeutung, da sie den ersten öffentlichen Act eines offenen Angriffs gegen die Religion bedeutete. Denn von da ab schossen die gottlosesten Preßerzeugnisse wie Pilze aus dem verdorbenen Boden der Afterphilosophie des 18. Jahrhunderts hervor, um auch die letzten Keime des Glaubens allenthalben in den halbgebildeten Kreisen zu ersticken und so das Volk für die kommenden religiösen und politischen Umwälzungen empfänglich zu machen. (Vgl. Reusch, Index II, 1, 590. 863. 874 f.) [G. Fell S. J.]

Prado, Hieronymus, S. J., Exeget des 16. Jahrhunderts, war 1547 zu Baëça in Spanien geboren und trat 1572 in den Jesuitenorden. Er lehrte anfänglich zu Cordova Philosophie, wandte sich aber bald dem Studium der heiligen Schrift ausschließlich zu. Von kleiner Statur, aber mit hohen Talenten begabt, wußte er seine Zuhörer, unter denen sich auch Juan de Pineda (s. d. Art.) befand, mit Begeisterung für das Studium der heiligen Bücher zu erfüllen. Um seinen Commentar über Ezechiel mit glänzender und künstlerischer Ausstattung herausgeben zu können, begab er sich nach Rom; allein der Tod ereilte ihn dort im besten Mannesalter (1595). Während 16 Jahre hatte Prado an seinem Commentar zum Ezechiel gearbeitet und war bis zum 26. Kapitel gelangt. Sein Ordensgenosse Villalpando (gest. 1608), in der griechischen und römischen Architektur bewandert, vervollständigte auf Befehl und Kosten Philipps II. den Commentar (zuerst erschienen zu Rom 1596), zu dem er ohnehin schon viel beigetragen hatte, und fügte noch zwei Bände hinzu. Der eine handelt De postrema Ezechielis Prophetae visione, quae est explanationum pars secunda, in qua templi ejusque vasorum forma, tum commentario tum aeneis quam plurimis descriptionibus exprimitur, Romae 1604. Im andern gibt er einen Apparatus urbis et templi hierosolymitani und handelt mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit über jüdisches Münzwesen, über Maße und Gewichte der Hebräer. Dieser dreibändige Commentar war äußerst geschätzt, weil er auf das Sorgfältigste und in erschöpfender Weise den Tempel und die heilige Stadt beschreibt. Dupin nennt die Beschreibung des Tempels ein Meisterwerk. Trotz vielfacher

Ausstellungen ist das Werk noch immer „die große Fundgrube, zu der jeder neue Scholiast bei der Erklärung der Schwierigkeiten dieses Buches seine Zuflucht nehmen muß“ (Card. Wiseman), und nach Rosenmüller wird der Commentar von den Exegeten als ein Werk anerkannt, „das von mannigfacher Gelehrsamkeit angefüllt und für das Studium des Alterthums sehr fruchtbar ist“. Weitere Urtheile über Prado's Werk gibt Knabenbauer, Comment. in Ezech., Paris. 1890, 13 sqq. Commentare des Prado zu Isaias, Zacharias, Michäas, zum Hebräerbrief u. s. w. finden sich nur im Manuscripte in der Madrider Nationalbibliothek. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, ed. alt., 84; de Backer, Biblioth. nouv., éd. par Sommervogel VI, 1149 s.) [G. Fell S. J.]

Pradt, Dominicus Dufour de, ein übelberufener französischer Prälat und Publicist, war geboren am 23. April 1759 zu Allanches in der Auvergne. Er studirte zu Paris Theologie und erwarb sich 1786 den Doctorgrad. Cardinal de la Rochefoucauld, Erzbischof von Rouen, wurde sein Gönner; er ernannte ihn zum Generalvicar und gab ihm ein reiches Beneficium an der Cathedrale. Als Abgeordneter des Clerus der Diöcese gehörte er in der Nationalversammlung der streng monarchisch gesinnten Minderheit an. Als der Cardinal mit vielen Emigranten sich nach Deutschland begab, folgte er ihm dorthin. Nach dem Tode de la Rochefoucaulds (1800) kehrte de Pradt in sein Vaterland zurück und wurde auf die Empfehlung seines Verwandten, des Generals Duroc, Almosenier des ersten Consuls. Im J. 1805 ernannte ihn Napoleon zum Bischof von Poitiers, und der damals in Paris weilende Papst Pius VII. vollzog selbst die Consecration. Auch in den folgenden Jahren blieb de Pradt in der Umgebung des Kaisers, und zwar als Großalmosenier, als Almosenier des Gottes Mars, wie er sich scherzhaft nannte. Die diplomatischen Dienste, welche er 1808 dem Kaiser zu Bayonne bei der Entthronung der spanischen Bourbonen leistete, wurden durch die Ernennung zum Erzbischof von Mecheln belohnt; natürlich verzichtete er nun auf das Bisthum Poitiers. Auf dem Nationalconcil zu Paris 1811 spielte er eine sehr unwürdige Rolle; als der Weihbischof von Münster, Droste-Vischering, vorschlug, bei der feierlichen Audienz, die der Kaiser dem Concil ertheilen wolle, ihn zu bitten, den Papst in völlige Freiheit zu setzen, schrie de Pradt: „Vertagen, vertagen; es ist jetzt keine Zeit!“ Im folgenden Jahre wurde er als Gesandter Frankreichs nach Warschau geschickt, um für den Krieg gegen Rußland eine gewaltige Schilderhebung der Polen zu bewirken. Da ihm dieß jedoch nicht gelang, erhielt er den Befehl, sich in sein Erzbisthum zurückzuziehen. Seitdem war er ein erbitterter Gegner des Kaisers. Nach Napoleons Sturz kehrte er nach Frankreich zurück und erhielt von dem neuen Könige der Niederlande für Verzichtleistung auf das Erzbisthum Mecheln eine Jahresrente von 10 000 Francs zugesichert. Bei Ludwig XVIII. stand er kurze Zeit in Gunst; als er auch bei diesem Monarchen in Ungnade fiel, bekämpfte er die Restauration in ebenso unedler Weise wie vorher seinen ehemaligen Gönner Napoleon. Gegen das 1817 zwischen dem Könige und Pius VII. geschlossene Concordat veröffentlichte er die Schrift: Les quatre concordats, Paris 1818, 3 vols. Darin wendete er sich auch mit voltairianischem Spotte gegen die Volksmissionen, die eine Erneuerung des kirchlichen Lebens in Frankreich anstrebten. Später war er kurze Zeit Abgeordneter und nahm in der Kammer seinen Platz auf der Linken. Die Julimonarchie wollte nichts von ihm wissen; deßhalb wurde auch sie mitsammt dem Liberalismus von ihm angefeindet. Trotzdem wiesen die Legitimisten jede Gemeinschaft mit dem eitlen und charakterlosen Manne zurück. Er starb am 18. März 1837, versöhnt mit der Kirche; der Erzbischof von Paris, v. Quélen, hatte seine letzte Beichte gehört. Von de Pradts zahlreichen Schriften, die in Bezug auf das Thatsächliche wenig zuverlässig sind und in religiöser Hinsicht große Feindschaft gegen Kirche und Papstthum verrathen, wurde schon eine recht charakteristische oben erwähnt; wir verzeichnen hier überdieß noch: Hist. de l'ambassade dans le grand-duché de Varsovie, Paris 1815; Mém. hist. sur la révol. d'Espagne, Paris 1816. (Vgl. L'ami de la religion, Paris 1837; Außerordentl. Beilage zur Allgem. Zeitung Nr. 147 u. 148 [31. März 1837]; Nouv. Biogr. gén. XL, 970 ss.) [Zeck.]

Präadamiten würden der Wortbedeutung nach Menschen sein, welche vor dem biblischen Adam existirten; sie würden also einen Gegensatz zu den Adamiten, d. h. den Nachkommen Adams, bilden. Eigentlich müßte man den Gebrauch des Wortes beschränken auf solche menschliche Wesen, welche man zur Zeit der Erschaffung Adams als untergegangen annimmt, und alle angeblichen nicht von Adam abstammenden, sondern neben den Adamiten existirenden Menschen müßte man als Coadamiten bezeichnen; gewöhnlich sieht man jedoch von dieser Unterscheidung ab (vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI, Mainz 1887, 269). Die Frage nach der Existenz der sog. Präadamiten berührt ebensowohl die Glaubenslehre als die profane Wissenschaft, die erstere wenigstens insoweit, als man die Menschheit nach Adam in Adamiten und Präadamiten (bezw. Coadamiten) theilen wollte. Denn es ist eine theologisch sichere Lehre, daß seit der Erschaffung Adams keine anderen Menschen existiren als Nachkommen Adams und Eva's; die gegentheilige Ansicht steht mit der ganzen göttlichen Heilsöconomie, wie die Bibel sie berichtet, in Widerspruch, insbesondere mit der Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung aller Menschen durch Christi Eintritt in das adamitische Geschlecht. Dagegen steht die Frage, ob vor der Gen. 1, 2 ff. berichteten Schöpfung (bezw.

Neuschöpfung) bereits Menschen existirt haben und wieder untergegangen sind, mit den geoffenbarten Dogmen ebenso wenig in directem Zusammenhang, wie z. B. die andere, ob auf den übrigen Himmelskörpern menschenähnliche Wesen leben. In der That ist diese Frage auch von gläubigen Forschern bejaht und mit der Restitutionstheorie (s. d. Art. Hexaemeron V, 1984) in Verbindung gebracht worden, um angebliche menschliche Fossilien erklären zu können (vgl. Reusch, Bibel und Natur, 4. Aufl., Bonn 1876, 437). Mit der Zulässigkeit der Restitutionstheorie steht und fällt auch diese Annahme, die übrigens nach ihrer speculativen Ausbeutung theologischen Bedenken unterliegen könnte. — Die Gründe, mit welchen man die Existenz von Präadamiten zu beweisen sucht, sind verschiedenen Wissensgebieten entnommen. Offenkundig hinfällig ist das System des Präadamitismus, wie es Isaac de la Peyrère (s. d. Art.) aus der heiligen Schrift construirte. Obschon die Bibel dem unbefangenen Leser deutlich die Abstammung aller Menschen von dem Einen Adam lehrt, glaubte Peyrère doch aus einzelnen Stellen der heiligen Schrift folgern zu können, daß wenigstens bis zur Sintflut neben den Adamiten andere Menschen gelebt hätten. Seine Gründe sind übrigens zu wenig originell und schon längst vor ihm, zum Theil seitens der Kirchenväter, zu sehr widerlegt, als daß es sich lohnte, im Einzelnen darauf einzugehen. Beispielsweise sei angeführt, daß er den Menschen, dessen Erschaffung Gen. 1, 27 erzählt wird, von dem Adam Gen. 2, 7 unterschied; jener sei der Stammvater der Heiden, dieser der Ahnherr der Juden. Als Präadamiten in seinem Sinne galten ihm dann die Frau Kains, die Menschen, mit denen Kain seine Stadt bevölkerte (Gen. 4, 17); ebenso hätten die Worte Gen. 4, 14 im Munde Kains nur Sinn, wenn schon eine zahlreiche Bevölkerung vorhanden gewesen sei u. s. w. (Ueber die Verwendung von Röm. 5, 12 ff. im System Peyrère's s. d. Art. IX, 1942). Alle diese „Beweise" halten vor einer vernünftigen Exegese nicht Stand und erwecken überhaupt den Verdacht, welchen R. Simon (Lettres choisies II, Amsterdam 1730, 2) ausspricht: Pour moi, plus je lis votre ouvrage, plus je suis convaincu que vous avez d'abord imaginé ce plan des Adamites et des Préadamites, et que vous avez ensuite cherché dans l'Écriture des passages pour l'établir. Auch in seiner Berufung auf die angeblich geschichtlichen Ueberlieferungen der jüdischen Kabbalisten, der Chaldäer u. s. w. ist Peyrère nicht glücklicher, wie R. Simon mit überlegener Wissenschaft und feiner Ironie zeigt. Dieser biblische Präadamitismus hat denn auch seinen Erfinder nicht überlebt, wenngleich Einige in Holland Peyrère's Ansichten annahmen (R. Simon l. c. 27). Dazu mochte mitwirken, daß diese Theorie der menschlichen Leidenschaft keine Ausbeute gewährte (Fritz, Ketzer-Lexikon III, 152), mehr aber wohl, daß sie mit den biblischen Berichten in zu offenem Widerspruch stand, und daß gegen deren absolute Zuverlässigkeit nur erst schüchterne Einwendungen (u. A. von Peyrère selbst) geltend gemacht wurden. Erst später wurde vom Standpunkt der sogen. Wissenschaft aus die Theorie vom präadamitischen, prähistorischen oder fossilen Menschen als wissenschaftliches Dogma proclamirt und dem ersten Erscheinen menschlicher Wesen auf Erden ein ungemessener Zeitpunkt zugewiesen. Es sollen seit diesem Zeitpunkt weit mehr Jahrtausende vergangen sein, als selbst die weitgehendste Deutung der biblischen Angaben zulassen würden. Zum Beweise werden als historische Documente, was schon Peyrère in mehr naiver Weise that, die chronologischen Angaben alter Culturvölker herangezogen, z. B. die Königslisten der Aegypter, Chaldäer, Inder. Allein der Beweis ist gescheitert; denn soweit diese Chronologien nicht offenbar mythologischen Charakters sind, hat die wahre Wissenschaft keinen unausgleichbaren Widerspruch mit den Angaben der Bibel und keine Geschichte vor der Geschichte Adams darin entdecken können (vgl. d. Art. Chronologie III, 317 ff. und Lamy, Comm. in libr. Genes. I, Mechlin. 1883, 274 sqq.). Dasselbe gilt trotz der oftmals verkündigten Auffindung des wirklich fossilen Menschen von den Resultaten der geologischen Untersuchungen. Der sogen. tertiäre Mensch, der vor Hunderttausenden von Jahren gelebt haben soll, ist nirgends in seinen Knochenüberresten nachgewiesen; die angeblich von ihm benutzten Werkzeuge sind als Spiele der Natur erkannt worden. Sichere Spuren menschlicher Wesen und Thätigkeit treten erst auf in den geologischen Entwicklungsperioden der Erde, die im Verhältniß zur biblischen Urgeschichte nicht prähistorisch, also auch nicht präadamitisch sind. Dabei ist noch besonders zu beachten, daß alle sogen. natürlichen Zeitmesser für das Alter fossiler Gegenstände (Dicke der Schichtenablagerung u. s. w.) nur eine annähernde Sicherheit gewähren, und daß anscheinend unumstößliche Resultate der Geologie, Paläontologie u. s. w. gerade in Bezug auf den „fossilen" Menschen sich in überraschender Weise als Irrthümer erwiesen haben. (Vgl. noch gegen den Peyrère'schen Präadamitismus Natal. Alex. H. E. I, Bing. ad Rh. 1785, 103 sqq. [Diss. III. De Adam. et Eva]; betreffs der Literatur gegen den wissenschaftlichen Präadamitismus s. Gla, Repertorium der kathol.-theolog. Literatur I, 1, Paderborn 1895, 218 ff.; ferner die größeren Apologien des Christenthums und Vigouroux, Dict. de la Bible I, Paris 1895, 195 ss. [s. v. Adam]; die dogmatischen Fragen erörtert z. B. Pesch, Prael. dogmat. III, Friburg. Brisg. 1895, 70 sqq.) [A. Esser.]

Praebendati, s. Chorvicare.

Präbende (praebenda) bezeichnet zunächst den mit einem Stiftscanonicate verbundenen Früchtegenuß. Als nämlich im Laufe des 10. und

11. Jahrhunderts an den meisten Dom- und Collegiatstiften das gemeinsame Leben (s. d. Art. Canonica s. communis vita) sich wieder aufgelöst hatte, wurden die vom bischöflichen Mensalgut (s. d. Art., n. 1) ausgeschiedenen Einkünfte des Domcapitels in eine entsprechende Anzahl von Portionen (portiones canonicales s. praebendae) zerlegt und diese unter die einzelnen Canoniker nach Altersklassen in ganzen, halben, Dritttheils-Präbenden vertheilt. Stifte dieser Art erwähnen c. 6. 9. 12, X 1, 2; c. 25, X 3, 5; c. 8, X 3, 8. Aehnlich gestalteten sich die Verhältnisse auch an den Collegiatstiften. Zu jenem Präbendegenuß kam aber noch, wenigstens für die Dignitare und älteren Canoniker, eine Anzahl von Canonicalhäusern (s. d. Art.), welche an die Capitularen nach der Ordnung des Amtsalters gegen eine bestimmte Taxe ausgeboten wurden (sogen. Optionsrecht; s. d. Art.). Endlich bezogen sie, einer alten Sitte gemäß, für die Präsenz im Chor noch kleine Spenden, die sogen. distributiones (s. d. Art. Präsenzgelder). Seitdem wurde der den Geistlichen an den Dom- und Collegiatstiftskirchen zufallende Antheil aus den Renten des Stiftsvermögens gewöhnlich Präbende, dagegen das mit dem Kirchenamte verbundene Einkommen der an anderen Kirchen angestellten Cleriker Beneficium genannt. Beneficium und Präbende sind übrigens ihrer rechtlichen Natur nach gleichgestellt; daher auch das deutsche „Pfründe" (von Präbende) heutzutage fast allgemein für beide Begriffe synonym gebraucht wird. (Vgl. auch d. Artt. Beneficium ecclesiasticum, Chorvicare, Domicellaren, Dotation, Obleien.) [Permaneder.]

Präcedenz (praecedentia), term. techn. des kirchlichen Rechtes, bezeichnet den Vortritt bei Processionen, Begräbnissen u. dgl. Die Präcedenz ist ein Ausfluß der majoritas (s. d. Art.) des einen Geistlichen vor dem andern und deßhalb auch nach der Majoritas zu bestimmen. Zu Einzelfragen über die Präcedenz vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.

Präclusivfrist, s. Fristen IV, 2057.

Präconisation (praeconizatio) heißt im kirchlichen Rechte der Act der feierlichen Bestätigung eines designirten Bischofs, welche der Papst nach einer dazu üblichen Formel in einem Cardinalsconsistorium vollzieht. Wie alle causae majores (s. d. Art.), unterliegt die Besetzung der Bisthümer, mag sie durch Wahl, Postulation oder Nomination (s. d. Artt.) erfolgen, der päpstlichen Bestätigung (vgl. d. Art. Confirmation im kirchenrechtlichen Sinne). Dieser Bestätigung gehen nach der Anordnung des Tridentinums (Sess. XXII, c. 2 De ref.; Sess. XXIV, c. 1 De ref.) und der nähern Bestimmung Gregors XIV. von 1591 der sogen. Informativ- und der Definitivprozeß voraus (s. d. Art. Examen der Bischöfe, n. I); doch ist letzterer jetzt nicht mehr in Uebung, sondern wird durch eine Prüfung der Acten des Informativprozesses bei der Congregatio consistorialis (s. d. Art. Congregationen III, 933) ersetzt. Nachdem die Sache dann spruchreif geworden, erfolgt im nächsten geheimen Consistorium (s. d. Art., n. 1) das Referat und die Abstimmung der Cardinäle über die Würdigkeit des Designirten. Wenn die Majorität zu seinen Gunsten votirt, so spricht der Papst die feierliche Bestätigung (praeconizatio) aus; dieselbe wird ad valvas ecclesiae durch Anschlag publicirt und dem bestätigten Bischof durch die Ausfertigung der Präconisationsbulle mitgetheilt. [Permaneder.]

Prädestination, ein term. techn. der Dogmatik, bedeutet im Allgemeinen den Rathschluß Gottes, durch welchen derselbe von Ewigkeit her voraussieht und vorausbestimmt, was immer in der Zeit geschieht. Im engern Sinne aber werden mit Prädestination die auf das Endziel der vernünftigen Geschöpfe sich beziehenden göttlichen Rathschlüsse bezeichnet. Da jedoch der ewige Beschluß der Verdammniß speciell den Namen Reprobation führt, so beschränkt sich der Begriff der Prädestination auf die göttliche Vorherbestimmung des Heiles für diejenigen, welche die Seligkeit thatsächlich erlangen. In diesem letzten Sinne wird das Wort gewöhnlich verstanden und die Prädestination vom hl. Augustinus (De dono persev. 14, 35) erklärt als praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur; kürzer sagt der hl. Thomas (Summ. theol. 1, q. 23, a. 1): Die Prädestination ist die ratio transmissionis creaturae rationalis in finem (sc. vitam aeternam). In dem angegebenen Begriffe der Prädestination ist nun ein Doppeltes enthalten: die göttliche Vorherbestimmung der endlichen Beseligung der Auserwählten (praedestinatio ad gloriam) und die Vorherbestimmung der zur Erlangung der Seligkeit zu verleihenden Gnaden (praedestinatio ad gratiam). Begreift man nun unter der Prädestination beide Stücke zusammen, so heißt sie bei den Theologen praedestinatio adaequata oder completa; versteht man darunter nur das eine oder das andere, so spricht man von der praedestinatio inadaequata oder incompleta.

Bei der Lehre von der Prädestination sind zu unterscheiden einerseits die Sätze, welche die katholische Kirche den Irrlehrern gegenüber als Glaubenswahrheiten festgestellt hat, andererseits die Lehrmeinungen, welche innerhalb der katholischen Schulen selbst strittig sind.

I. Glaubenswidrige Lehren über die Prädestination treten bei allen hervor, die entweder hinsichtlich des Endzieles der Menschen oder hinsichtlich der Mittel zu diesem Ziele Irrthümer lehrten. Dazu gehören auf der einen Seite namentlich die Pelagianer (s. d. Art. Pelagius), welche die absolute Nothwendigkeit und Gratuität der Gnade läugneten und deßhalb den Grund der Vorherbestimmung zur Seligkeit in den bloß natürlich guten Werken des Menschen erkannten; ferner die Semipelagianer (s. d. Art.), die wenigstens den Anfang des Glaubens und die

Beharrlichkeit im Guten den natürlichen Kräften des Menschen zuschrieben. In der andern Richtung irrten die sog. Prädestinatianer, welche über Gebühr und auf Kosten der Willensfreiheit die Wirksamkeit der Gnade betonten und als einzige von vornherein sowohl das Heil als die Verdammniß bestimmende Ursache den Willen Gottes annahmen. Bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts tauchte diese Irrlehre auf. Die Lehre Augustins von der völligen Gratuität und der Gewißheit des Erfolges der Gnade wurde nämlich von Einigen, besonders von dem gallischen Priester Lucidus (s. d. Art.), dahin ausgedeutet, daß das Heil der Menschen einzig der Gnade ohne jegliche Mitwirkung und die Verdammung dem Mangel der Gnade zugeschrieben wurde. Lucidus wurde auf der Synode zu Arles (475) verurtheilt und widerrief förmlich. Heftiger entbrannte der Streit im 9. Jahrhundert, als der Mönch Gottschalk von Orbais (s. d. Art.) für seine jedenfalls bedenklichen prädestinatianischen Ideen Propaganda zu machen suchte. Gegen ihn traten namentlich die Erzbischöfe Rabanus Maurus und Hincmar (s. d. Artt.) auf. Ersterer ließ auf dem Concil zu Mainz 848 Gottschalks Lehre als ketzerisch verurtheilen; letzterer legte in mehreren Schriften und auch in den Canones des Concils von Quiercy (853) seine eigene Prädestinationslehre dar, die aber von anderen Bischöfen und Theologen sowie von Synoden (namentlich zu Valence 855) als irrig bekämpft wurde. — Am schroffsten wurde die falsche Prädestinationslehre von Calvin vertreten, der geradezu einen ewigen Rathschluß Gottes lehrte, vermöge dessen ein Theil der Menschen ohne Rücksicht auf ihre Werke von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen werde (vgl. d. Artt. Calvin [II, 1731] und Reprobation). Gegen diese Irrlehren hat die Kirche die Prädestination meist zugleich mit der Lehre von der Gnade folgendermaßen festgesetzt und erläutert. Wie der Mensch nicht mit seinen natürlichen Kräften zur übernatürlichen Seligkeit gelangen kann, sondern nur mittels der Gnade Gottes, so mußte er auch von Ewigkeit durch Gottes Güte zum Heile vorherbestimmt werden. Insbesondere hat unsere Vorherbestimmung zur Gnade (Berufung zum Glauben) ausschließlich in dieser Güte Gottes ihren Grund. Wie ferner die Zahl derer, welche wirklich selig werden, in sich gewiß und unveränderlich ist, so war sie auch von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse genau vorhergesehen und vorherbestimmt. Andererseits aber wollte Gott ernstlich und aufrichtig, daß Alle selig würden, und es wäre häretisch, zu sagen, daß er nur das Heil der Prädestinirten gewollt habe (Conc. Trid. Sess. VI, can. 17). Dabei beschloß Gott jedoch, die Erwachsenen nicht ohne ihre freie Mitwirkung zum Heile zu führen, so daß niemand verloren geht ohne eigene Schuld und niemand gerettet wird ohne gute Werke. Letztere sind zwar zunächst ein Geschenk Gottes, insofern sie mit Gottes Gnade vollbracht werden; doch sollen sie nach Gottes Willen auch uns zum eigentlichen Verdienste angerechnet werden. Das ist Lehre der Kirche, und hierin stimmen alle katholischen Theologen überein.

II. Meinungsverschiedenheit herrscht aber unter den Theologen hinsichtlich der besondern Frage nach dem Verhältnisse, in welchem im göttlichen Rathschlusse selbst die Verleihung der ewigen Seligkeit und die mittels der Gnade vollbrachten verdienstlichen Werke des Menschen zu einander stehen. In der Zeit (in ordine executionis) wird die Seligkeit den Erwachsenen verliehen auf Grund dieser Verdienste, wie alle Theologen zugeben. Aber gilt dieses Verhältniß auch im ewigen Heilsplane Gottes (in ordine intentionis)? Das ist die Streitfrage. Nach den Einen ist dieser ewige Heilsplan so aufzufassen, daß Gott diejenigen, welche wirklich selig werden, zuerst auserwählt und zur Seligkeit bestimmt hat ohne irgendwelche Rücksicht auf die dereinstigen guten Werke derselben, und dann ihnen die Gnaden zugedacht hat, von denen er voraussieht, daß sie mit denselben mitwirken und sich die Seligkeit verdienen. Die Uebrigen, welche nicht selig werden, hat nach dieser Ansicht Gott zwar nicht positiv zur Verdammniß vorausbestimmt, aber doch wenigstens übergangen. Nach den Anderen hat Gott, soviel an ihm liegt, zunächst Alle ohne Ausnahme zur Seligkeit berufen und daher auch Allen die nothwendigen Gnaden zugedacht; zur wirklichen Erlangung der Seligkeit hat er aber nur diejenigen prädestinirt, von denen er voraussieht daß sie mit der Gnade, so wie er es fordert, mitwirken werden. Nach den Einen ist also die Prädestination zur Seligkeit als solcher unbedingt oder ante praevisa merita, nach den Anderen bedingt oder post praevisa merita. — Eine unbedingte Prädestination lehren die sogen. Thomisten, zu denen sich noch einige Andere gesellen, welche in der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade von ihnen abweichen, wie Suarez und Bellarmin. Eine bedingte Prädestination nehmen an Molina, Lessius, Vasquez, Becanus, Valentia, Stapleton, Franzelin u. A. Ambrosius Catharinus (s. d. Art.) lehrt mit einigen Anderen ziemlich willkürlich eine doppelte Prädestination: eine unbedingte für einige besonders Begnadigte, wie die allerseligste Jungfrau Maria und den hl. Johannes den Täufer, und eine bedingte, die aber nicht eigentlich Prädestination genannt werden sollte, für alle Uebrigen, welche selig werden. — Die Vertreter der unbedingten Prädestination glauben sich vor Allem auf den heiligen Augustinus berufen zu sollen. Und in der That scheinen manche Aussprüche des Heiligen ihrer Ansicht günstig zu sein. Allein die Vertheidiger der bedingten Prädestination machen dagegen geltend, daß Augustinus, wenn er ein Vorherwissen unserer guten Werke als Grund unserer Vorherbestimmung ausschließt, den Pelagianern gegenüber entweder nur an natürlich gute Werke denkt oder aber von der Vorherbestimmung zur Gnade, nicht von der Vorherbestimmung zur

Seligkeit an sich spricht. Ueberhaupt denken nicht bloß die Väter, sondern auch noch die älteren Scholastiker, wenn sie von der Prädestination reden, entweder an die praedestinatio adaequata zur Seligkeit und Gnade zusammengenommen oder aber an die Prädestination zur Gnade allein, besonders zur ersten Gnade (vgl. S. Thom. In ep. ad Rom. 8, lect. 6). Die Anhänger der bedingten Prädestination suchen ihre Anschauung vornehmlich aus der von Allen als Glaubenswahrheit angenommenen Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens zu beweisen, mit welcher eine unbedingte Prädestination und die von selbst aus ihr sich ergebende unbedingte (wenigstens negative) Reprobation unvereinbar scheint. Dann finden sie dieselbe bedingte Prädestination auch ausgedrückt in allen denjenigen Stellen der heiligen Schrift, in denen unsere Seligkeit bereits im Voraus bestimmt und hinterlegt erscheint als eine „Krone", ein „Preis", ein „Lohn", wonach wir ringen und den wir uns selbst sicherstellen sollen, und den der göttliche Richter selbst als uns von Anbeginn für unsere guten Werke vorbereitet erklärt (Matth. 25, 34 ff. 1 Cor. 9, 24 ff. 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 5, 4. 2 Petr. 1, 10. Offb. 2, 7; 3, 5). Der hl. Franz von Sales trägt kein Bedenken, in einem Briefe an Lessius (26. August 1618) von dieser Lehre der bedingten Prädestination zu sagen, daß sie sich empfehle antiquitate, suavitate ac Scripturarum auctoritate und mehr als die der unbedingten Prädestination im Einklange sei mit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit. Wie immer man aber die Prädestination erklärt, sie bleibt, wie die göttliche Gnadenwahl überhaupt, für uns ein tiefes Geheimniß. In nostrae intelligentiae insufficientia sermo de praedestinatione claudendus est, „ut obstruatur omne os et subditus fiat omnis mundus Deo", cujus judicia non sunt scrutabilia, sed formidoloso silentio veneranda (S. Bonaventura, Sent. l. 1, dist. 41, art. 1, q. 2). — Ueber die Zahl der Prädestinirten ist von Theologen und Asceten viel geschrieben worden. „Einige", bemerkt der hl. Thomas (Summ. theol. 1, q. 23, a. 7), „meinten, daß gerade so viele Menschen gerettet würden, als Engel gefallen sind; Andere, daß so viele selig würden, als Engel treu geblieben sind; Andere, als Engel erschaffen worden sind. Aber", fügt der englische Lehrer hinzu, „die beste Antwort ist, daß wir sagen: Gott allein ist die Zahl seiner Auserwählten bekannt, wie es ja auch heißt in der Collecte pro vivis et defunctis."

Aus dem Gesagten ist klar, daß, wenn auch Gott diejenigen kennt, welche prädestinirt sind, es dem Einzelnen durchaus ungewiß ist, ob er zu den Auserwählten gehört. Ganz gewiß also wäre es verkehrt, mit den Reformatoren zu behaupten, der Christ müsse glauben, daß er prädestinirt sei (vgl. Conc. Trid. Sess. VI, c. 12, can. 15). Es ergibt sich ferner, daß trotz der Bestimmtheit der Zahl der Prädestinirten es keineswegs unsererseits überflüssig ist, gute Werke zu verrichten. „So wird von Gott", sagt der hl. Thomas (Summ. theol. 1, q. 23, a. 8), „der Mensch zur Seligkeit prädestinirt, daß unter die Prädestination auch alles das fällt, was ihm zum Heile behilflich ist, seien es eigene Gebete, oder Gebete Anderer, oder andere gute Werke." In diesem Sinne ist auch jener fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebene Ausspruch zu verstehen: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. Wenngleich wir aber hienieden keine Sicherheit unserer Prädestination haben, so gibt es nach der Lehre der Theologen doch gewisse Zeichen, welche eine große Wahrscheinlichkeit der Prädestination darzuthun und diejenigen, die sie an sich wahrnehmen, mit besonderem Vertrauen zu erfüllen geeignet sind. Dazu gehören namentlich ein beständiges Bestreben, die Reinheit des Herzens zu wahren, Freude am Gebete, Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen in Widerwärtigkeiten, Liebe zu den Armen, Andacht zur allerseligsten Jungfrau, Liebe zur heiligen Kirche u. dgl. [Einig.]

Praedestinatus, oder vollständig: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio, ist die gebräuchlich gewordene Bezeichnung einer anonym überlieferten, zuerst 1643 von J. Sirmond herausgegebenen Streitschrift gegen den Prädestinatianismus. Dieselbe zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch gibt eine Geschichte der Häresien von Simon Magus bis auf die Prädestinatianer; das zweite berichtet über den Inhalt einer Vertheidigungsschrift des Prädestinatianismus, welche fälschlich unter dem Namen des hl. Augustinus in Umlauf gesetzt worden war, und das dritte Buch bringt eine Widerlegung dieser Schrift und vertritt ihr gegenüber den Standpunkt des Semipelagianismus. Nach inneren Anzeichen muß das Werk um die Mitte des 5. Jahrhunderts aus den semipelagianischen Kreisen Südgalliens hervorgegangen sein. Die Eigenthümlichkeit des Ausdruckes wie des Gedankens dürfte, wie schon Sirmond erkannt hat, speciell auf Arnobius den Jüngern (s. d. Art.) als Verfasser hindeuten. Das Werk ist abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. X, Venet. 1774, 363—399; bei Migne, PP. lat. LIII, 587—672; das erste Buch auch bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum I, Berol. 1856, 227—268. (Vgl. Hist. litt. de la France II, Paris 1735, 349—351; Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biography IV, London 1887, 449—451.) [Bardenhewer.]

Präfation (praefatio) heißt 1. in der römischen Meßliturgie das Gebet, welches von den Oblationsgebeten zum Canon überleitet und in der gotischen wie der gallicanischen Liturgie immolatio und contestatio, in der mozarabischen inlatio, illatio genannt wird. Der kirchlichen Sprache gehörte die Bezeichnung Präfation bereits zur Zeit des hl. Cyprian (gest. 258) an, welcher deren Bedeutung kurz angibt: Sacerdos ante orationem (d. i. vor dem Canon der Messe) praefatione prae-

missa parat fratrum mentes (De orat. Dom. 31). Die Liturgiker des Mittelalters bezeichnen dieses Gebet als praefatio actionis (d. i. des Canons), praeparatio, praelocutio totius orationis secuturae (Wal. Strabo, De rerum eccl. exordiis 22 [Migne, PP. lat. CXIV, 948]; Sicardus, Mitrale 3, 6 [ib. CCXIII, 122]; G. Durandus, Rationale div. Off. 4, 33, 3). Die Eingangsformel mit den kurzen Mahnungen Sursum corda, Gratias agamus etc. und dem beistimmenden Zuruf des Volkes findet sich gleichmäßig in den alten Liturgien des Abend- und Morgenlandes; der Ursprung dieses Gebetes reicht demnach in die apostolische Zeit hinauf. Ueber die Präfationen der Meßliturgie vgl. d. Art. Messe (n. 11), ob. VIII, 1326 f. — 2. In den liturgischen Büchern werden Präfationen weiterhin solche Gebete genannt, welche in der Eingangsformel und in der Fassung des Lobpreises der göttlichen Heilsgeheimnisse jenem Gebete in der Messe ähnlich sind und zumeist auch in der gleichen Haltung und Singweise wie jenes gesprochen werden. Sie sind durchweg weiter entwickelt als die Meßpräfationen, endigen aber, Eine ausgenommen, nicht mit dem Trisagium (Sanctus), sondern mit dem regelmäßigen Gebetsschluß. Auf das Missale entfallen deren zwei: die einzige mit dem Sanctus schließende Präfation zur Palmensegnung und die, welche das Exsultet bei der Weihe der Osterkerze (s. d. Art. Ostervigilie, ob. IX, 1136 ff.) weiterführt. Auch die übrigen gehören, wie diese, feierlichen Weiheriten, und zwar bischöflichen Functionen an. Sie sind im römischen Pontificale vorgezeichnet zur Diaconats- und Priesterweihe sowie zur Consecration eines Bischofs, zur Einsegnung eines Abtes, einer Abtissin und gottgeweihter Jungfrauen, bei der Kirchen- und der Altarweihe und der Reconciliation einer Kirche, zur Segnung eines Kirchhofes, eines neuen Kreuzes und der Reliquienbehälter, am Gründonnerstag zur Weihe des Chrisams und bei der Reconciliation der Pönitenten. [K. Schrod.]

Präfectur, apostolische (Praefectura apostolica) ist der Titel eines Missionsbezirkes (s. d. Art. Kirchengebiet VII, 526), dessen oberste Leitung einem apostolischen Präfecten (Praefectus apostolicus) anvertraut ist. Sobald eine neue Missionsunternehmung, die von Anfang an in der Regel nur von einem Missionsobern (Superior missionis) geleitet wird, eine festere Stellung gewonnen, oft aber auch schon beim Beginn des Missionswerkes, wird die einfache Mission zu einer apostolischen Präfectur und im weitern Verlaufe zu einem apostolischen Vicariat (s. d. Art.) erhoben. Solcher Präfecturen, deren Zahl stets schwankend ist, weil sie gewöhnlich bald in apostolische Vicariate verwandelt werden, zählt La Gerarchia cattolica (Roma 1895, 55 sq.) gegenwärtig 39 auf, und zwar a) in Europa 4: Schleswig-Holstein, Meißen-Lausitz, Rätien, Misolce-Calanca; in Asien 8: Bagdad, Mardin, Mossul, Kafiristan-Kaschmir, Assam, Labuan und Nord-Borneo, Kuangtong, Kuangsi; in Afrika 19: Oberägypten, Tripolis, Marocco, Senegal, Niger, Kamerun, Goldküste, Togo, Dahome, Annobom, Corisco und Fernando Po, Nieder-Congo, Central-Capland, Oranjefluß, Transvaal, Cimbabesien, Zambese, S. Maria, Majotte und Nossibé, Süd-Sansibar, die Erythräische Colonie; in Amerika 5: Lorenzstrom-Golf, St. Pierre und Miquelon, Placentia-Bay, Cayenne, Süd-Patagonien; in Oceanien 3: New Norcia (Australien), Ost- und West-Carolinen-Inseln. — Als Präfect, d. i. als außerordentlicher Stellvertreter des Ordinarius der Missionsdistricte, des Papstes, wird von der Propaganda ein einfacher Priester ernannt, der aber, wie auch der einfache Superior einer Mission, eine eigentliche kirchliche Jurisdiction hat und für solche Gegenden, welche weit von einem Bischof entfernt sind, sich gewisser Vorrechte und Vollmachten für die geistlichen Bedürfnisse der ihm untergebenen Gemeinden erfreut, so daß er für sie ebenso gut sorgen (z. B. sogar firmen) wie ein Bischof, und auch die pro foro interno ertheilten Vollmachten den ihm unterstellten Missionaren mittheilen kann. Im Allgemeinen ist ein Präfect ganz selbständig und einem apostolischen Vicar oder Bischof gleichgestellt; doch gibt es auch Präfecten bloß aushelfender Art, wie die beiden in dem schweizerischen Bisthum Chur (Rätien und Misolce-Calanca), sowie die Ordenspräfecturen in Syrien und Kleinasien. Dort besteht nämlich je eine Präfectur der Carmeliter (Bagdad), der Kapuziner (Mardin) und der Dominicaner (Mossul). Alle diese werden zwar von den Missiones cathol. (Romae 1895, 156—161) wie von La Gerarchia cattolica als selbständige Präfecturen aufgezählt, stehen aber unter den betreffenden Bischöfen, wie die Ordenspräfecturen in Constantinopel unter dem Patriarchalvicar daselbst. Es sind dieß die drei Präfecturen der Kapuziner, die Praefectura Orientis der Franciscaner-Conventualen und eine der Franciscaner-Reformaten; endlich eine der Dominicaner und eine der Lazaristen (Missiones cathol. 120 sqq.). Die Oberen dieser zuletzt genannten Präfecturen sind eigentlich nur Superioren der daselbst weilenden Ordensmissionare, auf welche sie eine selbständige, sogar eine beaufsichtigende Einwirkung haben; im Uebrigen aber sind sie, abgesehen von einigen Exemtionen, ganz dem Patriarchalvicar unterstellt, weßhalb sie officiell nicht unter den anderen apostolischen Präfecten aufgeführt werden. Eine andere Stellung hatte der Guardian der Väter des heiligen Grabes in Palästina. Dieser Franciscaner-Obere wurde, wie jeder Guardian, vom Orden gewählt; dagegen wurde die Wahl der Propaganda mit der Bitte um Bestätigung angezeigt, und der Gewählte erhielt dann Literae patentes Praefecti Missionum a Custodia Terrae Sanctae dependentium (vgl. Bullar. Propag. III, 218 sqq.). Er war also zugleich eigent-

licher apostolischer Präfect, eine Auctorität, welche Pius IX. dem Custos des heiligen Landes entzog, als er 1848 das Patriarchat Jerusalem wiederhergestellte (Miss. cath. 161). [Neher.]

Präjudiz (praejudicium) heißt in der Rechtssprache 1. ein in einer Rechtssache früher ergangenes Urtheil, insofern ihm die Wirkung zugelegt wird, der in ihm ausgesprochenen Rechtsansicht für künftige ähnliche Fälle die Kraft einer Gewohnheit zu verleihen. Das früher ergangene Urtheil dient dann in gewissem Sinne den nachfolgenden als Muster (exemplum). Sache und Name kommen schon im alten römischen Rechte vor, z. B. Cicero, Pro Murena c. 28; Quinctil. Instit. 5, 2; anderswo wird im selben Sinne judicatum (Cic. De invent. 2, 22. 54), res judicata (Cic. Top. 5; vgl. l. 38, Dig. 1, 3) gebraucht. Im neuern römischen Rechte spricht sich Kaiser Justinian gegen die Präjudicien aus, cum non exemplis sed legibus judicandum sit (l. 13, Cod. 7, 45). Das Kirchenrecht begreift die Präjudicien unter die Curialpraxis ein. (Vgl. Permaneder, Kirchenrecht, 3. Aufl., Landshut 1856, 468.) — 2. Präjudicien werden auch gewisse Rechtsnachtheile genannt, welche einer Gerichtspartei dadurch erwachsen, daß sie einer gesetzlichen Vorschrift oder einem richterlichen Gebot nicht Folge leistet, z. B. das Präjudiz des ewigen Stillschweigens (vgl. d. Art. Prozeßverfahren, canonisches). [Sartorius.]

Prälatur heißt in der kirchlichen Sprache zunächst die Würde eines Prälaten, dann auch bei Stiften und Conventen der von dem Prälaten bewohnte Theil des Gebäudes.

1. Prälat (praelatus) ist im etymologischen Sinne des Wortes jede Person, welcher irgend ein Vorrang vor anderen Personen zukommt, welche anderen vorgeht oder vorsteht. In diesem weitesten Sinne wird sogar in den Decretalen (c. 3, X 1, 31) der Pfarrer (plebanus) einmal unter die Prälaten subsumirt und sein Amt praelationis officium (c. 4, X 3, 6) genannt. Im engern kirchenrechtlichen Sinne jedoch versteht man darunter zunächst einen Kirchenobern (Inhaber eines höhern Kirchenamtes), welchem kraft seines Amtes (ipso jure) eine diesem wesentlich inhärirende Jurisdictionsgewalt über gewisse Untergebene und ein hieraus von selbst sich ergebender Ehrenvorrang zusteht; dann auch jene kirchlichen Personen, welche auf Grund eines im Laufe der Zeit stehend gewordenen Amtes eine ordentliche Jurisdictionsgewalt (jurisdictio ordinaria; correcter würde man dieselbe vielleicht bezeichnen als jurisdictio quasi ordinaria oder a jure vel ab homine mandata) über Andere ausüben und des damit verbundenen Vorranges sich erfreuen, oder denen dieser Vorrang als Ehrenauszeichnung vom zuständigen Kirchenobern verliehen worden ist (praelatura primigenia, secundaria, honoris). Der Entstehungsgrund der Prälatur, gleichsam die Wurzel derselben, ist die Regierungsgewalt über Andere, woraus sich der Vorrang vor denselben von selbst ergibt. Dem praeesse entspricht das praeeminere. Der Canonist Fagnani (Jus canon. sive Commentaria in Decretales I, l. 3, cap. „Ad haec“ de praeb., n. 20) charakterisirt daher treffend die Prälatur im Allgemeinen als administratio perpetua rerum ecclesiasticarum cum praeeminentia in gradu. Die Jurisdictionsgewalt über Andere ist nun entweder mit dem betreffenden Amte ipso jure verbunden und von dessen Wesen untrennbar, oder aber dieselbe oder ein Theil derselben ist von den ursprünglichen Trägern der kirchlichen Regierungsgewalt mit einem im Laufe der Zeit entstandenen Amte ständig, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, derart verbunden worden, daß diese kirchlichen Beamten eine zwar stellvertretende, aber doch dauernde Jurisdiction auszuüben befugt sind. Mit Rücksicht auf diese Entstehung der Prälatur unterscheidet Bangen (Die römische Curie, Münster 1854, 46 ff., bes. 48) mit Recht eine ursprüngliche und eine nachgebildete. Inhaber der erstern sind nur die von Christus berufenen Träger der Primatial- und Episcopalgewalt, der Papst und die Bischöfe, welche deßhalb auch praelati primigenii genannt werden. Alle übrigen Prälaten, mögen sie nun ein mit dem Vorrang der Prälatur geschmücktes Kirchenamt ausüben, oder Titel und Vorrechte eines Prälaten als Ehrenauszeichnung erhalten haben, heißen praelati secundarii. Solche sind: 1) die Regular-Aebte und -Pröpste der Orden mit stabilitas loci, zu deren Bezeichnung in neuerer Zeit der Name Prälat ohne Beisatz im gewöhnlichen Leben fast ausschließlich gebraucht wird; die Ordensgenerale der Mendicantenorden führen diesen Titel jedoch nicht wegen des Gelübdes der absoluten Armut. 2) Die alten Archidiacone, dann die Pröpste, Decane und Erzpriester der Dom- und Collegiatstifte, soweit dieselben eine ordentliche Jurisdiction ausübten oder noch ausüben. 3) Insbesondere die Prälaten der römischen Curie, mögen sie nun ein mit gewissen jurisdictionellen Befugnissen verbundenes oder ein bloßes Ehrenamt bekleiden. — Die Verleihung sowohl der eigentlichen wie der Ehrenprälatur ist an sich ein ausschließliches Recht des Papstes, weil dieselbe ihrem Wesen nach nur ein Annex eines höhern Kirchenamtes ist. Diese Verleihung kann jedoch eine ausdrückliche oder eine stillschweigende sein, welch letztere bei den historisch gewordenen Prälaturen mit Recht präsumirt wird (vgl. Bangen 48. 49).

2. Die Prälatur, wie sie gegenwärtig an der römischen Curie besteht, erhob sich im Laufe der Zeit allmälig zu der heutigen Bedeutung. Der Sache nach war sie gerade in Rom, wenn auch unter anderen Benennungen, schon in den ersten Jahrhunderten vorhanden. Den geschichtlichen Nachweis hierfür liefert eingehend Phillips (Kirchenrecht VI, 297 bis 555) und, dessen Ausführungen theils zusammenfassend theils erweiternd, Hinschius (Kirchenrecht I, 375—387). Im Decretalenrecht wird der Ausdruck praelatus zunächst und vorherr-

schend gebraucht zur Bezeichnung der Bischöfe und der Aebte, wie aus dem Inhalt der Titel De excessibus praelatorum et subditorum (X, 5, 31, in VI 5, 6 und Clem. 5, 6), dann De his, quae fiunt a praelato sine consensu capituli (X 3, 10) und De supplenda negligentia Praelatorum (X 1, 10, in VI 1, 8 und Clem. 1, 5) und verschiedenen anderen Stellen (c. 41, X 1, 6: Statuimus, ut ultra tres menses cathedralis ecclesia vel regularis praelato non vacet, und c. 44 ib.) zur Genüge erhellt. Jedoch werden schon in einem Beschluß des Concils von Reims vom Jahre 1148 (enthalten in c. 2, X 2, 1) neben den episcopi, abbates, archiepiscopi auch alii ecclesiarum praelati erwähnt. Ebenso ergibt sich aus der Decretale Innocenz' III. Per tuas nobis (c. 7, X 1, 33) vom Jahre 1206 an den Bischof von Florenz, daß selbst Subdiacone (hier Ecclesiae Romanae) in einer fremden Diöcese eine Prälatur (praelationem assequuntur) erwerben könnten, dadurch aber etwa unter dem Vorwande, sie seien vom Papste geweiht, der Pflicht des Gehorsams gegen den zuständigen Diöcesanbischof sich nicht entziehen dürften. Nicht minder steht urkundlich fest, daß zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts auch in Deutschland (1186 und 1204) die Inhaber gewisser Kirchenämter an Domstiften (wie Propst und Dechant in Münster und Speier, in Münster sogar der Cantor und Custos) den übrigen Canonikern als Prälaten gegenübergestellt werden (vgl. Hinschius I, 387). Die Prälatur an der römischen Curie als Mittelglied zwischen dem Cardinalscollegium und dem Subalternpersonal tritt erst dann als eine eigene Kategorie von Beamten markanter und unter diesem Namen hervor, als die Entwicklung des Cardinalscollegiums infolge der Papstwahl-Decrete Nicolaus' II. (1059) und Alexanders III. (auf dem dritten Laterauconcil 1179) zu einem gewissen Abschluß gediehen war, und dasselbe von da an als oberstes Regierungscollegium für die Gesammtkirche deren Oberhaupte zur Seite stand (vgl. d. Art. Cardinal). Seit dem 14. Jahrhundert werden daher als Cleriker, welche den Papst umgeben und insbesondere bei gottesdienstlichen Handlungen ihm zur Seite stehen, neben und in unmittelbarer Verbindung mit den Cardinälen erwähnt die praelati, praelati curiae, praelati domus (die Belegstellen aus dem Ordo Romanus s. bei Hinschius I, 386, Anm. 9. 10. 11, z. B. Ordo Rom. XIV, c. 92: . . . sedens in faldistorio recipit ad reverentiam cardinales et praelatos nondum paratos, licet quandoque parati [mit den kirchlichen Gewändern bekleidet] ad reverentiam veniant).

3. Die römische Prälatur, wie sie zur Zeit besteht, ist eine Vor- und Pflanzschule für das Cardinalat. Die wichtigsten Geschäfte gehen durch die Hände dieser Beamten, welche sie entweder im ständigen oder speciellen Auftrage des Papstes, sei es allein oder zu Collegialbehörden vereinigt, sei es selbständig oder die Cardinäle (besonders in den Congregationen; s. d. Art. III, 932 ff.) unterstützend, zum Wohle der Kirche besorgen. Die Päpste haben daher mit Recht der Regelung der Verhältnisse dieser Beamtenklasse wiederholt ihre Aufmerksamkeit zugewendet, wie die Constitutionen Pauls III. Cum sicut, Julius' III. Romanorum, Pauls V. In maximis, Gregors XV. Circumspectu und Alexanders VII. In sublimi und Inter ceteras beweisen. Wer die von der letzterwähnten Constitution vom 16. Juni 1659 festgesetzten Bedingungen der Zulassung zur Prälatur der Curie (s. dieselben bei Bangen 52; bei Hinschius I, 388) erfüllt, hat einen Rechtsanspruch auf die Verleihung derselben (daher prelatura di giustizia); wer aber, abgesehen von einem oder dem andern dieser Erfordernisse, vom Papste zugelassen wird, hat eine prelatura di grazia. Solche praelaturae gratiae sind insbesondere die hervorragenden Bischöfen oder verdienstvollen Geistlichen außer Rom zuerkannten Würden eines solio Pontificio assistirenden Bischofs, eines Hausprälaten, eines referendarii utriusque signaturae oder auch eines Protonotars, eines Ehrenkämmerers oder Kaplans Sr. Heiligkeit. Um den Eintritt in die Prälatur, welcher dem alleinstehenden Cleriker durch die ziemlich weit gehenden Anforderungen der erwähnten Constitutionen (so hinsichtlich des Vermögens und eines fünfjährigen Rechtsstudiums nebst zweijähriger Praxis bei einem geistlichen Gerichte) sehr erschwert wurde, etwas zu erleichtern, wurde als Pflanzschule für dieselbe von Papst Clemens XI. die Accademia ecclesiastica gegründet, eine Anstalt, welche sich der liebenden Vorsorge vieler Päpste, wie Pius' VI., Leo's XII. und insbesondere Pius' IX. erfreute (s. d. Art. Collegien III, 623). Letzterer Papst beschränkte auch in etwas die Privilegien protonotariorum ad instar durch die Constitution Apost. Sedis Officium vom 29. August 1872. Eine Aufzählung der Prälaten der Curie, sowohl der Prälaten-Collegien wie der einzelnen Prälatenwürden, findet man in den citirten Werken von Bangen 54 ff., Phillips VI, 297 ff. und Hinschius I, 388—391. Die verschiedenen Klassen der römischen Prälaten sammt den Namen der zeitigen Inhaber der Würden gibt die jährliche Ausgabe der Gerarchia cattolica im zweiten Theile als Famiglia della Santità di Nostro Signore. (Vgl. die Commentare der Canonisten zu den Decretalen, z. B. Fagnani, Jus can. sive Comment. in Decret. P. 1, l. 3 cap. „Ad haec“ de praebendis, n. 20; Reiffenstuel, Jus can. l. 3, tit. 5, § 2, num. 33, dann insbesondere die Monographien von Barbosa, De canonicis et dignit., Lugd. 1640, c. 4. 5; Mosconi, De majest. militiae ecclesiasticae, Venet. 1602; Tamburini, De jure abbatum et aliorum praelatorum tam regularium quam saecularium episcopis inferiorum, Lugd. 1640, 3 voll.; Da Ponte, Specchio del vescovo e del pre-

lato, Roma 1691; Ferraris, Bibliotheca, s. v. Regularis praelatus. Aus neuerer Zeit s. insbesondere Moroni, Diz. LV, 141 sgg., sowie die Lehrbücher des Kirchenrechts, welche bei Darstellung der römischen Curie knapp über die Prälatur handeln, z. B. Vering, Lehrb., 3. Aufl., Freib. 1893, 543 f. Ueber einzelne Details, Rechte und Pflichten der römischen Prälaten vgl. die von Bangen in der Vorrede [S. VII] allegirten und kurz charakterisirten Werke über die Curie.) [Dienborfer.]

Praelatus nullius (sc. dioeceseos) nennt man einen Klosterabt oder Stiftspropst, welcher die volle bischöfliche Jurisdiction über Clerus und Volk eines Territoriums ausübt, das von einer dem Bischofe untergebenen Diöcese gänzlich abgetrennt ist. Dieses Gebiet erscheint demnach als eigene Diöcese, deren Ordinarius der erwähnte Klosterobere ist. Die Exemtion der praelati nullius von der bischöflichen Gewalt ist eine vollkommene (plenaria) und kann entweder schon mit der Gründung des Klosters verbunden gewesen sein oder auf einem päpstlichen Privilegium beruhen oder endlich durch unvordenkliche Verjährung bewiesen werden. Ueber die Rechte und Pflichten dieser exemten Prälaten handelt das Concil von Trient Sess. XXIII, c. 10. 18 De ref. und Sess. XXIV, c. 2 De ref. Die Entscheidungen der Congreg. Conc. zu diesen Decreten s. in der Ausgabe von Richter und Schulte 197 ff. 211 ff. und 328 ff. Die einzelnen Prälaturen nullius führt die Gerarchia cattol. auf (1895, 52. 362 sgg.). (Vgl. Jos. de Prosperis, De territorio separato, Romae 1712; Bened. XIV., De Synod. dioeces. 2, 11; Phillips, Kirchenrecht VII, Abth. 2, 903 ff.; Hinschius, Kirchenrecht II, 343 ff.) [Dienborfer.]

Prämonstratenserorden („weißer Orden") ist ein Orden regulirter Chorherren (s. d. Art.) und führt den Namen nach der ersten Niederlassung Prémontré (Praemonstratum) bei Laon; nach dem Stifter, dem hl. Norbert (s. d. Art.), heißt er auch vielfach Norbertinerorden. Derselbe wählte die Regel des hl. Augustinus, welcher ihm, wie sein Lebensbeschreiber erzählt, erschienen war. Am Weihnachtsfeste 1121 verpflichteten sich seine Schüler, unter ihnen 40 Cleriker, einzeln auf diese Regel. Honorius II. ertheilte am 16. Februar 1126 der neuen Genossenschaft die Bestätigung, und diese ward von späteren Päpsten wiederholt. Die Mitglieder des Ordens sollten das thätige Leben mit dem beschaulichen, die pfarrliche Seelsorge mit den Obliegenheiten der Mönche verbinden. Drei Dinge legte der hl. Norbert seinen Schülern besonders an's Herz: circa altare et divina mysteria munditiam, excessuum et negligentiarum in capitulo et ubique emendationem, pauperum curam et hospitalitatem. Die Kleidung war weiß und von Wolle, weil auch die Zeugen der Auferstehung, die Engel, nach der heiligen Schrift in weißen Kleidern erschienen, nach dem Gebot und der Uebung der Kirche aber die Büßenden wollene Kleider tragen; in der Kirche sollten leinene Kleider getragen werden, weil man auch im Alten Bunde im Allerheiligsten solche zu gebrauchen pflegte. Hinsichtlich der Speisen verordnete Norbert Enthaltung von Fleisch; nur den Kranken sollte solches gestattet sein. Papst Nicolaus IV. dehnte die letztere Erlaubniß auch auf die Zeit der Reise aus, und Pius II. beschränkte auf Antrag des Generalcapitels 1460 das Verbot auf die Freitage und Samstage jeder Woche sowie auf die Advents- und Fastenzeit. Die Mitglieder zerfielen in Priester (canonici, clerici), welche der Predigt und dem Studium obzuliegen hatten, und Laienbrüder (conversi) zur Besorgung der Haus- und Feldarbeit in den Häusern und auf den Höfen (grangiae). Norberts Schüler, Anselm von Havelberg (s. d. Art.), vergleicht dieses Zusammenwirken zweier Elemente in Einem Orden mit dem gemeinsamen Hinaufgehen des Petrus und des Johannes in den Tempel, wovon sich der Segen in der Heilung des Lahmen kundgegeben habe; er schließt mit den Worten: „Wahrlich, wo das priesterliche Ansehen (Petrus) und die Heiligkeit des Mönchslebens (Johannes), sei es in Einer Congregation, sei es in Einer Person, vereinigt sind, da wird ein solches Zusammengehen ohne Zweifel zum Ruhme und zur Ehre Gottes gereichen" (De ordine canonicorum, bei Pez, Anecdota IV, 2, 109). Den Institutiones Praemonstratensium sind auch die Bestimmungen der Dominicanerregel über die Disciplin und das religiöse Leben vielfach wörtlich entnommen (vgl. Denifle, im Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalters I [1885], 173 ff.). Als Norbert Erzbischof von Magdeburg wurde, trat 1129 sein erster Gefährte Hugo als Abt von Prémontré an seine Stelle und stand bis 1161 dem Orden vor. Prémontré sollte nach der Anordnung des Gründers das Hauptstift, der dortige Abt Generalabt des Ordens sein; hier sollten sich jährlich am Feste des hl. Dionysius (9. October) die Vorsteher der einzelnen Canonien zur Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten versammeln. Begünstigt von Innocenz II., dem Norbert bei dem Schisma Anaclets II. (s. d. Art.) wichtige Dienste geleistet hatte, und von Kaiser Lothar, erfreute sich der Orden bald großer Beliebtheit und Verbreitung. Die päpstliche Bestätigungsbulle vom 16. Februar 1126 erwähnt bereits 9 Niederlassungen, darunter zu Laon, Viviers, Floreffe, Antwerpen, Kappenberg. Das letztgenannte, in Westfalen gelegene Kloster erhielt noch eine eigene Bestätigungsbulle vom 27. Februar. Gestiftet war es nebst Varler bei Coesfeld in Westfalen und Ilmstadt in der Wetterau durch die Grafen Gottfried und Otto von Kappenberg, welche beide selbst Prämonstratenser wurden; Gottfried starb am 13. Januar 1127 und wird als Seliger verehrt (Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 514—530; Strunck, Westphalia sancta I, ed. Giefers, Paderb. 1854, 103—114; Hüsing, Der sel. Gottfried, Graf von Kappenberg, Münster 1883); Otto wurde dritter

Propst zu Kappenberg. König Stephan II. von Ungarn gründete 1130 ein Prämonstratenserstift zu Großwardein; 1147 entstand ein solches zu Lissabon, 1133 zu Lodi in Italien, 1149 zu Barolo (Diöcese Trani). In Palästina erhielt der Orden bald 3 Niederlassungen: St. Habakuk, gegründet 1136 (bestand nur 50 Jahre), St. Samuel 1141 (bis 1291) und Bethlehem 1145. Wichtig für die Ausbreitung des Ordens war die durch Norbert am 29. October 1129 erfolgte Ueberweisung des Marienstiftes zu Magdeburg an seinen Orden, wozu Honorius II. in demselben Jahre seine Bestätigung gab. Durch die von hier aus theils unmittelbar theils mittelbar gegründeten Stifte sind die Prämonstratenser die Missionare des Wendenlandes geworden (vgl. Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin 1865). Der Propst dieses Stiftes, welcher nach der Bestimmung Norberts, bestätigt durch Innocenz II. im J. 1131, nur unter dem Erzbischof stehen sollte, nahm neben dem Abt von Prémontré die hervorragendste Stellung ein, da die sächsischen Stifte ihm untergeben waren. Dieselben brauchten später nur alle drei Jahre einen gemeinsamen Vertreter zum Generalcapitel zu schicken. (Vgl. Hertel, Urkundenbuch des Klosters U. L. Fr. zu Magdeburg, Halle 1878 [Geschichtsquellen der Prov. Sachsen u. s. w. X].) Die Domcapitel zu Brandenburg (seit 1138), Havelberg (seit 1144) und Ratzeburg (seit 1157) waren Prämonstratenserstifte, und Mitglieder des Ordens vielfach Bischöfe daselbst. Noch waren, so erzählt ein Schriftsteller (Hermanni Laudunensis De miraculis S. Mariae Laudunensis, in Mon. Germ. l. c. XII, 658), keine 30 Jahre seit der Gründung des Ordens verflossen, da fanden sich beim Generalcapitel die Vorsteher von fast 100 Klöstern ein; von St. Martin zu Laon waren bis dahin 12 Gründungen ausgegangen. Gregor IX. führte den Orden in Livland ein und verlieh ihm viele Privilegien, unter anderen Abgabenfreiheit und das Recht, die Pfarrstellen, deren Patronat ihm zustand, mit Ordensmitgliedern zu besetzen (vgl. Potthast, Regesta n. 7886. 10 521). Unter Clemens VI. besaß der Orden außer 7 Erzbisthümern und 9 Bisthümern 1332 Niederlassungen (AA. SS. Boll. Jun. I, 815). Schon frühe hatte sich jedoch eine etwas laxere Richtung bemerkbar gemacht, weßhalb Alexander III. 1170 die Wahl des Abtes Johann von Beaulieu (Diöcese Troyes) zum Abt von Prémontré nicht bestätigte. Gregor IX. setzte 1232 ad reformationem ejusdem ordinis et observantiam regularem fest, daß die Visitatoren jährlich gewechselt werden sollten, da durch deren Nachlässigkeit sich Unordnungen eingeschlichen hätten, und gab eine Reihe von Vorschriften gegen die zu kostbare Kleidung der Aebte und Canoniker, sowie für eine größere Einfachheit (Bullar. Roman. ed. Taur. III, 466 sqq.). Die deutschen Stifte wurden in der Mitte des 15. Jahrhunderts durch Joh. Busch (s. d. Art.) reformirt, die englischen zu Ende des Jahrhunderts durch den Primas Morton; die in Frankreich und Lothringen fanden einen Reformator an Servais Lairuelz (gest. 1631). Durch die sogen. Reformation wurde der Orden schwer geschädigt, indem besonders der Osten und Norden Deutschlands zum Protestantismus überging. Von den über ganz Europa und selbst nach Syrien und Palästina verbreiteten 534 Bisthümern, Herrenstiften und Collegien des Ordens, welche Arsenius Fasseau 1727 in seiner Arbor genealogica Ordinis Praemonstratensis ab ejus origine sub anno 1120 usque ad annum 1727 (sculpta in Augsburg per Jos. et Joan. Klauber) aufzählt, waren damals nur noch 198 übrig. Dieselbe Zahl gibt Dionysius Albrecht, Canoniker zu Hohenburg bei Oberehnheim im Elsaß, im J. 1742 in seinem Manuale Canonicorum Praemonstratensium (typis Melchioris Pauschinger in Strassburg), während Georg Lienhart, Abt von Roggenburg bei Ulm, 1764 in den Ephemerides hagiologicae Ordinis Praemonstratensis (Augsburg, Matthäus Rieger) 245 Stifte aufführt. Neue Verluste erlitt der Orden in demselben Jahrhundert durch Joseph II., die Revolution und die Säcularisation, sowie im laufenden Jahrhundert durch die Vorgänge in Spanien und Polen, so daß von dem alten Bestande nur einige Stifte in Oesterreich, Ungarn und Polen übrig geblieben sind. Seit dem Jahre 1834 entstanden auch wieder einige Stifte in Belgien und Frankreich. Indeß waren nach dem Tode des letzten Abtes von Prémontré, Johann L'Ecuy, die einzelnen Häuser ohne Zusammenhang. Im Geiste der Regel traten daher 1854 zunächst die Stifte in Oesterreich und Ungarn zu einer Congregation zusammen. Auf einem Capitel derselben, bei welchem sich auch die Prälaten zweier belgischen Stifte eingefunden hatten, wurde am 17. März 1869 der Abt Hieronymus v. Zeidler von Strahov zum Generalabt gewählt; derselbe starb jedoch schon am 1. März 1870 zu Rom auf dem Concil. Erst am 2. October 1883 wurde in der Person des Abtes Sigismund Stary von Strahov ein neuer Generalabt gewählt und von Leo XIII. am 9. November bestätigt. Unter ihm stehen die Circarien (Provinzen) Oesterreich mit den Abteien Geras, Neu-Reisch, Schlägl, Selau, Strahov, Tepl, Wilten (289 Priester Anfang 1894), Ungarn mit den Propsteien Csorna und Jászó (104), Brabant mit den Abteien Averbode, Grimbergen, Park, Postel, Tongerloo in Belgien, Berne in Holland, Mondaye und den Prioraten St. Joseph de Balarin und Nantes in Frankreich (229). Dieselben leiten 182 Pfarreien und 7 Gymnasien; die Provinz Brabant hat auch Missionsstationen in England und Nordamerika. Nicht unter dem Generalabt steht die Congregatio Gallica, gegründet 1858 durch Edmund Boulbon (gest. 1883), zu welcher außer der Abtei Frigolet je 2 Priorate in

Frankreich und England sowie 3 Missionsstationen gehören; sie hat 36 Priester. Der ganze Orden zählt nach Catal. 1894 männliche Mitglieder 878.

Der hl. Norbert dehnte seine Stiftung auch auf das weibliche Geschlecht aus, und von dieser Seite war bald der Zudrang so stark, daß noch zu seinen Lebzeiten über 10 000 Frauen und Jungfrauen eingetreten sein sollen, unter diesen viele aus den höchsten Ständen. Die erste war Frau Ricwera von Clastre, geb. von Vermandois, welche 1121 aus Norberts Hand den Schleier erhielt und 1136 zu Prémontré starb. Weiter werden genannt Anastasia, Herzogin von Pommern, Hedwig, Gräfin von Cleve, und ihre Tochter Gertrud, die hl. Oda, welche sich die Nase abschnitt, um so der ihr widerstrebenden Ehe zu entgehen. Die Regel für diesen zweiten Orden war überaus streng, die strengste Clausur war vorgeschrieben. Anfangs wohnten Canoniker und Chorfrauen in einem Stifte gemeinsam, durch eine Mauer geschieden. Aber schon das Generalcapitel vom Jahre 1137 untersagte diese Doppelstifte, was Innocenz III. 1198 bestätigte (Potthast n. 168). Die Zahl der Frauenstifte soll unter Clemens VI. an 400 betragen haben; doch weiß Fasseau nur 164 aufzuzählen, von denen zu seiner Zeit noch 40 bestanden. Zur Zeit gibt es 3 Abteien und 4 Priorate in Galizien, Frankreich, Belgien, Holland, Spanien und der Schweiz; 2 Stifte in Russisch-Polen dürfen keine Novizinnen mehr aufnehmen. Die Zahl der Mitglieder des zweiten Ordens beträgt insgesammt 204, wozu 29 Laienschwestern und 9 sorores donatae gehören; die letzteren haben keine Clausur zu beobachten.

Der hl. Norbert ist auch der erste gewesen, welcher einen sog. dritten Orden gegründet hat. Als Graf Theobald von der Champagne Prämonstratenser werden wollte, wies ihn Norbert zwar zurück, doch sollte er ein Genosse des Ordens sein und zum Zeichen dessen unter der weltlichen Kleidung ein weißes Scapulier tragen. Die Ordensschriftsteller bezeichnen ihn als erstes Mitglied des dritten Ordens, der ebenfalls schnelle Verbreitung fand, jedoch im folgenden Jahrhundert gegen die ähnlichen Stiftungen der hll. Franciscus und Dominicus zurücktrat. Im 18. Jahrhundert bemühten sich die bayrischen Aebte, besonders Joseph Silbermann vom Stifte ad S. Salvatorem (zwischen Griesbach und Ortenburg), um die Neubelebung, zu welchem Zwecke u. a. 1751 zu Passau erschien Idea et Summa antiqui sacri tertii Ordinis divi Norberti. Benedict XIV. bestätigte diesen Orden unter dem 22. Mai 1752 und ertheilte ihm reiche Privilegien. Im laufenden Jahrhundert haben sich vornehmlich die Stifte der Circarie Brabant der Verbreitung des dritten Ordens angenommen, und das zweite Generalcapitel zu Tongerloo im J. 1889 hat sich dieserhalb mit mehreren Bitten an den päpstlichen Stuhl gewendet. Die Kenntniß von diesem Orden wie des Prämonstratenserordens überhaupt ist sehr gefördert durch die von der Laienschwester Rosa Mirabal (gest. 1882) im Priorat Bonlieu ausgegangene Erzbruderschaft der Sühnungsmesse, bestätigt durch Leo XIII. im J. 1886. Zu Mesnil-St. Denis in der Diöcese Versailles ist 1889 ein Kloster von Tertiarierinnen gegründet, welches 19 Mitglieder zählt. (Vgl. Le Paige, Bibliotheca Praemonstratensis ordinis, Paris. 1633, 2 part.; Miraeus, Chron. ord. Praemonstr., Colon. 1613; C. L. Hugo, Annales ... Ord. Praem., Nanceii 1734—1736, 2 tom.; Helyot-Badiche, Dict. des ordres relig. III, Paris 1850, 266 ss.; Danner, Catalogus ordinis Praemonstratensis, Innsbruck 1894, wo auch die neuere Literatur angegeben ist. In Betreff der Ordensregel s. d. Art. IX, 1009.) [Wurm.]

Praemunire, s. Hochkirche VI, 49 f.

Praepositus, s. Propst.

Präsanctificatorenmesse, s. Charfreitag III, 80 und Messe VIII, 1316.

Präscription, s. Verjährung.

Präsentation heißt im Kirchenrecht eine Form der canonischen Pfründebesetzung. Dieselbe beschränkt das freie Collationsrecht (s. d. Art.) des Bischofs in der Weise, daß er den Geistlichen, welchem das Kirchenamt verliehen werden soll, nicht selbst auswählen kann, sondern von einem Dritten designiren lassen muß. Dieses Recht des Dritten, das sogen. Präsentationsrecht (jus praesentandi s. praesentationis) erscheint als das erste und vorzüglichste aller im Patronatsrecht (s. d. Art.) enthaltenen Rechte und kann näher definirt werden als die Befugniß des Patrons eines Beneficiums, für dieses bei jedem Besetzungsfalle dem Bischofe eine Person in der Art wirksam vorzuschlagen, daß der Bischof die Einsetzung derselben in die erledigte Stelle nicht versagen kann, wofern der Vorgeschlagene fähig und würdig sowie in canonischer Weise präsentirt ist. Der Präsentationsberechtigte ist bei der Ausübung seines Präsentationsrechtes lediglich an die allgemeinen Bedingungen einer canonischen Provision gebunden, daß er nämlich einen fähigen und würdigen Geistlichen unentgeltlich und in der gesetzlich vorgeschriebenen Frist in Vorschlag bringe (s. d. Art. Provisio canonica). Die Präsentationsfrist erstreckt sich nach canonischem Rechte, wenn das Patronat ein geistliches oder gemischtes (s. d. Art. Patronatsrecht IX, 1626), auf 6, wenn ein weltliches, auf 4 Monate; doch weichen manche deutsche Staatsgesetzgebungen von dieser gemeinrechtlichen Bestimmung ab. In Oesterreich z. B. kann der Patron zu einem Curatbeneficium nur einen Geistlichen aus der Zahl derjenigen präsentiren, welche ihm von dem Ordinariate in dem übermachten Verzeichnisse als qualificirt bezw. als die drei Würdigsten bezeichnet werden; und zwar muß der im Inlande befindliche Patron innerhalb 6 Wochen, der im Auslande sich aufhaltende in 3 Monaten von dem Tage des Empfangs der Competentenliste mit seiner Präsentation einkommen (Schulte, Katholisches Kirchenrecht II, Gießen 1856, 698,

Anm. 4. Genaueres über das Verfahren s. bei Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Gießen 1868, 277, Anm. 3). In Preußen ist die Präsentationsfrist für den Laienpatron wie für den geistlichen ohne Unterschied auf 6 Monate vom Tage der Erledigung des Kirchenamtes, oder wenn der Beneficiat auswärts gestorben, vom Tage der erhaltenen Todesnachricht an erstreckt (Allgem. Preuß. Landr. Th. II, Tit. 11, § 393 f.). In Baden gilt jetzt nach einer Verständigung zwischen der Regierung und der erzbischöflichen Behörde vom Jahre 1861 die canonische Frist (Archiv für katholisches Kirchenrecht VII [1862], 129). — Steht das Präsentationsrecht mehreren Personen als Individuen zu, so können sie sich über einen Turnus einigen, oder jeder für sich einen Geistlichen designiren und dem Bischofe die Auswahl lassen; oder es entscheidet relative Stimmenmehrheit und bei zufälliger Stimmengleichheit etwa wieder der Bischof (c. 3, X 3, 38; c. 2, Clem. 3, 12). Dasselbe Verhältniß bleibt, wenn mehrere Erben sich in dasselbe Patronatsrecht theilen, wobei begreiflich die Erben Eines Stammes auch zusammen nur Eine Stimme haben. Liegt das Präsentationsrecht in den Händen eines Collegiums oder einer juristischen Person, so entscheidet die besondere Verfassung der Corporation und in Ermangelung bestimmter Normen collegiale Abstimmung, wenn nicht ein Turnus oder anderer modus praesentandi beliebt wird (c. 6, X 3, 10). Uebrigens ist der Patron in der Wahl des vorzuschlagenden Subjects unbeschränkt und kann auch seinen nächsten Anverwandten präsentiren (Glosse zu c. 15, X 3, 38), nur nicht sich selbst (c. 26, X eod.), wenigstens nicht in Form Rechtens; allerdings aber könnte er via gratiae die Admission für sich nachsuchen (gratiosam petere admissionem). Auch darf er zur beliebigen Auswahl des Bischofs mehrere zugleich, und wenn der Patron ein Laie ist, innerhalb der Präsentationsfrist und so lange die canonische Einsetzung noch nicht erfolgt ist, auch mehrere nach einander präsentiren; der geistliche Patron hat aber dieses jus variandi nicht (s. d. Genauere im Art. Variationsrecht). Ist die gesetzliche Frist versäumt (c. 27, X 3, 38; c. 2, X 1, 10), oder die Präsentation nicht unentgeltlich geschehen (c. 11. 13. 15. 34, X 5, 3), so geht sie für dießmal dem Patrone verloren und devolvirt an den Collator (s. d. Art. Devolutionsrecht). Dieß tritt auch dann ein, wenn ein geistlicher Patron wissentlich einen Unfähigen vorschlägt (c. 7, § 3; c. 20. 25, X 1, 6), während der Laienpatron auch in diesem Falle, jedoch nur innerhalb des ursprünglichen viermonatlichen Termins, noch nachträglich präsentiren darf (vgl. Lippert in Weiß' Archiv der Kirchenrechtswissenschaft I, Frankf. 1830, 95 ff.). Hat aber der Patron, er sei geistlicher oder weltlicher, unwissentlich einen Unwürdigen oder Unfähigen in Vorschlag gebracht, so wird ihm eine neue Präsentationsfrist von 6 und beziehentlich von 4 Monaten eingeräumt (Arg. c. 26 in VI 1, 6), die jedoch in Deutschland durch staatsrechtliche Bestimmungen mehrfach eingeschränkt ist. — Die Präsentation geschieht gewöhnlich durch ein förmliches Präsentationsschreiben, dessen Form manche Ordinariate den Privatpatronen vorgezeichnet haben. Die Streitigkeiten über das Patronatsrecht gehörten nach dem Decretalenrechte vor die geistlichen Gerichte (c. 3, X 2, 1); allein die neueren Landesgesetze haben sie fast durchwegs den weltlichen Gerichten zugewiesen. Ist das Patronats- und resp. Präsentationsrecht selbst zwischen mehreren angeblichen Patronen streitig, so hat der Besitzer das jus praesentandi, und die hierauf erfolgte canonische Einsetzung des Präsentirten bleibt gültig, wenn der Präsentirende auch nachher im Streite unterliegt. Ist aber der Besitz des Gutes, womit das Patronat verknüpft ist, angefochten, so bleibt, falls der Prozeß innerhalb der gesetzlichen Präsentationsfrist noch nicht entschieden ist, das Präsentationsrecht suspendirt, und der Bischof erhält für diesen Fall das freie Collationsrecht auf die Pfründe (c. 3. 22. 27, X 3, 38). Der Sieger im Streite mag dann zur Wahrung seines Rechtes den vom Kirchenobern Eingesetzten nachträglich bestätigen (c. 12, X eod.); würde er aber auch seinen Consens verweigern, so hätte dieß auf die Stabilität des vom Bischofe einmal definitiv Instituirten keine Folge. In dem Falle hingegen, wo zwischen dem Bischofe und einem angeblich zur Präsentation Berechtigten die Existenz dieses Präsentationsrechtes Gegenstand des Streites ist, kann der Bischof nur einen Administrator der Pfründe bis zur Erledigung des Streites einsetzen, wenn nicht für den Einzelfall mit dem Prozeßgegner eine nicht präjudicirliche Vereinbarung zu Stande kommt. (Vgl. die Literaturangaben b. Art. Patronatsrecht. Ueber das Präsentationsrecht insbesondere s. Gerlach, Das Präsentationsrecht auf Pfarreien, Regensburg 1855; Cl. Schmitz, Natur und Subject der Präsentation, Regensburg 1868. Ueber Einzelfragen vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1. und 2. Registerband s. v.) [Permaneder.]

Präsenz bezeichnet in kirchenrechtlicher Bedeutung 1. die in der Regel jedem ständig bepfründeten Geistlichen durch die Gesetze aller Jahrhunderte fortwährend eingeschärfte ununterbrochene persönliche Anwesenheit am Sitze seines Kirchenamtes (s. d. Art. Residenzpflicht); 2. die persönliche Theilnahme am gemeinsamen öffentlichen Chorgebete, wozu die Canones regelmäßig alle Klosterconventualen beiderlei Geschlechtes sowie die Canoniker und Chorvicare der Dom- und Collegiatstifte verpflichten (s. d. Artt. Brevier II, 1287 und Chor). [Permaneder.]

Präsenzgelder nannte man ehemals an den Cathedral- und Collegiatstifts-Kirchen die täglichen kleinen Geldreichnisse, welche die Canoniker für ihre Präsenz beim Chordienste erhielten. Man hatte nämlich nach der Auflösung des Communlebens der Stiftscleriker, als man die Vermögens-

masse des Capitels in Einzelportionen zerlegte (s. d. Art. Präbende), eigens einen Theil von jenen Gesammteinkünften zu täglichen Vertheilungen (Spenden) bestimmt, die daher distributiones quotidianae oder quotidiana stipendia hießen, im Gegensatze zu den eigentlichen Präbenden, die man fructus grossi oder annui nannte. Der Zweck dieser täglichen Spenden war, die Canoniker zur strengern Beobachtung des Residenzgebotes (s. d. Art. Residenzpflicht) und zur fleißigern Theilnahme am gemeinsamen öffentlichen Chorgebete zu ermuntern (c. un. in VI 3, 3), da bei der Vertheilung nur jene Stiftsherren berücksichtigt wurden, welche am Sitze ihrer Pfründe und hiernach entweder wirklich im Chor präsent waren oder während desselben beim Gottesdienste fungirten (c. 32, X 3, 5). Dabei haben die Gesetze jedoch auch gerechte und billige Entschuldigungsgründe bezeichnet, welche vom Chordienste befreien, ohne die Distributionen zu entziehen. Diese legalen Exceptionsfälle stützen sich auf die canonischen Bestimmungen in c. 1, X 3, 6; c. un. in VI 3, 3, Conc. Trid. Sess. XXII, c. 3 und Sess. XXIV, c. 8 fin. De ref. Nicht überall aber waren diese Distributionen eingeführt oder so belangreich, daß sie als ein wirksames Mittel der Ermunterung gelten konnten. Deßhalb verordnete das tridentinische Concil, daß an denjenigen Cathedral- und Collegiatstiften, an welchen derlei Präsenzgelder entweder gar nicht oder nur von sehr unbedeutendem Belange beständen, ein Drittheil der gesammten Capiteleinkünfte zu solchen täglichen Distributionen zurückgelegt und verwendet werden sollte (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 3 De ref.); die Portionen der ohne zureichenden Grund wegbleibenden oder abwesenden Canoniker sollten entweder, wie früher üblich, unter die anwesenden und dienstthuenden Chorherren pro rata vertheilt, oder zur Kirchenfabrik, wo diese ihrer bedürfe, oder zu anderen frommen Zwecken nach dem Ermessen des Bischofs verwendet werden (Sess. XXII, c. 3 De ref.). Ueberwachung der Präsenz und Vertheilung der Präsenzgelder lag den sogen. Obedientiales oder Punctatoren ob (vgl. Bened. XIV. De syn. dioec. 4, 4; Instit. 107, 43). Uebrigens war es nicht immer die Lässigkeit der Canoniker, sondern auch die eigenthümliche, freilich zum Theil mißbräuchliche Gestaltung der Capitel, welche den Uebelstand herbeiführte, daß die Stiftsherren sich so vielfach des persönlichen Chordienstes entschlugen und sich durch bloße Vicare vertreten ließen (s. d. Art. Chorvicare). Die persönliche Verpflichtung der Canoniker ist aber, wie durch die älteren Canones und das Tridentinum, so auch in den jüngsten Circumscriptionsbullen für die Reorganisation der Bisthümer in Deutschland neuerdings auf's Entschiedenste eingeschärft. Besondere Präsenzgelder sind jedoch in der Regel nicht mehr in Uebung. Denn so lange die Dotation der restaurirten Bisthümer und Capitel nicht in Grundbesitz ausgezeigt und der Selbstadministration derselben überwiesen ist, sondern die Präbenden in festen Geldgehältern aus den Staatsärarien bezahlt werden, kann auch die tridentinische Verordnung, daß ein Theil des Stiftseinkommens zu dergleichen Distributionen ausgeschieden und verwendet werden solle, nicht wohl in Vollzug treten. [Permaneder.]

Prästabilirte Harmonie, s. Harmonia praestabilita.

Praestimonia waren ursprünglich auf speciellen Stiftungen beruhende Stipendien für Candidaten der Theologie zum Betriebe ihrer Studien, oder auch um ihnen nach empfangenen Weihen behufs ihrer weitern Ausbildung den Besuch einer ausgezeichneten theologischen Lehranstalt zu ermöglichen. Domcapitel, Abteien, Universitäten &c., an welchen dergleichen Stiftungen bestanden, oder denen das Verleihungs- oder Präsentationsrecht auf solche Stipendien zukam, vergaben diese gewöhnlich auf Grund der von den Competenten mit ihren Bittgesuchen eingereichten Zeugnisse an den Würdigsten, sofern sie nicht nach ausdrücklicher Maßgabe der betreffenden Stiftungsurkunden nur an Individuen bestimmter Familien verliehen werden konnten. Bisweilen wurden aber derlei Prästimonien an bereits Ordinirte, beispielsweise bei Dom- und Collegiatstiftskirchen an jüngere, noch unpräbendirte Geistliche, die sich aber in Anwartschaft künftiger Präbenden bereits zum Chordienst und anderen kirchlichen Ministerien verwenden ließen, als Remuneration verabreicht, oder auch wirklich zum Titel einfacher Beneficien erhoben und in ganz ähnlicher Weise wie diese an gewisse Kirchendienste geknüpft. Die Frage, ob jene Prästimonien die rechtliche Natur von Kirchenpfründen gehabt haben oder nicht, kann nur für den letztberührten Fall ohne Anstand bejaht werden, da jede Privatstiftung so lange nicht als Beneficium rechtlich gelten kann, als sie nicht von dem competenten Kirchenobern in titulum beneficii approbirt ist. Reichnisse an Geistliche, sofern sie nicht als Beneficialeinkommen für kirchliche Aemter gegeben werden, oder an Laien, wenn auch für kirchliche Dienste, sind keine Pfründen im canonischen Wortsinne. (Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Präsumtion (praesumtio, von praesumere = vorwegnehmen, voraussetzen, sich herausnehmen) ist in der Sprache des canonischen Rechts die auf vernünftige Gründe gestützte Annahme von der Richtigkeit einer nicht beweisbaren Thatsache oder von der Wahrheit einer Behauptung. Praesumtio est rationabilis conjectura (vel probatio) rei dubiae collecta ex argumentis et indiciis, quae per rerum circumstantias frequenter eveniunt (Ferraris, Bibl.). Präsumtion in der Bedeutung von Anmaßung, der betr. Bedeutung von praesumere entsprechend, kommt nur in weltlichen Rechtsbüchern vor. Mit der Präsumtion in dem oben angegebenen Sinne befaßt sich das canonische Rechtsbuch eingehend (vgl. c. 1—16, X De praesumtionibus 2, 23),

das Corpus juris civilis dagegen nur nebenbei (vgl. Dig. de probationibus et praesumtionibus 22, 3). Die Präsumtion bildet auch jetzt noch sowohl nach den kirchlichen wie nach weltlichen Gesetzen ein Beweismittel, dessen Beweiskraft unter gewissen Voraussetzungen ausdrücklich vom Gesetze anerkannt ist. Je nachdem nun eine solche gesetzliche Begründung vorliegt, oder es sich um Präsumtionen handelt, wie sie im alltäglichen Leben vorkommen, spricht man von praesumtiones juris und praesumtiones hominis sive facti, eine Eintheilung, welche als nicht adäquat bezeichnet werden muß, da jede vernünftige (d. h. auf Gründe gestützte) Präsumtion, wenn auch nicht ausdrücklich im Rechte erwähnt, der ratio legis entspricht und eben deßhalb auch vom Richter zur Führung des Indicienbeweises benutzt werden darf und soll. Die Präsumtion von Rechts wegen zerfällt sodann in die praesumtio juris einfachhin und in die praesumtio juris et de jure. Beider Unterschied liegt in deren Rechtswirkung. Gegen erstere ist der Gegenbeweis der Unrichtigkeit der ihr zu Grunde liegenden Schlußfolgerungen zuläßig, z. B. Pater est, quem justae nuptiae demonstrant (l. 5, Dig. De in jus voc. 2, 4; l. 12, Dig. De statu hom. 1, 5; l. 3, § 12, Dig. De suis et leg. haered. 38, 16), oder Praesumitur bonus, nisi qui probetur malus. Die letztere gilt im Allgemeinen (regulariter, wie die Canonisten sagen) als unumstößlich und könnte nur durch die expressa confessio rei oder den Gegenbeweis der Notorietät entkräftet werden. Unter Berücksichtigung der den Präsumtionen innewohnenden Beweiskraft theilt man dieselben in praesumtiones vehementes seu violentae, probabiles und leves oder temerariae. Gegen erstere kann ein vernünftiger Zweifel nicht aufkommen; sie gewähren daher einen vollen Beweis, auf welchen hin allein schon in nicht zu schwierigen Rechtsstreitigkeiten das Urtheil gefällt werden kann. In Criminalfällen jedoch, bei denen es sich um Leben oder Tod handelt, sowie in Civilstreitigkeiten von besonderem Belang oder besonderer Schwierigkeit ist die Urtheilsfällung auf Grund der praesumtio vehemens nach der Meinung der angesehensten Canonisten (z. B. Engel, Pirrhing, Reiffenstuel ꝛc., bei Ferraris, Prompta Bibliotheca s. v. Praesumtio, n. 20) nur dann zuläßig, wenn die ihr zu Grunde liegenden Indicien sonnenklar sind, bezw. den Stempel der Evidenz an sich tragen, z. B. si marito per annum absente, interim ejusdem uxor praegnans inveniatur. Die auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhende praesumtio probabilis gewährt an sich nur eine halbe Beweiskraft, welche jedoch entweder durch den hinzutretenden Ergänzungs- bezw. Reinigungseid oder aber auch durch die publica fama, welche die Präsumtion verstärkt, zum vollen Beweis gesteigert werden kann (als Beleg für letzteres vgl. c. 11, X De praesumt. 2, 23 mit der Ueberschrift). Die praesumtio levis oder temeraria stützt sich auf seichte, ungenügende Gründe, bezw. auf Anzeichen, die ebenso im guten wie schlechten Sinne gedeutet werden können; z. B. wenn ein Mann mit einer verheiratheten Frau ohne Beisein des Mannes hier und da verkehrt, aber an unverdächtigen Plätzen und bei hellem Tageslicht ꝛc., so wäre die auf keine weiteren Gründe oder Thatsachen sich stützende Annahme, derselbe sei ein Ehebrecher, eine praesumtio levis seu temeraria, die von Rechts wegen nicht beachtet werden soll (vgl. c. Primo semper 13, C. II, q. 1; c. Oves 9, C. VI, q. 1, und c. Inquisitioni tuae s. in secundo 44, X De sententia excommunicat. 5, 39). Im Gegensatz zu dem durch Urkunden oder Zeugenaussagen direct erbrachten Beweis, welchen man den natürlichen nennt, heißt der aus Präsumtionen gewonnene häufig der künstliche; nicht als ob bei dieser Beweisführung auf erkünstelte Weise vorgegangen würde, sondern nur, weil aus den ersteren die durch den Beweis zu erhärtende Wahrheit direct sich ergibt, während sie bei dem Präsumtionenbeweis erst durch Schlußfolgerungen gesucht werden muß. Weiteres sehe man bei den unten angeführten Auctoren, namentlich die von denselben behufs Handhabung und Beurtheilung der Präsumtionen aufgestellten Regeln. (Vgl. aus älterer Zeit die Canonisten in ihren Commentaren zu dem Decretalentitel De praesumtionibus c. 1—16, X 2, 23, insbesondere Reiffenstuel, Jus canonicum universum etc., ad hunc tit. [ed. Antverpiae 1755, II, 375 sqq.], und Schmalzgrueber, Jus ecclesiasticum universum, ad hunc tit. [Judicium eccles. seu decret. l. 2, Ingolstad. 1726, 346—356], wo auch in § 2 [352—356] sieben Hauptregeln mit verschiedenen Unterabtheilungen hinsichtlich der Präsumtionen aufgestellt sind; dann die alphabetisch geordneten Sammelwerke von Begnudelli Basso, Bibliotheca juris canonico-civilis practica, ad vocem Praxis praesumptionis [ed. Frisingens. 1712, III, 516—521], und Ferraris, Prompta Bibliotheca s. v. Praesumtio, sowie die von den späteren Rechtslehrern vielfach benutzte umfassende Monographie von Jacobus Menochius [Jurisconsultus Papiensis], De praesumtionibus, conjecturis, signis et indiciis Commentaria in sex distincta libros, Col. Agripp. 1597, 2 part.; ib. 1615, 1 vol.; Genevae 1670, 2 tom., und die bei Ferraris in den Additiones ex aliena manu citirte und empfohlene Dissertatio de collisione praesumtionum von J. H. Böhmer. Die neueren Kirchenrechtslehrer und Pandektisten handeln von den Präsumtionen in der Lehre vom Beweisverfahren oder den Beweismitteln; vgl. z. B. Roßhirt, Canon. Recht, Schaffhausen 1857, 604, n. 6; Bering, Gesch. und Pandekten des röm. und heutigen gem. Privatrechts, 4. Aufl., Mainz 1875, 264 f.; Arndts, Lehrb. der Pandekten, 10. Aufl., Stuttg. 1879, 173 ff.; Brinz, Lehrb. der Pandekten IV,

2. Aufl., Erl. u. Leipz. 1892, 496. Ziemlich eingehend handelt von den Präsumtionen auch München, Canon. Gerichtsverfahren und Strafrecht I, Köln u. Neuß 1865, 187—197.) [Diendorfer.]

Prätorius, Name zweier lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts und eines gelehrten Convertiten des 17. Jahrhunderts. — 1. Abdias (Gottschalk), ein lutherischer Theologe aus der Mark Brandenburg, war 1524 zu Salzwedel geboren. Als Professor des Hebräischen an die Universität Frankfurt a. d. O. berufen, gerieth er in einen langwierigen Streit mit seinem Amtsgenossen Andreas Musculus (s. d. Art.). Diesem gegenüber vertrat er auf's Lebhafteste die Nothwendigkeit der guten Werke. Wegen dieser Differenzen mußte er zuletzt seine Stelle endgültig aufgeben. Er starb 1573 als Professor der Philosophie in Wittenberg. (Vgl. Döllinger, Reformation II, Regensb. 1848, 393 ff., und III, Anhang 13 f.)

2. Matthäus, Ireniker und Convertit, war zu Memel als der Sohn eines lutherischen Pfarrers geboren. Er erwählte den Beruf seines Vaters, studirte zu Rostock und Königsberg Theologie und wurde 1663 oder 1665 Pfarrer zu Niebudzien (im jetzigen Reg.-Bezirk Gumbinnen). An den damaligen Bemühungen, die Protestanten Deutschlands wieder mit der katholischen Kirche zu vereinigen, nahm er Antheil durch Abfassung der Schrift Tuba pacis ad universas dissidentes in Occidente ecclesias. Die Veröffentlichung derselben verzögerte sich, weil die Königsberger Theologen, denen Prätorius seine Schrift zur Begutachtung zugesandt hatte, sie jahrelang zurückbehielten. Sie konnte deshalb erst 1685 (zu Köln und Amsterdam) im Druck erscheinen. Schon vorher (1684) hatte ihr Verfasser zu Oliva das katholische Glaubensbekenntniß abgelegt. Seiner Schrift passirte es, daß sie von mehreren lutherischen Theologen heftig angegriffen wurde und zugleich in Rom auf den Index kam. Letzteres geschah deshalb, weil sie in der That manche Irrthümer enthielt, was nicht zu verwundern ist, da Prätorius sie noch als Protestant verfaßt hatte. Indeß hielt noch in unserem Jahrhundert Binterim (s. d. Art.) sie als irenische Schrift für so wichtig, daß er eine deutsche Uebersetzung mit Berichtigung der Irrthümer herausgab (Aachen 1822). Prätorius wurde 1688 katholischer Pfarrer in Strasburg (Westpreußen); er starb 1707 als Propst zu Weiherstadt in der Kassubei. Seit 1684 hatte er mehrere Schriften über polnische Geschichte veröffentlicht; sein Werk über preußische Alterthümer (Hist. Prutenica absolutissima oder Preußische Schaubühne) befindet sich als Manuscript in der kgl. Bibliothek zu Berlin; nur einzelne Abschnitte desselben sind gedruckt. (Vgl. Räß, Die Convertiten seit der Reformation VIII, Freiburg 1868, 342 ff.; Reusch, Der Index II, 1, Bonn 1885, 416 f.; Allg. deutsche Biogr. XXVI, 529 f.) [Zeck.]

3. Stephan, ein lutherischer Erbauungsschriftsteller, war von 1565 bis zu seinem Tode (1603) Prediger in seiner Vaterstadt Salzwedel. Er wurde in allerlei Streitigkeiten durch Lehren verwickelt, die entweder Luther selbst vorgetragen hatte oder die ihm als Consequenzen aus Luthers Rechtfertigungstheorie hervorzugehen schienen. So behauptete er, zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit gebe es keinen Unterschied; jeder getaufte und gläubige Mensch sei selig und brauche nicht erst zu hören, wie er selig werden könne; das Gesetz sei nutzlos und verwerflich; der Glaube und die durch den Glauben einmal erlangte Gerechtigkeit könne durch die Sünde, wenn auch verdunkelt und eingeschläfert, doch nie verloren werden. Johann Arndt (s. d. Art.) hat eine Sammlung der Schriften des Prätorius, und Martin Statius (gest. 1655), Prediger zu Danzig, einen Auszug davon unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer der Gläubigen“ herausgegeben. Von der „Geistlichen Schatzkammer“ erschien eine neue Ausgabe u. A. in Elberfeld 1833. (Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhist. II, Schaffhausen 1741, 89 ff.; Cosack, Zur Geschichte der evangel. ascetischen Literatur, Basel 1871, 1 ff.) [Schröbl.]

Prag (Praga, slavisch Praha), Hauptstadt von Böhmen, Sitz eines Erzbisthums und einer Universität. I. Stadt und Bisthum. Prag, dessen Gründung durch die Sage in das 8. Jahrhundert n. Chr. versetzt wird, gewinnt erst mit der Befestigung des Christenthums im Innern des ehemaligen Bojerlandes eine geschichtliche Bedeutung. Die alte Herzogsburg auf der Höhe des jetzigen Hradschin hatte noch während des 9. Jahrhunderts wohl kaum eine größere Bedeutung als manche der Burgen, auf welchen die noch durch das 10. Jahrhundert hindurch von den deutschen Chronisten oft erwähnten, verschiedenen duces des Landes (Stammeshäupter oder Gaufürsten) ihre Sitze hatten. Entscheidend für die Zukunft Prags und nicht minder für die seiner Herzoge wurde der Umstand, daß es zum Bisthume erhoben wurde, nachdem schon lange vor der Bekehrung des ersten der Prager Herzoge das Christenthum vom karolingischen Reiche her im Westen des Landes Fuß gefaßt hatte. Prag hatte schon durch den hl. Wenzel (s. d. Art. Böhmen II, 961 ff.) eine Kirche zu Ehren des hl. Veit (slavisch Svatý Vít, wohl nicht ohne Beziehung auf die slavische Gottheit Svantovit) erhalten. Daselbst fand Wenzel nachmals auch selbst sein Grab. Papst Johannes XIII. bestimmte diese Kirche als die „Kirche der heiligen Martyrer Veit und Wenzel“ zur Cathedrale. Unweit von ihr wurde durch eine Tochter des Herzogs Boleslaw I. das erste Nonnenkloster zum hl. Georg errichtet, während der hl. Adalbert auf seiner Rückkehr von Rom die mitgebrachten ersten Benedictinermönche westlich von Prag in Brewnow, auch St. Margareth genannt, ansiedelte. Ueber die Gründung des Bisthums und die ersten Bischöfe desselben (Dietmar und d. hl. Adalbert [s. d. Art. I, 196]) s. d. Art. Böhmen II, 963 ff.; über die viel umstrittene Gründungsurkunde, auf welche sich

Bischof Gebhard 1086 berief, vgl. Bretholz, im Archiv für Oesterr. Geschichte LXXXII (1895), 148 ff. Bischof Adalbert hatte als Sohn des Grafen von Libitz dem bis dorthin besitzreichsten Geschlechte des Landes angehört; nachdem alle seine Verwandten in Libitz nicht ohne Zuthun des Herzogs Boleslaw II. von Prag ermordet worden und auch er dadurch für immer aus Böhmen verscheucht worden war, gewannen die Prager Herzoge das Uebergewicht im Lande. Der Herzog Boleslaw II. wollte zunächst seinen eigenen Bruder Strachkwas, der unter dem Namen Christian Mönch von St. Emmeram in Regensburg war, auf den Prager Bischofsstuhl bringen; derselbe starb jedoch plötzlich, während er in Mainz geweiht werden sollte. Nun folgte noch 998 der heilkundige 3. Thibdag (Deobatus), Mönch von Neu-Corvey und seit einigen Jahren Hofgeistlicher des Herzogs. Unter ihm wurde durch die Errichtung der neuen Diöcesen Krakau und Breslau (s. d. Artt.), welche während den nach dem Tode Boleslaws II. (999) ausgebrochenen inneren und äußeren Kämpfen erfolgte, der Umfang des Prager Bisthums sehr beträchtlich verringert. Der 4. Bischof, Ekhard (Helicardus; 1017—1023), ein Verwandter des Kaisers Heinrich II., vordem Benedictinerabt in Naumburg, zuletzt Propst des Domcapitels von Prag, gilt als Urheber einer Verordnung, nach welcher jeder Landgeistliche wenigstens einmal im Jahre an einem bestimmten Tage in Prag zu erscheinen hatte, um Rechenschaft über sein Amt abzulegen. Ekhard reformirte auch den Zehnten und dessen Verwendung. Auch seine Nachfolger, 5. Hyzo (1023—1030) und 6. Severus (1031—1067), waren Benedictiner in Břewnow und später Pröpste des Prager Domcapitels gewesen. Severus, welcher in dem Martyrologium der Prager Kirche als Heiliger eingetragen ist, stellte, als Herzog Břetislaw 1039 Polen erobert hatte und die Reliquien des hl. Adalbert sowie die des heiligen Martyrers Benedict und seiner Genossen von Gnesen nach Prag übertragen wurden, im Verein mit dem Herzoge strenge Gesetze auf, durch welche eine christliche Ordnung im Ehewesen erzielt, Unzucht, Mord, Trunkenheit, Sonntagsschändung und heimliche (heidnische) Beerdigungen hintangehalten werden sollten. Da jedoch der Papst für die Beraubung der Gnesener Kirche eine Sühne forderte, so gründeten Herzog und Bischof ein Collegiatcapitel in Altbunzlau zu Ehren der hll. Cosmas und Damian. Die weiteren Bestrebungen des Herzogs, welcher zur Erzielung größerer Unabhängigkeit vom Reiche die Erhebung Prags zum Erzbisthum anstrebte und in das neu gegründete Kloster Sazawa ungarisch-ruthenische Mönche mit griechisch-slavischem Ritus berief, brachten dem Bischofe arge Verlegenheiten; er mußte fliehen und beim Kaiser Schutz suchen und wurde nach einer scheinbaren Aussöhnung mit dem Herzoge auf längere Zeit eingekerkert. Wieder befreit, nahm er theil an den Synoden von Pavia und Sutri 1046 und an der von Mainz 1049. Der nächste Herzog Spytihnew II. war dem Clerus außerordentlich wohlgesinnt; nun wurden 1056 die slavischen Mönche von Sazawa wieder entlassen und durch andere von Břewnow ersetzt, 1057 das Collegiatcapitel von St. Stephan in Leitmeritz (s. d. Art.) gegründet und 1060 der Bau eines größern Domes in Prag begonnen. Der Umfang der Prager Diöcese wurde jedoch unter Herzog Wratislaw II. durch die Errichtung des Bisthums Olmütz (s. d. Art.) wieder geschmälert und auf das Land Böhmen eingeschränkt. Der auf Severus folgende Jaromir, ein jüngerer Bruder des Herzogs, als Bischof 7. Gebhard (1068—1089) genannt, zog sich durch sein Bestreben, Olmütz zurückzugewinnen, die Suspension durch den päpstlichen Legaten Rudolf zu (1072) und nahm auch nach seiner Aussöhnung mit dem Papste bald wieder im Investiturstreite Partei für Heinrich IV., der ihn 1077 zum Reichskanzler ernannte und mit dem Gegenpapste Olmütz zeitweilig unterdrückte. Auch Herzog Wratislaw II. war ein eifriger Anhänger Heinrichs IV. und erhielt von diesem zum Lohne für geleistete Kriegshilfe 1086 den Königstitel; da aber der Gegenpapst mit der Bestätigung dieses Titels zögerte, söhnte sich der Herzog unter Vermittlung des hl. Benno von Meißen (s. d. Art.) mit Victor III. aus. Erbost darüber, sprach Gebhard das Interdict über Wratislaw und sein Haus aus, verließ Böhmen, um sich zum Gegenpapste zu begeben, starb aber unterwegs in Ungarn. Während des Schismas hatte Wratislaw in Sazawa neuerdings slavische Mönche eingeführt und auch trotz des strengen Verbotes von Seiten Gregors VII. zurückbehalten. Den Glanz der Kirche Böhmens hatte er dagegen durch die Gründung eines Collegiatcapitels am Wyšehrad vermehrt, dessen 14 Mitgliedern Alexander II. den Gebrauch der Mitra und der bischöflichen Sandalen zugestand. Das Domcapitel erfuhr unter Gebhard durch den Propst Marcus eine gänzliche Umgestaltung auf Grund der Regel des hl. Chrodegang. Der erste mit Namen bekannte Decan dieses Capitels ist Cosmas von Prag (s. d. Art.), der älteste Geschichtschreiber Böhmens, ein treuer Freund des Bischofs Gebhard. Der nächste, schon 1090 gewählte Bischof 8. Cosmas konnte wegen des Schismas, dem auch der seit 1092 regierende Herzog Břetislaw II. wieder anhing, erst 1094 die Consecration erlangen. Er führte zur Ausrottung der Reste des Heidenthums, während der Herzog die letzten Haine zerstören ließ, den „Dreikönigsumgang" ein, d. i. eine jährlich in der Weihnachtszeit vorzunehmende Visitation sämmtlicher Häuser durch die Seelsorger, bei welcher unter Absingung kirchlicher Lieder ein Kreuz zum Kusse gereicht und der den Kuß Verweigernde der weltlichen Obrigkeit angezeigt wurde. Anfangs 1097 wurde auch Sazawa nach Entlassung der unter sich uneins gewordenen slavischen Mönche

wieder mit Benedictinern von Břewnow besetzt. 9. Hermann aus Utrecht, ein Verwandter des hl. Lambert, zuletzt Canonicus von Prag und Propst von Altbunzlau, nahm auf Andringen des Herzogs die kaiserliche Investitur und wurde darauf durch den gegenpäpstlichen Legaten Rupert 1100 zu Mainz geweiht. Er starb 1122 mit der Klage, daß er während der langen, das Land verwüstenden Thronstreitigkeiten, unter welchen trotzdem mehrere größere Klostergründungen erfolgten, nichts Anderes als „zusehen, schweigen und dulden" konnte. 10. Meinhard (1122—1134), vormals Benedictiner in Bamberg, dann Canonicus in Prag und Propst von Altbunzlau, vermehrte das Domcapitel um 5 Canonicate. 11. Johannes I. (1135—1139), zuletzt Propst von Wyschehrad, gründete aus seinem ererbten Vermögen das Prämonstratenserstift Strahov in Prag, dessen erste Mitglieder aus Steinfeld in der Eifel kamen. Da der nach seinem Tode gewählte Silvester, Abt von Sazawa, die Wahl ablehnte, folgte 12. Otto (1140—1148), Dompropst von Prag. Er führte mit Hilfe des Cardinallegaten Guido die in Böhmen bislang vernachlässigten Reformgesetze Gregors VII. ein und berief zur Förderung des Reformwerkes Cistercienser von Waldsassen, Ebrach und Langheim nach Sedletz, Nepomuk und Plaß, während die Herzogin Gertrud das Prämonstratenserinnenkloster Doxan stiftete. 13. Daniel I. (1148—1167) erwirkte bei Friedrich I. für den Herzog Wladislaw die erbliche Königswürde, die allerdings vorläufig doch nur eine persönliche blieb, wogegen Böhmen sich zur Hilfeleistung in den Kriegen des Kaisers verpflichtete. Der Bischof selbst spielte eine Rolle an der Seite des Kaisers bei dessen ersten Unternehmungen in Oberitalien, besonders (mit dem Bischof von Verden) bei der vom Kaiser ausgesprochenen Absetzung Alexanders III. Nachdem er dann noch als Legat Victors IV. versucht hatte, Ungarn von Alexander III. abwendig zu machen, starb er während der Belagerung von Ancona an der Pest. An seine kirchliche Thätigkeit erinnert die Berufung der Prämonstratenser von Steinfeld nach Selau, einer Filiale von Sazawa. Unter ihm kamen auch die Johanniter nach Prag, wo ihnen der Propst Martin von Leitmeritz ein Hospital unweit der Brücke erbaut hatte. Sie erwarben binnen Kurzem eine große Anzahl Niederlassungen im Lande. Nach Daniels Tode wurde auf Betreiben der Königin Judith der ihr verwandte, aus Thüringen stammende Prämonstratenser von Strahov, Gotthard, gewählt; derselbe starb jedoch vor der Weihe. Darauf folgte, wieder auf Betreiben der Königin, 14. Friedrich (1168—1179), ein anderer Verwandter der Königin, der vom Stifte Magdeburg in das von Strahov übergetreten war. Nach ihm kam nochmals ein aus Thüringen stammender Capitular von Strahov, 15. Valentin (1180—1182), auf den Prager Bischofsstuhl. Dann aber folgte der Brudersohn des gewesenen Königs Wladislaw, 16. Heinrich Břetislaw (1182 bis 1197). Er hatte in Paris studirt, war Diacon und Propst von Wyschehrad. Als er 1187 auf dem Reichstage von Regensburg gegen den Herzog Friedrich wegen Verletzung des kirchlichen Besitzes Klage führte und der Herzog das Klagerecht des Bischofs als seines Untergebenen bestreiten wollte, beurkundete ihm der Reichstag, daß der Prager Bischof ein wirklicher Reichsfürst sei, unabhängig von jeder Botmäßigkeit gegenüber dem Herzog und dem Kaiser allein unterthan, von dem er auch die Regalien zu empfangen und dessen Reichstage er zu besuchen habe. Im J. 1192 wurde Přemysl Ottokar I., Sohn des Königs Wladislaw, Herzog von Böhmen. Da dieser sich aber alsbald allgemein verhaßt machte, belehnte der Kaiser 1193 den Bischof Heinrich mit der böhmischen Herzogswürde. Als Herzog und Bischof nahm Heinrich 1195 zu Worms das Kreuz, wurde aber an der Ausführung des Gelöbnisses durch schwere Erkrankung gehindert. Während seiner Krankheit wollte der eben anwesende Cardinallegat Petrus die in Böhmen bereits wieder sehr in Vergessenheit gerathenen Cölibatsgesetze in Erinnerung bringen, stieß aber damit bei den zum Empfange der Ordination Versammelten auf offenen Widerspruch. Bischof Heinrich strafte die Schuldigen mit Einkerkerung und Verbannung, und der Cardinal arbeitete dann ungestört weiter an der Reform. In die Zeit dieses Bischofs, der als der beste nach dem hl. Adalbert gepriesen wurde, fällt auch die Gründung von zwei der bedeutendsten, noch jetzt bestehenden Ordensniederlassungen in Böhmen, des Prämonstratenserstiftes Tepl (1193) und der Cistercienserabtei Ossegg (1199). — Während die Prager Bischöfe bisher immer die kaiserliche Investitur nachgesucht und erhalten hatten, wurde 17. Daniel II. (Milik von Talmberg; 1197 bis 1214) von dem für kurze Zeit zur Herzogswürde gelangten jüngern Wladislaw mit Umgehung aller Rechte Anderer eingesetzt und, nachdem er ausdrücklich auf seine Reichsunmittelbarkeit verzichtet hatte, belehnt. Der hierüber in Rom anhängig gemachte Proceß endigte 1202 mit der Anerkennung des Bischofs durch den Papst. Inzwischen hatte der neuerdings zur Herrschaft gelangte Přemysl Ottokar I. es verstanden, während des Streites um die deutsche Kaiserwürde zuerst durch Parteinahme für Philipp den Hohenstaufen von diesem 1198 die Anerkennung Böhmens als eines erblichen Königreiches zu erlangen; 1202 trat er zu Otto IV. über, wurde von diesem 1203 in Merseburg gekrönt und erhielt 1204 auch vom Papste die Bestätigung seines erblichen Königthums. Im Jahre 1212 trat dann Friedrich II. zu Basel für sich und seine Nachfolger die Investitur der Bischöfe Böhmens an den König von Böhmen ab. Bezüglich des Wahlrechtes galt fortan auch hier die durch den Böhmenkönig mitgefertigte goldene Bulle von 1213, mit welcher der Kaiser für ganz Deutschland die Bischofswahl den Domcapiteln zusprach. Die Kirche Böhmens erfreute sich nun durch die

Freigebigkeit des Königs in Verleihung von Schenkungen und Privilegien eines großen Aufschwungs; auch die Erhebung Prags zum Erzbisthum wurde wieder betrieben und fand bei Innocenz III. bereitwilliges Entgegenkommen. Schon durch wechselnde Haltung gegenüber dem Streite um die Kaiserwürde entfremdete sich jedoch der König wieder dem Papste; noch mehr wurde seine Stellung zur Kirche getrübt durch die Verstoßung seiner ersten Gemahlin Adela von Meißen und die Annahme einer zweiten Gemahlin, Constantia von Ungarn, sowie durch willkürliches Schalten mit Beneficien und Kirchengütern. Hatte sich all dem gegenüber der Bischof Daniel geschmeidig und nachgiebig erwiesen, so nahm dagegen sein Nachfolger, der bisherige Dompropst 18. Andreas von Guttenstein (1215—1224), alsbald den Kampf auf. Noch von Innocenz III. in Rom consecrirt, begann er seine Reformthätigkeit mit schärferer Durchführung der Cölibatsgesetze; als er aber auch von dem Könige die Wiederherstellung der kirchlichen Rechte verlangte und gegen ihn, da seine Forderung unbeachtet blieb, eine Klage an den Papst richtete, mußte er vor dem Zorne des Königs flüchten. Von Rom aus verhängte er 1217 das Interdict über Böhmen; der König aber erzwang dessen Nichtbeobachtung, beschlagnahmte die bischöflichen Güter und vernichtete die Freiheitsbriefe des Bisthums. Erst 1221 kam auf Grund befriedigender Zusicherungen und Erneuerung der Privilegien durch den König ein Vergleich zu Stande; der Bischof trug dennoch Bedenken, nach Prag zurückzukehren, und starb in Rom im Rufe der Heiligkeit. Unter ihm faßte der deutsche Ritterorden in Böhmen Fuß und breitete sich bald derart aus, daß eine eigene Landescomturei errichtet werden mußte. Da Bischof Andreas in Rom gestorben war, beanspruchte der Papst, wenn auch nicht directe Vergebung des Prager Stuhles, so doch eine Einflußnahme bei der Neuwahl durch bestellte Bevollmächtigte. Ehe jedoch das päpstliche Schreiben von Rom abgegangen war, hatte in Prag bereits die Wahl des dortigen Canonicus 19. Peregrin, wie auch dessen Consecration durch den anwesenden Metropoliten stattgefunden. Da Peregrin aber unter den vielen Prälaten gewesen war, die wegen Nichteinhaltung des Interdictes der Suspension verfallen waren, so bewog ihn der 1225 von Deutschland gekommene Cardinallegat Konrad, gegen eine Jahresrente von 120 Mark zu resigniren. Er erbaute darauf den Dominicanern in Prag ein Kloster und zog sich zu ihnen zurück. An seine Stelle wurde der Canonicus 20. Budislaw von Schwabenitz gewählt. Dieser begab sich nach seiner Consecration nach Rom und starb daselbst 1226. Der Nachfolger 21. Johannes II. (1226—1236), vordem Domscholasticus, hatte ruhige Zeiten, während deren sich im Lande Minoriten, Templer und Kreuzherren, letztere besonders begünstigt durch die selige Agnes, Schwester des Königs Wenzel I., verbreiteten. Auch 22. Bernhard Kaplir von Sulewitz (1236—1240) war vorher Scholasticus an der ansehnlich emporgeblühten Prager Domschule gewesen. 23. Nicolaus von Riesenburg (1241—1258) hatte wieder eine schwierige Stellung, indem König Wenzel I. einerseits treu zu dem gebannten Kaiser hielt, andererseits eigensinnig für den durch ihn dem Bisthum Olmütz aufgedrängten Konrad eintrat. Schon als der König 1243 den päpstlichen Bevollmächtigten Albert von Behaim (s. d. Art.) aus dem Lande gejagt hatte, entging der Bischof nur mit Noth einer Censur; 1246 verfiel das Land dem Interdict und der Bischof, der mit der Verkündigung desselben zögerte, der Suspension. Als dann der König den Olmützer Eindringling aufgab und die Censuren aufgehoben waren, ließ sich wieder der Bischof zur Theilnahme an dem Anschlage gegen den königlichen Minnesänger, gegen welchen 1248 sein Sohn Přemysl Ottokar als „jüngerer König" ausgerufen worden war, verleiten und verfiel, da der Papst die Thronentsagung Wenzels für nichtig erklärte, dem Banne. Ehe diesen jedoch der Bischof von Meißen vollziehen konnte, erfolgte eine allseitige Aussöhnung. Von da erwies sich Wenzel I. bis zu seinem Tode 1253 der Kirche wieder als großer Wohlthäter. Bischof Nicolaus erlebte dann noch den großen Ruhm Böhmens unter Přemysl Ottokar II., der von den Mongolen der „eiserne", in Böhmen aber der „goldene" König genannt wurde und den Sieg seiner Waffen in dem Kreuzzuge von 1255 raschen Fluges bis an die Ostsee (Gründung Königsbergs) trug. Aber auch neue Sorgen erwuchsen ihm noch, und zwar durch das Auftreten zahlreicher Flagellanten, welche 1256 über Deutschland kamen, und gegen welche der Papst Lambert den Deutschen und Bartholomäus sowie zwei Brünner Minoriten als Inquisitoren aufbot. Auf Bischof Nicolaus folgte wieder ein Domscholasticus, 24. Johannes III. von Dražitz (1258 bis 1278). Die Begünstigung der Kirche unter dem persönlich frommen Könige dauerte fort; infolge eines Gelübdes stiftete er nach der Erwerbung der steirischen Mark die Cistercienserabtei Goldenkron; gleichzeitig gründete sein österreichischer Statthalter die Abtei Hohenfurt für denselben Orden, während sonstige Klöster durch den Wetteifer anderer Persönlichkeiten entstanden. Auch die Errichtung eines Erzbisthums für die Länder des Königs wurde wieder betrieben; doch sollte das Erzbisthum, wohl mit Rücksicht auf die beabsichtigte fernere Erweiterung des böhmischen Reiches im Osten Preußens, seinen Sitz in Olmütz haben. Die Prager Bischöfe sollen Ottokar I. ihren Fürstentitel zu verdanken haben. Nach dem Falle des Königs (1278) trat jedoch für das Land und seine Kirche eine neue Zeit der Bedrängniß ein, in welcher insbesondere Kirchen und Klöster durch die fremden Truppen verwüstet wurden. Gleich nach dem Friedensschlusse von 1278 war der Dompropst 25. Tobias von Bechin (1279 bis 1296), ein Verwandter des königlichen Hauses,

zum Bischof gewählt worden. Er wurde, nachdem es gelungen war, Otto von Brandenburg zum Abzuge zu bewegen, vom Landtage 1281 an die Spitze der einheimischen Regierung berufen und erwarb sich so als Regent, wie auch später, nachdem Wenzel II. die Herrschaft übernommen, an dessen Seite hohe Verdienste um die Neuordnung der Verhältnisse; 1291 nahm er sogar mit Kriegsmacht das Krakauer Land für den König in Besitz. Unter den jetzt erfolgenden Klosterstiftungen ragte die Cistercienserabtei Königsaal, Wenzels II. Lieblingsgründung, besonders hervor. In Fürsorge für die Zukunft wurden auch auf Anregung des Bischofs mehrfach im Lande die Kirchen befestigt und in Prag bereits die Gründung einer Hochschule in Aussicht genommen; doch widerstrebte der Adel, der ein zu großes Uebergewicht des Clerus fürchtete. Einer der besten Lehrer der Prager Domschule folgte als Bischof: 26. Gregor von Waldeck (1296—1301). Er war trotz seines Alters unermüdlich im Predigen, wie die im Prager Capitelsarchiv noch aufbewahrten sechs Jahrgänge der von ihm niedergeschriebenen Predigten beweisen. Ihm folgte der Canonicus 27. Johannes IV. von Dražic (1301—1343). Dieser hielt gleich 1301 eine Synode, auf welcher dem Clerus eine besondere Sorgfalt gegen die im Lande jetzt häufig auftauchenden Waldenser und Fraticellen eingeschärft wurde. Die weitere Verbreitung der Häresie fand aber die günstigsten Bedingungen unter dem nach dem Tode Wenzels II. (1305) mehrmals rasch eintretenden Thronwechsel und den damit verbundenen Wirren, welche erst mit der hauptsächlich auch durch den Clerus von Böhmen betriebenen Einsetzung Johannes' von Luxemburg als König (1310) endigten. Während nun an der Seite des 14jährigen Königs nach dem Wunsche des Kaisers der Mainzer Erzbischof Petrus von Aspelt (s. d. Art.) Böhmen verwaltete und dabei auch in der Kirche durch eine allgemeine Visitation Ordnung schuf, nahm Bischof Johannes an dem Concil von Vienne theil. Gemäß den Bestimmungen desselben wollte er nach der Rückkehr den Mendicanten die weitere Vornahme pfarrlicher Functionen untersagen, stieß aber dabei auf Widerspruch und wurde sogar selbst beim Papste verklagt. Gleichfalls im Sinne der Concilsverordnungen führte er 1315 in Prag ein Inquisitionstribunal ein; als dieses jedoch in einem Jahre 14 Häretiker (Begharden) dem Scheiterhaufen überlieferte, löste er es wieder auf. Nun erhob Heinrich von Schönburg, dem er die Bestätigung für die Propstei Leitmeritz hatte versagen müssen, gegen ihn in Avignon Klage wegen Inschutznahme der Häretiker, wegen Simonie und anderer Verbrechen. Von 1318—1329 mußte der Bischof wegen dieses Prozesses in Avignon weilen. Freigesprochen und heimgekehrt, erneuerte er die Anordnungen gegen die Mendicanten, fand jedoch auch jetzt keinen Gehorsam; 1334 kam es sogar zwischen den Parochianen der Prager Pfarrer, welche die betreffenden Concilsverordnungen öffentlich verkündeten, und den Kirchenbesuchern der Mendicanten zu einem blutigen Straßenkampfe. Bischof Johannes begünstigte die Augustiner-Chorherren, deren er mehrere von Avignon mitgebracht hatte, und errichtete für sie ein schönes Stift in der bischöflichen Stadt Raudnitz. Außerdem wurden neu eingeführt die Karthäuser, denen König Johannes mit seinem Sohne Karl die große Karthause am Smichow bei Prag erbaute. Karl, Markgraf von Mähren, war seit 1337 Mitregent in Böhmen. Er verfolgte alsbald mehrere große Pläne zur Hebung Böhmens, insbesondere die Errichtung eines Erzbisthums, die Erbauung einer den Anforderungen der Zeit entsprechenden Cathedrale und die Gründung einer Universität in Prag. Für den ersten, bisher dreimal mißlungenen Plan waren damals die Aussichten besonders günstig, da Karl in dem einflußreichen Cardinal Peter de Rozières, seinem ehemaligen Erzieher, einen wohlgeneigten Freund hatte. Dazu kam, daß der damalige Mainzer Metropolit wegen Anhänglichkeit an Ludwig den Bayern sich dauernd mit dem päpstlichen Stuhle verfeindete; während seiner Suspension wurde Prag bereits unmittelbar unter den apostolischen Stuhl gestellt. Im Jahre 1342 wurde Cardinal Peter selbst Papst unter dem Namen Clemens VI., und 1344 reisten Karl und sein Vater nach Avignon, woselbst nach Anhörung der Gründe (große Entfernung, gefährliche Reise, Verschiedenheit der böhmischen von der deutschen Sprache, welche Karl eidlich bezeugte) die Angelegenheit zum Abschluß gebracht wurde. Mittels Bulle vom 30. April 1344 erhob Clemens VI. das Bisthum Prag zum Erzbisthum. Zugleich wurde aus 4 Decanaten im Osten Böhmens und 30 Pfarreien jenseits der Grenze Mährens ein neues Bisthum Leitomischl (s. d. Art. Königgrätz) gebildet und nebst Olmütz dem neuen Erzbisthum unterstellt. Eine andere Bulle verlieh dem Prager Erzbischof das Recht, den König von Böhmen zu salben und zu krönen. Der erste Erzbischof war 28. Ernest von Pardubitz (1343 bis 1364), der bereits Anfang 1343 zum Bischof gewählt und dann in Avignon confirmirt und geweiht worden war. Pardubitz war 1297 geboren als Sohn des Ritters Ernest von Malowetz, welcher bei der Erhebung in den Herrenstand durch König Johann den Namen von Pardubitz annahm. Ernest hatte den ersten Unterricht in Glatz (Schlesien) erhalten; dann besuchte er die Domschule von Prag und brachte noch 14 Jahre in Bologna und Padua zu; 1338 wurde er Dechant des Prager Domcapitels. Das erzbischöfliche Pallium empfing er am 21. November 1344 unter einer besondern Feierlichkeit, bei welcher zugleich durch ihn und den König nebst dessen Söhnen Karl und Johann der Grundstein zu dem neuen Dome gelegt wurde. Als Erzbischof erwarb Ernest einen seltenen Ruhm durch Tugend, Weisheit und Eifer im geistlichen Amte. Einen besondern

Erweis davon geben seine berühmt gewordenen Statuta, die er auf der Provinzialsynode von 1349 verkündigte (Pontanus, Statuta provinc. etc., Prag. 1606) und denen noch andere Synodalverordnungen von 1353, 1355 und 1361 folgten (s. C. Höfler, Conc. Prag. 1353—1412, in den Abhandl. der kgl. böhmischen Gesellsch. der Wiss., 5. Folge, XII, Prag 1862, 1—8). Durch diese übrigens vielfach an Mainzer Vorbilder erinnernde Gesetzgebung suchte er die jetzt selbständig gewordene Kirchenprovinz auf eine feste Grundlage zu stellen. Dazu setzte er noch correctores cleri ein, Priester aus dem Seelsorgerstande, welche den Clerus zu überwachen und alle Ausschreitungen abzustellen hatten, während erzbischöfliche inquisitores für die Reinerhaltung des Glaubens im Volke sorgen sollten. Strenge Kirchenzucht war um so nöthiger, als der Adel längst eifersüchtig auf die steigende Macht der Kirche blickte. Tüchtige Generalvicare mit ebensolchen Officialen und einem Collegium von Notaren zur Seite leiteten die Geschäfte. Ein für die Geschichte höchst wichtiges Andenken an die damalige Administration bilden die noch erhaltenen Libri erectionum (ed. Borový, Pragae 1875 sqq.), welche alle kirchlichen Stiftungen von 1358 an verzeichnen, und die Libri confirmationum (ed. Tingl et Emler, Pragae 1865 sqq.) oder Verzeichnisse aller Pfründenverleihungen von derselben Zeit an (vgl. dazu Tadra, Cancellaria Arnesti, im Archiv f. österreichische Geschichte LXI [1880], 279 ff.). In Errichtung von Stiftungen wetteiferten damals der Erzbischof, der König und ein Theil des Adels. Dem Erzbischof verdanken die Augustiner-Chorherren neue Niederlassungen in Glatz und noch drei andere in Böhmen. Der König, der namentlich mit Rücksicht auf die zugleich erlangte Kaiserwürde Prag und Böhmen, wo er mit Vorliebe weilte, in jeder Weise heben wollte, opferte besonders viel für den neuen Dom. Dessen Baumeister Matthias von Arras hatte er bei seiner Rückkehr aus Avignon mitgebracht; zahlreiche andere Künstler zog er, besonders aus Deutschland, nach. Zur Erhöhung der Pracht des Cultus widmete er die kostbarsten Gewänder und Geräthschaften; ganz besondere Mühe und Opfer wendete er auf, um hervorragende Reliquien zusammenzubringen, wobei freilich auch Sonderbarkeiten (vgl. die Verzeichnisse bei Pessina, Phosphorus septicornis, Pragae 1673, Rad. IV) vorkamen. Dem Domcapitel war durch ihn schon 1343 ein Collegium von Mansionaren aus 12 Priestern, 6 Diaconen und 6 Subdiaconen beigegeben worden, welche im Marienchor des Domes täglich das marianische Officium abzuhalten hatten; dazu schuf er dann noch ein Collegium von Psalteristen. Der Gesammtstand des Domcapitels wird für die damalige Zeit auf 60 Capitularen angegeben, unter denen jedoch nur die Hälfte präbendirt war; andere Cleriker zählte der St. Veitsdom damals noch 240 (vgl. hierzu Dubik, Statuten der Prager Metropolitankirche von 1350, im Archiv f. österr. Geschichte XXXVII [1867], 413 ff.). An der königlichen Allerheiligenkapelle am Prager Schlosse wurde durch den König 1342 das Collegiatcapitel neu organisirt, ein anderes vom Lande nach der von ihm gegründeten Neustadt Prag transferirt (St. Apollinar), ein drittes an seiner neuen Burg Karlstein, wohin er sich gern zu frommen Uebungen zurückzog, neu gegründet. Eine etwas eigenthümliche Bereicherung erfuhr der Cultus daneben durch die Berufung von slavischen Benedictinern in das auf der obern Neustadt für altslavischen Ritus 1347 gegründete Emmauskloster und von mailändischen Mönchen mit ambrosianischem Ritus in das Kloster vom hl. Ambrosius. Als eine kirchliche Gründung erscheint auch die 1348 in's Leben getretene Universität (s. u.), insofern sie hauptsächlich durch eine Contribution des gesammten Clerus im Lande dotirt wurde. Stiftungsgemäß sollte immer der Prager Erzbischof ihr Protector und Kanzler sein. Alles wirkte zusammen, um die Zeit des Erzbischofs Ernest zur Glanzzeit der Kirche Böhmens und des Landes überhaupt zu machen. Hier hatte Karl IV. nicht nöthig, wie in Deutschland, mit eigenen Maßregeln gegen Mißbräuche im Clerus vorzugehen. Auch auswärts wurden die Tugenden des Erzbischofs anerkannt (vgl. den Briefwechsel Petrarca's, der 1356 mit einer mailändischen Gesandtschaft in Prag gewesen war); wiederholt wurde ihm das Cardinalat angetragen, allein er schlug es aus, indem sein Wunsch vielmehr war, sich in sein Chorherrenstift nach Glatz zurückziehen zu können. Der Biograph sagt sogar, daß bei der Papstwahl 1362 nur die fremde Nationalität Ernests schuld war, wenn nicht die Mehrheit der Stimmen auf ihn fiel. Nachdem er am 30. Juni 1364 im Rufe der Heiligkeit gestorben war, fand er gemäß seiner Anordnung sein Grab in der Chorherrenkirche zu Glatz. (Vgl. Balbini S. J., Vita Ven. Arnesti etc., Pragae 1664.) Seinen Nachfolger erhielt er in 29. Johannes V. Očko von Wlaschim (1364—1379), dem bisherigen Bischof von Olmütz, einem Jugendfreunde und Vertrauten Karls IV. Dieser erwirkte 1365 in Avignon für den jeweiligen Prager Erzbischof die Würde eines Legatus natus für seine Metropolie und für die angrenzenden Diöcesen Meißen, Bamberg und Regensburg. In jeder derselben gab es böhmische Lehen; ausdrücklich wird aber in der betreffenden Bulle vom 28. Mai 1365 auch die Wiederherstellung der Kirchendisciplin in den bezeichneten Diöcesen als Grund dieser den Stuhl Ernests auszeichnenden und somit seine Wirksamkeit glänzend anerkennenden Ernennung angegeben. Von da an wurden die Bischöfe jener drei Diöcesen zu den Prager Synoden geladen. Solche Synoden fanden regelmäßig zweimal im Jahre statt, die eine zu St. Veit (15. Juni) und die andere zu St. Lucas (18. October); von denen der Jahre 1365, 1366, 1371, 1374 und 1377 sind noch Statuta erhalten (s.

Höfler a. a. O. 9—23). Damals traten die gewaltigen Prager Reformprediger auf (s. d. Artt. Konrad von Waldhausen, Janow und Milič von Kremsier); es mehrten sich aber auch die Fälle, wo der Adel sich an dem bevorzugten Clerus und seinen Gütern vergriff, weshalb die erwähnten Synoden immer strengere Strafen auf derartige Ausschreitungen setzten. Bedeutendere kirchliche Stiftungen aus diesen Jahren sind die des böhmischen Hospizes in Rom, welches Karl IV. bei seinem Römerzuge 1368 gründete, und die des Klosters Oybin bei Zittau für die Cölestiner, welche der Kaiser damals aus Italien mitgebracht hatte. Erzbischof Johannes wurde 1378 zum Cardinal ernannt, starb aber vor Empfang der Insignien. Ihm folgte sein Brudersſohn, der ihm 1378 als Coadjutor beigegebene 30. Johannes VI. von Jenstein (1379—1396). Derselbe hatte, wie er selbst erzählt, schon als Knabe sieben Beneficien erlangt und verzehrte deren Erträgnisse an den Universitäten Prag, Padua, Bologna, Montpellier und Paris. Als Cleriker von 26 Jahren wurde er Bischof von Meißen und war auch als solcher noch den Vergnügungen des Adels zugethan. Als Erzbischof änderte er plötzlich seine Denkungsweise, verweilte am liebsten unter den Mönchen und übte die härtesten Bußwerke. Mit Wenzel, dem ungleichen Sohne Karls IV., lebte er bis 1384 in Frieden; in seiner Stellung als Reichskanzler, die er bis dahin bekleidete, bewirkte er es wohl auch, daß der König so lange dem römischen Papste treu blieb. In jenem Jahre wurde er zum ersten Male vom Könige wegen eines Streites in einer kirchlichen Besitzfrage mißhandelt; fortan folgten immer häufigere Gewaltthätigkeiten des Königs und seiner Günstlinge gegen Mitglieder des Clerus, Verletzungen des kirchlichen Eigenthums und Eingriffe in die kirchliche Gerichtsbarkeit. Infolge eines Vorfalles der letztern Art kam es auch zu dem Martyrium des hl. Johannes von Nepomuk (s. d. Art.). Der Erzbischof bemühte sich demgegenüber, durch das bewährte Mittel der Synoden den Clerus in Zucht zu halten, aber auch durch Verschärfung der Censuren ihn gegen ungerechte Gewalt zu schützen, während andererseits sein geistliches Gericht eifrig in demselben Sinne thätig war (die Statuta der Synoden von 1380 bis 1392 s. bei Höfler a. a. O. 23—42; die Acta judiciaria von 1392 edirte Tingl, Prag 1865). Im J. 1393 aber floh er nach Rom, wohin er schon 1390 als demüthiger Pilger gezogen war, und kehrte nur noch nach Prag zurück, um, nachdem er selbst 1396 resignirt hatte, seinen Nachfolger zu weihen. Dann ging er wieder nach Rom und starb dort als Titularpatriarch von Alexandrien (vgl. Vita Joannis de Jenczenstein, ed. Dobrowsky, Pragae 1793; seine Relatio de se ipso s. bei Höfler, Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen II, Wien 1865, 12 ff. [Oesterreichische Geschichtsquellen I, Bd. 6, Thl. 2]; A. Frind, Kirchengeschichte Böhmens III, Prag 1872, 16, zählt 31 meist ascetische und homiletische Schriften von ihm auf; dazu noch Loserth, Der Codex epistolaris des Erzbischofs Joh. v. Jenzenstein, Wien 1877 [Archiv f. österr. Gesch. LV, 265 ff.], und Dreves, Die Hymnen Johannes' von Jenzenstein, Prag 1886). — 31. Wolfram von Skworetz (1396—1402), ein Schwestersohn des Vorgängers, verständigte sich Anfangs mit dem Könige; 1402 war er jedoch auf Seiten des gegen diesen vorgehenden Herrenbundes und wurde auch Mitglied des von demselben dem Könige aufgenöthigten Regentschaftsrathes. Bei dem überhandnehmenden Faustrechte suchte er, nachdem schon der Vorgänger seine Besitzungen befestigt hatte, das Kirchengut durch Truppenmacht zu schützen, zu deren Unterhalt der Clerus beisteuerte. Nach ihm wurde sein Generalvicar Nicolaus Puchnik gewählt, derselbe, der mit dem hl. Johannes von Nepomuk die Folter erlitten, seitdem aber sich dem Könige gefügt hatte. Er starb jedoch noch vor der Confirmation (Ende 1402). Ueber die weitere Entwicklung der Dinge in Böhmen unter 32. Zbinko I. (1403—1411), 33. Albik (1412) und 34. Konrad von Vechta (1412—1421) s. d. Artt. Hus und Husiten.

Nach der Apostasie Konrads (s. d. Art. Husiten VI, 487 ff.) wurde infolge der Inhibirung der erzbischöflichen Jurisdiction durch die kirchliche Umwälzung, wie auch infolge der dabei eingetretenen Vernichtung der Dotation des Erzbisthums, dieses 140 Jahre lang von Seiten des der Kirche treu gebliebenen Domcapitels durch von ihm gewählte Administratoren verwaltet. Die einzelnen Mitglieder des Capitels waren nach Ausbruch des Krieges nach Zittau, Bautzen und Olmütz geflüchtet, wo viele derselben andere Pfründen besaßen; erst in der Compactatenzeit kehrten sie wieder nach Prag zurück. Als erster Administrator wurde von ihnen gewählt der Olmützer Bischof Johannes der Eiserne (s. d. Art. Olmütz IX, 839) und nach ihm sein Nachfolger in Olmütz, Konrad von Zwole. Beide ließen sich durch Generalvicare aus dem Capitel vertreten. Weiterhin wurden zumeist die Decane oder Pröpste des Capitels mit der Administration betraut. Die bischöflichen Weihefunctionen verrichtete von 1433—1439 der damals als Legat des Basler Concils in Böhmen anwesende Philibert von Coutance; später mußte man sich zu diesem Behufe an die Bischöfe der benachbarten Diöcesen wenden. Für die Utraquisten ordinirte gleichfalls der Legat Philibert Cleriker; nachmals ließen sie, da bei ihrer zunehmenden Entfernung von der Kirche die Nachbarbischöfe sich weigerten und utraquistische Candidaten nur unter Verläugnung ihres wahren Charakters sich die Weihen im Auslande erschleichen konnten, zeitweilig suspendirte italienische Bischöfe im Lande fungiren. Während wiederholte Versuche, das Erzbisthum wiederherzustellen, sich zerschlugen, wuchs das Sectenthum (vgl. d. Art. Brüder, böhmische); der Protestantismus fand unter den Sub=

unisten nicht weniger Verbreitung als unter den Utraquisten, theils infolge Mangels an ordentlich gebildeten Priestern, theils durch die Bemühungen des Adels, der, um das geraubte Kirchengut behalten zu können, am Protestantismus dasselbe Interesse hatte wie einst an dem Husitismus. Erst nach der Schlacht bei Mühlberg (1547) konnte Ferdinand I. mit mehr Nachdruck die Neuordnung der Verhältnisse in Böhmen betreiben. Der Kirche fehlte es in Böhmen nicht bloß an Weltpriestern, sondern auch die Orden hatten ihre Leistungsfähigkeit vielfach eingebüßt; durch die Husiten waren 65 Klöster ganz dem Erdboden gleichgemacht worden, die anderen waren, mit Ausnahme von Tepl und Hohenfurth, durch Plünderungen verarmt und fast ausgestorben. Deßhalb berief Ferdinand I. die kräftig aufstrebende Gesellschaft Jesu nach Böhmen; 1556 brachte der sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) die ersten 12 Brüder nach Prag in das St. Clemens-Collegium. Dort eröffneten sie sofort ein Convict für die Söhne des Adels, und schon 1562 erhielten sie von Ferdinand die Berechtigung, in ihrem Collegium den Doctorgrad der Philosophie und der Theologie zu ertheilen. Demnächst wurde durch die Fürsorge des Domcapitels auch ein Seminar für arme Candidaten des geistlichen Standes eingerichtet, eine andere Stiftung für 12 Seminaristen wurde von Rom aus unterhalten, und beide Anstalten waren wie das adelige Convict dem Clemens-Collegium unterstellt und wurden die Pflanzschule für die Gegenreformation. In der Angelegenheit der Wiederherstellung des Erzbisthums bildete die Dotationsfrage noch immer eine große Schwierigkeit. Am Ende des 14. Jahrhunderts hatte das Erzbisthum 18 Herrschaften mit ungefähr 400 Ortschaften besessen; das war im 16. Jahrhundert alles zerstört oder in fremden Händen. Da übernahm Ferdinand die Lasten der Restitution und erhielt dagegen vom Papste für sich und seine Nachfolger das Recht, die Erzbischöfe von Prag zu ernennen. Am 5. September 1561 erhielt der neue Erzbischof die päpstliche Confirmation. Es war 35. Anton Brus von Müglitz (1561—1580), vordem Großmeister des Kreuzherrenordens in Prag, seit 1558 Bischof von Wien; zur Aufbesserung seiner Stellung wurde ihm gestattet, diese beiden Würden beizubehalten. Ehe er nach Prag kam, besuchte er als Gesandter des Kaisers das Concil in Trient; dort vertrat er das von Ferdinand schon früher im Verein mit Bayern anhängig gemachte Ansuchen um Gewährung des Laienkelches; doch ertheilte Pius IV. erst 1564 die bekannte Concession. Auf Grund derselben sollte nun auch die Rückkehr der Utraquisten zum Gehorsam unter den Erzbischof erfolgen; indeß wollte schon bei der ersten Ordination das utraquistische Consistorium es sich nicht nehmen lassen, seine Ordinanden zu präsentiren, ohne dem Erzbischof die Prüfung von deren Wissen und Glauben zu gestatten. Diese Angelegenheit führte von Jahr zu Jahr zu steigenden Zwistigkeiten, wobei der neue König und Kaiser, der stets zweideutige, vielfach sogar offen zum Protestantismus neigende Maximilian II., den Erzbischof in keiner Weise unterstützte. Als letzterer sich endlich ganz weigerte, die das tridentinische Glaubensbekenntniß zurückweisenden Utraquisten weiter zu ordiniren, führte dieß nur zu zahlreichen „Frankfurter" und „Leipziger" Ordinationen, und die Zahl der beweibten Geistlichen mehrte sich. Maximilian gestattete nicht einmal die Abhaltung einer Provinzialsynode zur Publication des Tridentinums. Als Ersatz veranstaltete der Erzbischof inzwischen „Convocationen" des Clerus in den einzelnen Decanaten (vgl. d. Art. Brus). Auch der folgende Erzbischof 36. Martin Medek (1581 bis 1590) stammte aus Müglitz in Mähren und war bisher Großmeister des Kreuzherrenordens. Unter ihm griff der Protestantismus weiter um sich. Ihm folgte 37. Zbinko II. Berka von Duba (1592—1606). Derselbe, aus dem reichsten Geschlechte Böhmens stammend, Doctor der Theologie in Krakau und Ingolstadt, hatte schon während seiner Studien 7 Canonicate erlangt, erhielt nach der Priesterweihe die Propstei von Wyschehrad, darauf die von Olmütz, Oettingen, Leitmeritz und Regensburg. Seit 1583 war er Administrator des Bisthums Regensburg. Als Erzbischof von Prag behielt er jedoch nur ein Canonicat von Salzburg bei. Dafür postulirten ihn die Kreuzherren auf Andringen des Kaisers zu ihrem Großmeister, und diese Würde blieb mit nur einmaliger Unterbrechung auch das nächste Jahrhundert hindurch mit der des Prager Erzbischofs vereinigt. Im J. 1596 zählte man in der Erzdiöcese 1366 Pfarreien (gegen 2025 in der Zeit vor den Husitenkriegen); davon waren jetzt nur 336 katholisch, eine größere Anzahl war protestantisch, die meisten waren unbesetzt. Zbinko II. besetzte mittels des ihm von Rudolf II. übertragenen Collaturrechtes alle Pfründen auf den königlichen Gütern mit katholischen Geistlichen, die katholischen Grundherren thaten das Gleiche, und selbst ein Theil des utraquistischen Clerus, den Consistorialpräses an der Spitze, kehrte zur Gemeinschaft mit dem Erzbischof zurück. Eine durch diesen gehandhabte strenge Büchercensur trug weiter dazu bei, der besonders durch lutherische Schriften vielfach geübten Verführung Einhalt zu thun. Ende 1599 sah Prag auch die ersten Kapuziner, deren Orden fortan neben den Jesuiten in hervorragender Weise an dem Werke der Gegenreformation thätig war. Endlich kam es dahin, daß 1605 der Erzbischof eine große Provinzialsynode um sich versammeln konnte, auf welcher die Gesetze des Tridentinums verkündigt wurden. Für sich und seine Nachfolger hatte Erzbischof Zbinko II. vom Kaiser 1603 den Reichsfürstenrang wieder erhalten. Auch die Cardinalswürde war ihm zugedacht, doch erlebte er die Publication nicht mehr. Der Nachfolger 38. Karl von Lamberg (1606—1612),

einem steyrischen Freiherrengeschlechte angehörend, war beständig krank und verbrachte seine Tage in dem vorübergehend der erzbischöflichen Mensa zugetheilten Stifte Ossegg. Desto thatkräftiger war wieder 39. Johannes Lohelius VII. (1612—1622). Er war einst als Stalljunge in das Stift Tepl eingetreten; dessen Abt Johannes Mauskönig erkannte sein Talent und ließ ihn ausbilden. Als Prämonstratenser wurde Lohelius bald Prior, dann Abt von Strahov (Prag) und auch Generalvicar des Ordens für die kaiserlichen Erblande. Unter Zbinko wurde er 1603 Weihbischof und vertrat darauf dessen kranken Nachfolger. Sein Einschreiten gegen die Uebergriffe der die Schwäche Rudolfs II. ausnützenden Protestanten zog ihm von Seiten des revolutionären Directoriums (s. d. Art. Dreißigjähriger Krieg III, 2049) die Verbannung zu. Nach der Schlacht am weißen Berge zurückgekehrt, bemühte er sich, die traurigen Spuren der Herrschaft des calvinischen Winterkönigs zu tilgen. Nun erhielt das Erzbisthum auch mehrere Güter, die ihm schon ehedem gehört hatten, wieder zurück; auch die verarmten Klöster wurden aus den zahlreichen, der Confiscation verfallenen Gütern der Aufständischen entschädigt und besonders die Jesuiten reichlich bedacht. Von der größten Wichtigkeit wurde die Zeit des Bischofs 40. Ernest Adalbert, Grafen von Harrach (1623—1667), eines Neffen des bekannten Albrecht von Waldstein (Wallenstein). Zu Wien 1598 geboren, hatte er seine Studien bei den Jesuiten, zuerst in Böhmen, dann im Collegium Germanicum zu Rom gemacht; dort empfing er die Priesterweihe, bald darauf durch Urban VIII. die bischöfliche Consecration und schon 1626 auch die Cardinalswürde. Vom Kaiser erhielt er 1626 den Auftrag, sich mit den Statthaltern Böhmens über die Rekatholisirung des Landes zu berathen und Vorschläge zu erstatten. Darauf erschien am 31. Juli 1627 das kaiserliche Reformationspatent, nach welchem fortan im Lande kein anderer als der katholische Glaube mit subunistischem Communionritus gestattet sein sollte. Akatholische Herren, Ritter, Bürger und nicht leibeigene Grundbesitzer sollten binnen sechs Monaten entweder katholisch werden oder ihren Besitz verkaufen und das Land verlassen; Unfreie sollten nach erhaltenem Unterricht unbedingt zum Empfang der Sacramente angehalten werden. Eine kaiserliche Reformationscommission aus vier hohen Würdenträgern, unter denen der Erzbischof war, hatte für die einzelnen Kreise besondere weltliche Commissare zu bestellen, die, begleitet von geistlichen Instructoren, die Gebiete der einzelnen Grundherren zu durchgehen, protestantische Prediger und Schullehrer auszuweisen, ketzerische Bücher einzusammeln und überhaupt den Willen des Kaisers zu verkünden und durchzuführen hatten. Offene Widersetzlichkeit sollte auf Verlangen des Commissars durch bewaffnete Gewalt niedergehalten werden. In der That wurden in nicht wenigen Fällen Einquartierungen, besonders von Dragonern des Lichtenstein'schen Regiments, in unbotmäßige Höfe und Orte gelegt. Gegen alle Zwangsmaßregeln, die über die Nöthigung zur Anhörung des Unterrichtes hinausgingen, führte Cardinal Harrach wiederholt, auch in Rom, Beschwerde. Uebrigens wurde auch das Ziel nicht in ganz befriedigender Weise erreicht; es kam häufig nur zu Scheinbekehrungen, ziemlich Viele wußten sich zu verbergen, sehr Viele (man schätzt sie auf 36 000 Familien) wanderten aus. Das Reformwerk wurde zudem durch den Krieg bedeutend unterbrochen; die 1639 zum ersten Male das Land durchziehenden Schweden behaupteten, zum Schutze der Protestanten gekommen zu sein; dann mordeten, brannten und raubten sie, bis bei der Durchführung des westfälischen Friedens der größere Theil des Landes verödet und entvölkert war. Die kaiserlichen Reformationspatente von 1649 und den folgenden Jahren vollendeten dann die Ausmerzung des Protestantismus bis auf die nicht ganz geringen Reste, welche sich heimlich erhielten und später unter Joseph II. wieder offen hervortreten konnten. Ein großer Uebelstand war seit der Schwedenzeit der außerordentliche Priestermangel (ein Pfarrer hatte bis 14, allerdings dünn bevölkerte Pfarreien zu versehen). Die aus Polen und anderen Ländern herbeigezogenen Priester wirkten vielfach auch nicht in der rechten Weise. Doch hoben sich, unterstützt vom Kaiser und vom Adel, zuerst wieder die Klöster; viele derselben übernahmen bald auch zahlreiche Seelsorgestationen, an denen ihre Priester heute noch wirken. Zu den alten Orden kamen neue, namentlich Barmherzige Brüder, Barnabiten, Piaristen und Ursulinerinnen. Am zahlreichsten wurden die Collegien der Jesuiten im Lande; in Prag allein hatten sie bereits fünf große Häuser, und durch sie, wie durch Piaristen, Prämonstratenser und Cistercienser, erfuhr das Unterrichtswesen allmälig einen neuen Aufschwung. Als Pflanzschule gründete Cardinal Harrach 1631 in Prag ein Priesterseminar mit einer philosophisch-theologischen Akademie, welch letztere jedoch die kaiserliche Genehmigung nicht erhielt, wogegen 1654 die alte Carolinische Universität mit der von Ferdinand I. bewilligten Akademie der Jesuiten zu einer Carolo-Ferdinandeischen Universität vereinigt wurde. Ein anderes großes Werk des Cardinals Harrach war die Neuorganisation der kirchlichen Verwaltung Böhmens. Der alte Plan der Errichtung neuer Bisthümer, für welchen schon Wallenstein in seinem Herzogthume die Verwirklichung nahezu erreicht hatte, war endlich so weit gediehen, daß 1655 das Bisthum Leitmeritz, 1664 das in Königgrätz (s. d. Artt.) in's Leben trat. An Stelle der alten Diöcesaneintheilung in Archidiaconate wurde jetzt eine solche in Vicariatsbezirke eingeführt, deren Vorsteher als Vicare des Ordinarius keinerlei eigene Jurisdiction mehr auszuüben, sondern nur nach dessen Auftrage dem Clerus des Bezirkes vorzustehen hatten. Von der Abhaltung von Synoden

war keine Rede mehr; der Erzbischof richtete dafür jährlich zweimal „Synodalschreiben“ (Frühlings- und Herbstmandate) an den Clerus. Die Verwaltungsgeschäfte vereinigten sich immer mehr in der Hand des Generalvicars und seines geistlichen Beamtenkörpers, des Consistoriums. Der im Staatswesen überhandnehmende Centralismus und Bureaukratismus hatte so auch in der Kirche Eingang gefunden; dabei war diese aber unvermerkt in eine durchgängige Abhängigkeit vom Staate gerathen. Aeußerlich waren die Ehren des geistlichen Amtes noch gestiegen; die „erneuerte Landesordnung“ Ferdinands II. wies dem jeweiligen Erzbischof, der jetzt den Titel Primas regni zu führen hatte, sowie den künftigen Diöcesanbischöfen und gewissen anderen Dignitaren („Landesprälaten“) Sitz und Stimme im böhmischen Landtage an. Cardinal Harrach hatte nach Ausscheidung der zwei neuen Diöcesen aus der Erzdiöcese gleichsam zum Ersatz das Fürstbisthum Trient erhalten. Nach der Besitznahme von demselben nahm er noch in Rom zum dritten Male theil an der Papstwahl. Auf der Rückreise starb er in Wien. Der bald darauf ernannte und in Rom auch confirmirte 41. Johannes Wilhelm Liebsteinsky, Graf von Kolowrat, starb 1668 noch vor der Consecration. Darauf folgte 42. Matthäus Ferdinand Sobek von Bilenberg (1669 bis 1675), Benedictiner, zuletzt Bischof von Königgrätz. Unter ihm wurde das kaiserliche Reformationswerk noch durch „Revisitationen“ und Missionen von Kreis zu Kreis fortgeführt; auch hielten geistliche Commissare Convocationen der Vicare und Pfarrer ab, um die Durchführung der Verordnungen zu überwachen. Der Erzbischof führte die noch jetzt üblichen Paschalconsignationen ein, d. h. ziffermäßige Ausweise, die jeder Seelsorger jährlich zur Osterzeit über den Stand seiner Parochie abzufassen und einzusenden hatte, damit auf Grund derselben die nöthigen Requisitionen an den weltlichen Arm gestellt werden konnten. 43. Johannes Friedrich Graf von Waldstein (1675 bis 1694), gleichfalls vordem Bischof von Königgrätz, ein überaus frommer Mann, der die besonders durch die fremden Priester aufgebrachten Verschiedenheiten im Ritus abzustellen bemüht war und ein Rituale Romano-Pragense einführte, kam bereits mehrfach mit der weltlichen Gewalt in Conflict, zuerst wegen Verletzung der kirchlichen Steuerfreiheit, dann wegen Einschränkung des privilegium fori durch Zuweisung der Criminalfälle des Clerus an den weltlichen Richter mittels kaiserlichen Rescriptes von 1688 und wegen Behinderung der kirchlichen Jurisdiction. Das kaiserliche Patronat hatte sich bald zu einer Art Oberepiscopat ausgebildet; aber auch die kleineren Patrone nahmen sich dem Clerus wie dem Volke gegenüber oft sehr viel heraus. 44. Johannes Joseph Graf von Breuner (1695—1710), bisher Weihbischof in Olmütz, mußte sich weitere Einschränkung der kirchlichen Immunität durch Zuweisung der persönlichen Streitsachen des Clerus vor den weltlichen Richter 1698 gefallen lassen. Eine directe Besteuerung der kirchlichen Güter schob er noch hinaus durch das erweiterte Angebot freiwilliger Beiträge. Bei den Patronen setzte er die Dotirung von vielen neuen Pfarreien durch. 45. Ferdinand Graf von Khuenburg (1711 bis 1731), zuletzt Fürstbischof von Laibach, kam wegen der Pest erst 1714 dauernd nach Prag. Während seit 1717 wiederholte kaiserliche Ketzermandate und 1718 eine allgemeine kaiserliche Visitation die während des Erbfolgekrieges wieder aufgekommene protestantische Propaganda bekämpften, suchte der Erzbischof durch bessere Belehrung (Einführung des Prager Katechismus 1722), durch neue Vermehrung der Pfarreien und Klöster wie durch Förderung der Andacht (Feier der Heiligsprechung Johannes' von Nepomuk 1729) die Religion im Lande zu heben. Die kaiserlichen Verordnungen in kirchlichen Dingen, besonders über die Verwaltung des Kirchenvermögens, nahmen zu. 46. Daniel Joseph Mayer von Mayern (1731—1733), von armen Bürgersleuten stammend, hatte als junger Priester Hunderte von Irrgläubigen in den Grenzgegenden am Erzgebirge bekehrt, wurde 1701 Dompropst und 1711 Weihbischof; 1732 bestätigte er eine Regel für Einsiedler, die durch Anton Stoy, einen Schullehrer aus Gabel, verfaßt war. Bald entstanden im Lande eine ansehnliche Anzahl neuer Einsiedeleien, und auch die älteren wurden nach dieser Regel umgestaltet, welche sie alle in einen Verband brachte und unter einen erzbischöflichen Visitator stellte (Joseph II. hob später nicht weniger als 83 Einsiedeleien in Böhmen auf). Unter den ausgezeichneten Erlassen dieses Erzbischofs finden sich auch solche gegen Wilddieberei und Tabakschmuggel, eigentlich kaiserliche Patente, die ihren Weg durch die erzbischöfliche Kanzlei nahmen. Nach Daniel Josephs baldigem Tode wurde der Leitmeritzer Bischof Johannes Adam Graf Wratislaw von Mitrowitz zum Nachfolger ernannt, starb aber plötzlich noch vor der Confirmation. Darauf folgte 47. Moritz Gustav Graf von Manderscheid (1733—1763). Er war früher Propst am Dom und bei St. Gereon in Köln, dann Bischof von Wiener-Neustadt gewesen. Karl VI. hatte ihn 1733 bereits zum Erzbischof von Palermo ernannt, als Prag erledigt wurde. Im J. 1733 und später noch mehrmals wurden die kaiserlichen Maßregeln zur Unterdrückung der Häresie erneuert; aber auch die kaiserlichen Verordnungen in sacris und circa sacra mehrten sich: 1749 wurde das Placetum regium eingeführt, 1750 eine kaiserliche (noch jetzt zu Recht bestehende) Stola-Taxordnung aufgestellt, 1753 die bischöfliche Jurisdiction in Ehesachen auf das rein geistliche Gebiet eingeschränkt u. s. f. 48. Anton Peter Graf Přichowsky von Přichowitz (1763 bis 1793), Zögling des Collegium Germanicum, seit 1746 dem Prager Domcapitel angehörend, wurde auf Ansuchen des Erzbischofs Manderscheid

von der Kaiserin 1752 diesem zum Coadjutor bestimmt und zum Titularbischof von Emesa ernannt; 1754 wurde er dazu Bischof von Königgrätz und zugleich auch noch Propst des Prager Domcapitels. Als Erzbischof mußte er nun die volle Entfaltung des Febronianismus und Josephinismus miterleben. Das Erzbisthum wurde, nachdem schon 1777 das Suffraganbisthum Olmütz zur Metropole erhoben worden war, 1785 durch Ausscheidung eines neuen Bisthums Budweis (s. d. Art.) und durch beträchtliche Vergrößerung der Bisthümer Leitmeritz und Königgrätz auf den dritten Theil seines frühern Umfanges reducirt. Dafür wurde ihm 1787, jedoch vorläufig auch nur vorübergehend, das Gebiet von Eger zugetheilt. Seit 1790 erlebte der Erzbischof noch einige wenige Verbesserungen, unter denen vielleicht die Wiederaufhebung der Generalseminarien die wichtigste war. 49. Wilhelm Florentin, Fürst von Salm-Salm (1793—1810), war 1745 geboren, hatte frühzeitig Canonicate in Köln, Straßburg, Augsburg und Lüttich erlangt und wurde 1776 Bischof von Tournai in den damals noch österreichischen Niederlanden. Als Erzbischof von Prag hatte er während der Bedrängnisse Oesterreichs namentlich sehr große materielle Opfer zu bringen. Dafür besserte sich die religiöse Gesinnung unter dem Volke, und der Erzbischof wurde nicht müde, durch Hirtenbriefe und durch Visitationen darauf einzuwirken. Nach seinem Tode trat eine vierjährige Sedisvacanz ein, während welcher bereits über die Einziehung der erzbischöflichen Güter zu Gunsten des Religionsfonds verhandelt wurde. Unter ruhigeren, nichts Bedeutendes im schlimmen wie im guten Sinne aufweisenden Verhältnissen folgten dann 50. Wenzel Leopold Chlumčansky, Ritter von Přestawlk und Chlumčan (1815—1830), vordem Bischof von Leitmeritz (s. d. Art.); 51. Aloys Joseph Graf von Kolowrat-Krakowsky (1831 bis 1833), vordem Bischof von Königgrätz (s. d. Art.); 52. Andreas Aloys Graf Ankwicz von Skarbek-Poslawice (1833—1838), vordem Erzbischof von Lemberg (s. d. Art.); 53. Aloys Joseph Freiherr von Schrenk (1838—1849), früher Propst von St. Moritz und Weihbischof in Olmütz. Unter ihm konnten, während die Polizeiherrschaft noch keine religiösen Vereine aufkommen lassen wollte, doch schon die Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus 1845 in Prag ihre Wirksamkeit beginnen. Die verfassungsmäßige Anerkennung der Freiheit der Kirche sah erst 54. Friedrich Fürst von Schwarzenberg (s. d. Art.), der als Cardinal-Erzbischof von Salzburg 1850 nach Prag transferirt wurde. Durch hervorragende Eigenschaften ausgezeichnet, erwarb er sich den bleibenden Ruhm eines Kirchenfürsten im edelsten Sinne des Wortes. Das kirchliche Leben nahm jetzt auch in Böhmen reichlich an der Entwicklung Theil, die es in diesen Jahren fast allwärts fand. Der Clerus erhielt durch die vom 9. bis 24. September 1860 in Prag abgehaltene Provinzialsynode musterhafte Vorschriften (s. Acta et decreta Concilii prov. Pragensis, Pragae 1863); die älteren Orden wurden einer Visitation unterzogen; neu kamen in's Land die Jesuiten, Redemtoristen und besonders viele weibliche Congregationen, die sich der Jugenderziehung und Krankenpflege widmen. Auf Cardinal von Schwarzenberg (gest. 1885) folgte der gegenwärtige Erzbischof 55. Franz de Paula, Graf von Schönborn-Buchheim-Wolfsthal, geb. am 24. Januar 1844 zu Prag, zum Priester geweiht 1873, zum Bischof von Budweis ernannt 1883, nach Prag transferirt 1885 und zum Cardinal von St. Johannes und Paulus promovirt 1889.

II. Die Universität. Nachdem schon das Particularstudium am Prager Dome in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts derart emporgeblüht war, daß Studirende aus den benachbarten Ländern davon angezogen wurden, erwirkte Karl IV. durch seine persönlichen Beziehungen zu Clemens VI. verhältnißmäßig leicht die päpstliche Genehmigung zur Errichtung eines Generalstudiums in Prag (Bulle vom 26. Januar 1347) und gewann darauf auch die dem Vorgänger Wenzel II. versagt gebliebene Zustimmung der böhmischen Stände auf dem Landtage von 1348. Mit seiner goldenen Bulle vom 7. April 1348 errichtete er die Stiftung als König von Böhmen, und unterm 14. Januar 1349 bestätigte er dieselbe als Kaiser. Lehrer und Studirende sollten darnach sich derselben Rechte zu erfreuen haben, wie diese an den Studien von Paris und Bologna Geltung hatten. Schon 1348 begannen nun in Prag Professoren, die Karl IV. von den verschiedenen älteren Universitäten her berief, ihre Thätigkeit. Erzbischof Ernest dotirte unter Beihilfe des Capitels einen Magister der Theologie an der Metropolitankirche, andere Professoren der Theologie docirten in den Klöstern, denen sie angehörten; die Professoren der freien Künste lasen in ihren Wohnungen. Die Verfassung des Generalstudiums, bezüglich deren Karl IV. ihm volle Freiheit der Selbstbestimmung ließ, entwickelte sich nur allmälig. Im J. 1360 verordnete der Erzbischof, dem schon die Bulle Clemens' VI. die Kanzlerwürde für sich und alle Nachfolger zusprach, es solle in Prag nur Eine Universität und Ein Rector sein; die Zwistigkeiten, die dadurch beseitigt werden sollten, brachen jedoch bald wieder aus, und seit 1372 war und blieb das Studium in zwei Universitäten getheilt, in eine der Juristen und eine der drei anderen Facultäten, welche beide nur mehr den Kanzler gemeinsam hatten. Die Mitglieder des Prager Studiums theilten sich von Anfang an in vier Nationen; der böhmischen waren auch die Mähren, Ungarn und Südslaven, der bayrischen die Oesterreicher, Schwaben, Franken und Rheinländer, der polnischen die Schlesier, Litauer und Russen, der sächsischen die Meißener, Sachsen, Dänen und Schweden zugetheilt. Von den Collegien war das älteste und größte das Carolinum, 1366 von Karl IV. ge=

stiftet; auch verschiedene Klöster standen zu dem Studium in einem den Collegien ähnlichen Verhältnisse. Ueber den Genuß der Collegiaturen gab es zuerst 1384 und nachmals öfter Streit unter den Nationen. (Ueber die Zerwürfnisse, die durch den Wiclifismus eintraten, s. d. Art. Hus.) Die Frequenz in der letzten Zeit vor dem Abzuge der Deutschen 1409 wird auf 200 Doctoren und Magister, 500 Baccalare und 30 000 Studenten angegeben. Nachdem das Concil von Konstanz die Suspension über die Universität verhängt hatte, blieb diese für weiterhin zwar die oberste Auctorität für die Utraquisten, sank aber wissenschaftlich zur Bedeutungslosigkeit herab. Nach mehrfachen Reformversuchen kam erst eine neue Periode des Aufschwunges mit der Zeit der „Gegenreformation". Im J. 1622 wurde die Carolinische Akademie mit allen ihren Gütern und Rechten den Jesuiten zugesprochen. Ferdinand III. machte dieses 1638 wieder rückgängig und verfügte dagegen unterm 25. Januar 1654 die Unirung der beiden Facultäten der Carolina mit den beiden Facultäten der Clementinischen Akademie zu einer „Carolo-Ferdinandeischen" Universität. Hiermit ging die bisherige Akademie der Jesuiten selbst in eine Staatsanstalt auf. Mit der josephinischen Zeit, in welcher die weitere Verstaatlichung des gesammten Studienwesens fortschritt, begann die Verdrängung der lateinischen Lehrsprache durch die deutsche. Seit 1848 forderten aber auch die Czechoslaven immer lauter die Zulassung der czechischen Sprache, und allmälig wurden an den weltlichen Facultäten immer mehr Lehrkanzeln auch in dieser Sprache eingerichtet. Als zuletzt die nationale Partei die Errichtung einer eigenen czechischen Universität unter den Bedingungen für einen Ausgleich mit der Regierung immer voranstellte, wurde durch Gesetz vom 28. Februar 1882 die Theilung der Universität in der Weise verfügt, daß zunächst eine eigene philosophische und eine rechtswissenschaftliche, 1883 auch eine medicinische Facultät mit czechischer Lehrsprache errichtet wurde, während die theologische, in deren Theilung der Cardinal Schwarzenberg nie einzuwilligen erklärte, gemeinsam blieb; 1891 wurde endlich auch die theologische Facultät getheilt, und so bestehen seitdem zwei complete Universitäten unter dem Namen der Carolo-Ferdinandeischen Universität. Die Universitätsbibliothek zählt über 200 000 Bände, 3800 Handschriften und 1500 Incunabeln. (Vgl. Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinand. Pragensis, Pragae 1830 sqq., 3 tomi; Tomek, Gesch. der Prager Universität, Prag 1849; Rustler, Das sog. Chron. Univers. Prag., Leipzig 1886.)

III. Statistisches. Zur Prager Kirchenprovinz gehören außer der Erzdiöcese Prag die Suffraganbisthümer Leitmeritz, Königgrätz und Budweis (s. d. Artt.). Das Bisthum Leitomischl ist seit den Husitenkriegen eingegangen. Der Fürst-Erzbischof von Prag und Primas von Böhmen führt den Titel eines apostolischen Legaten für Böhmen und für die Diöcesen Bamberg, Meißen und Regensburg. Das Metropolitancapitel besteht aus einem Propst, einem Decan, einem Praelatus archidiaconus, einem Praelatus scholasticus und 8 Canonikern. Alle Capitularen haben seit Karl IV. das Recht der Inful. Daneben bestehen noch die Collegiatcapitel a. vom Wyschehrad mit 8 wirklichen und 6 Ehren-Canonikern; b. von Allerheiligen an der Prager Burg mit 7 Canonikern; c. von Altbunzlau mit 6 präbendirten und 6 Ehren-Canonikern. Fünf andere Collegiatcapitel sind eingegangen. Die deutsche theologische Facultät hat 6 ordentliche, 1 außerordentlichen und 2 Honorar-Professoren, 1 Docenten und 2 Adjuncten; die czechische 4 ordentliche und 2 außerordentliche Professoren, 2 Docenten und 2 Adjuncten. Das fürsterzbischöfliche Seminar (ungetheilt) hat 5 Vorsteher und (1895) in 4 Jahrgängen 150 Alumnen. Außerdem studiren in dem 1884 errichteten Collegium Bohemicum zu Rom 13 Alumnen. Die Erzdiöcese ist eingetheilt in 37 Vicariatsbezirke, von denen 36 in Böhmen liegen, 1 (Glatz) in Preußen. Die Gesammtziffer der Seelenanzahl betrug (nach dem Catalogus cleri pro 1895) Ende 1894: 2 136 847. Davon entfallen auf das böhmische Gebiet 1 864 605 Katholiken, 47 022 Akatholiken, 48 983 Juden, zusammen 1 960 610; auf die Grafschaft Glatz 168 979 Katholiken, 6975 Akatholiken, 283 Juden, zusammen 176 237. An Beneficien gibt es: 3 (Titular-) Propsteien, 2 Erzdechanteien, 42 Dechanteien, 570 Pfarreien, 12 Curatien, 10 Localien, 14 Expadituren, 13 Schloßkaplaneien; Kaplaneien werden 462 gezählt. Der in Kirche und Schule herrschenden Sprache nach sind 11 Vicariate mit 213 Seelsorgestationen deutsch, 21 Vicariate mit 321 Stationen czechisch, 5 Vicariate mit 94 Stationen gemischt. Die Zahl der Weltpriester betrug (1894) 1139, die der Regularpriester 423; dazu kommen noch 35 Priester, die fremden Diöcesen angehören. Sonstige Ordenspersonen gab es noch 210 männliche und 936 weibliche, die ersteren 13, die letzteren 15 verschiedenen Orden angehörend. — Die Stadt Prag bildet mit 5 Vororten und 3 auswärtigen Orten den Generalvicariatsbezirk mit 29 Pfarreien und einer Bevölkerung von 267 771 Katholiken, 5347 Akatholiken, 22 596 Juden und 127 Confessionslosen. Die älteren Theile der Stadt (1. Altstadt [im Mittelalter Sitz des deutschen Kaufmanns- und Gewerbestandes]; 2. Neustadt, von Karl IV. angelegt; 3. Kleinseite, Sitz des Adels und der Behörden; 4. Hradschin mit dem Dom, der Residenz des Erzbischofs und des Capitels und der Hofburg) sind reich an ansehnlichen Kirchen gotischen und barocken Stils. Der St. Veitsdom mit dem silbernen, 2000 kg schweren Grabmale des hl. Johannes von Nepomuk und einem bedeutenden Domschatze zeigt eine großartige Anlage; es wurde jedoch durch den Ver-

fertiger des an französische Vorbilder erinnernden Planes, Matthias von Arras, als Dombaumeister thätig 1344—1352, und durch dessen Nachfolger, Peter Parler von Gmünd (1353—1397) und Johann Parler (1398—1406), nur der Chor mit seinem reichen Kapellenkranz und der südliche Thurm hergestellt. Durch die hussitischen Unruhen wurde der Weiterbau unterbrochen, und erst 1861 konnte mit den durch den Prager Dombauverein aufgebrachten Mitteln an den Ausbau gegangen werden, dessen Vollendung mit Ablauf dieses Jahrhunderts erwartet wird. — Literatur: Dobner, Monumenta historica Boemiae, Pragae 1764 ad 1785, 6 tomi; Scriptores rerum bohemicarum e bibliotheca eccl. metrop. Prag. (ed. Pelzel), Pragae 1783 et 1784, 2 tomi; Pescheck, Gesch. der Gegenreformation in Böhmen, Dresden u. Leipzig 1844, 2 Bde.; Legis-Glückselig, Der Prager Dom, Prag u. Leitmeritz 1855; Ambros, Der Dom zu Prag, Prag 1858; Regesta Bohemiae et Moraviae, herausgeg. von Erben, fortgesetzt von Emler, Pragae 1855—1892, IV Partes; Tomek, Geschichte der Stadt Prag, Prag 1856, I. Bd. (die deutsche Bearbeitung wurde nicht fortgesetzt); Fontes rerum Bohemicarum, Prag 1871—1884, I.—IV. Bd.; Frind, Kirchengeschichte Böhmens, Prag 1862—1878, I.—IV. Bd.; Ders., Gesch. der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag, Prag 1873; Hammerschmid, Hist. Prag. (1691—1733), veröffentlicht von Podlaha in den Sitzungsberichten der kgl. böhm. Gesellschaft der Wissensch., phil.-hist.-philol. Kl., 1891; Relatio progressus in exstirp. haeresi per regnum Bohem. opera PP. S. J. . . . ab a. 1661—1678, veröffentlicht von Rezek, ebd. 1892, 203 ff. [Lutsch.]

Pragmatische Sanction nennt man ein vom Landesherrn festgestelltes „unverletzliches" Staats-Grundgesetz, durch welches in einem wichtigen Punkte ein bestimmtes Verhältniß „für ewige Zeiten" angeordnet wird. Das geschichtlich bekannteste Gesetz dieser Art ist die Anordnung Karls VI. über die Erbfolge in den österreichischen Staaten (1713). In der Kirchengeschichte tragen namentlich zwei französische Edicte den Namen einer pragmatischen Sanction. — 1. Das eine knüpft sich an den Namen Ludwigs IX. des Heiligen von Frankreich und trägt das Datum: März 1268, was aber, da damals das Jahr in Frankreich mit Ostern begann und im J. 1268 Ostern in den April fiel, nach unserer Zeitrechnung dem März des Jahres 1269 entspricht. Der Text steht in den Conciliensammlungen von Mansi XXIII, 1259—1262; Harduin VII, 643—646; ferner bei E. Münch, Vollständige Sammlung aller älteren und neueren Concordate I, Leipzig 1830, 203; K. Rösen, Die pragmatische Sanction unter dem Namen Ludwigs IX., München 1853, 1—3; Gérin, Les deux pragmatiques sanctions attribuées à Saint Louis, 2e éd., Paris 1869, 1—5, und sonst. Das Edict umfaßt 6 Artikel und verordnet: 1. Die Prälaten, Patrone und Verleiher von Beneficien in Frankreich sollen ihr Recht vollständig besitzen; 2. die Cathedralen und andern Kirchen sollen freies Wahlrecht und die Wahlen Bestand haben; 3. das Verbrechen der Simonie soll ausgerottet werden; 4. alle geistlichen Würden und Stellen sollen nach der Anordnung des gemeinen Rechts, der Concilien und der Väter verliehen werden; 5. die von der römischen Curie geforderten Geldabgaben, durch die Frankreich elendiglich verarmt ist, sollen nicht erhoben werden außer für begründete und dringende fromme Bedürfnisse, in offenen Nothfällen und mit ausdrücklicher Einwilligung des Königs und der Kirche von Frankreich; 6. die Freiheiten, Prärogativen, Rechte und Privilegien, welche von den Königen den Kirchen, Klöstern, Religiosen und kirchlichen Personen verliehen wurden, sollen bestätigt und bekräftigt sein. In einigen Ausgaben fehlt der 5. Artikel, und so hat man vielfach angenommen, der kürzere Text sei ächt, der längere interpolirt (so noch Phillips, Kirchenrecht III, 327, Anm. 16). Diese Auffassung ist aber nicht stichhaltig. Der fragliche Artikel ist nach der Ueberlieferung von den anderen nicht zu trennen. Er wurde offenbar später nur ausgelassen, weil er als gar zu anstößig erschien. Indessen verstößt er nicht bloß etwa gegen ein kirchliches Gefühl, sondern er steht auch mit den kirchlichen Verhältnissen des Zeitalters Ludwigs des Heiligen in Widerspruch. Ebenso verhält es sich mit dem 2. und 3. Artikel, sowie mit der Form und mehreren Ausdrücken des Edicts. Die Einleitung: Ad perpetuam rei memoriam kommt in Frankreich erst mit der Mitte des 14. Jahrhunderts auf und ist der folgenden Zeit ebenso geläufig als der frühern fremd. Erwähnt wird die Urkunde erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Bei diesem Sachverhalt wurde ihre Aechtheit schon frühe bezweifelt. Noch mehr und noch eifriger aber wurde sie lange vertheidigt, in Deutschland zuletzt gegen Rösen durch Soldan, Ueber die pragmatische Sanction Ludwigs des Heiligen, eine Abhandlung zur Würdigung ultramontaner Kritik auf dem Gebiete der Geschichte (Zeitschr. für hist. Theol. XXVI [1856], 377—450). Mit schärferer und zum Theil neuer Beweisführung trat neuestens Scheffer-Boichorst für die Unächtheit ein in den Mittheilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung VIII (1887), 353—396. Der Streit dürfte damit wenigstens für die unbefangenen Kritiker ein Ende nehmen. Die Aechtheit wird jetzt allmälig auch in den protestantischen Kreisen aufgegeben, in denen sie bisher allgemein behauptet worden war (vgl. K. Müller, Kirchengeschichte I, Freiburg 1892, 597). Die Fälschung hängt ohne Zweifel mit der pragmatischen Sanction von Bourges (s. u. 2) zusammen, bis in deren Zeit ihre Spuren sich zurückverfolgen lassen, und sie beruht wohl auf dem Bestreben, die bei den vorausgehenden Verhandlungen schwankenden Prälaten für dieselbe zu gewinnen.

2. Das andere Edict ist die eben erwähnte pragmatische Sanction Karls VII. oder von Bourges (1438). Dieselbe ist das Resultat des Reichstages, welcher in Bourges vom 1. Mai bis 7. Juni 1438 versammelt war und 23 Decrete des Concils von Basel bestätigte, einige mit Rücksicht auf die Verhältnisse Frankreichs oder aus anderen Gründen auch etwas modificirte. Die Decrete betreffen 1. die periodische Abhaltung der allgemeinen Concilien; 2. die Auctorität des Concils von Basel; 3. bis 4. die canonische Wahl bezw. Beschränkung der Reservationen; 5. die Verleihung der Beneficien bezw. Aufhebung der Exspectanzen, die Eigenschaften der Empfänger u. s. w.; 6. bis 7. die Appellationen; 8. den friedlichen Besitz von Kirchenstellen; 9. Zahl und Eigenschaften der Cardinäle; 10. die Aufhebung der Annaten; 11. bis 15. das Chorgebet; 16. die Feier der Messe; 17. das Verbot, zur Bezahlung von Schulden sich zu verpflichten mit der Bedingung, vom Chor fern zu bleiben; 18. die Abhaltung von Capitelsversammlungen während der Hauptmesse; 19. die Abhaltung von Narren- und Kinderfesten u. dgl. in Kirchen; 20. den Concubinat; 21. den Verkehr mit Gebannten; 22. das Interdict; 23. die Ungültigkeit der Literae Clementinae. Die Sanction wurde wiederholt gedruckt. Am leichtesten zugänglich ist wohl die Ausgabe von Vilevault in den Ordonnances des rois de France de la troisième race XIII, Paris 1782, 267—291. Der Inhalt wurde auch übersichtlich in 34 Kapiteln zusammengefaßt, und bisweilen wurden diese als die Sanction selbst ausgegeben, so von Münch I, 205—211. Eine vergleichende Zusammenstellung der Artikel der Sanction mit den bezüglichen Decreten von Basel bietet Hefele, Conc.-Gesch. VII, 762—770. Die Sanction war in Rom nicht willkommen. Sobald die Stürme sich etwas gelegt hatten, welche das Concil von Basel begleiteten, bemühte sich Pius II. um ihre Beseitigung. Ludwig XI., der Sohn und Nachfolger Karls VII., versprach noch im Jahre seiner Thronbesteigung (1461) ihre Aufhebung. Doch kam es bei dem Widerstande der Parlamente und der Universität Paris, und da auch der König seine Gesinnung änderte, noch nicht wirklich dazu. Die Sanction behauptete sich vielmehr noch über ein halbes Jahrhundert, bis sie im Jahre 1516 dem Concordat zwischen Leo X. und Franz I. den Platz räumte (vgl. über die Verhandlungen zu ihrer Abschaffung Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 887). Aber auch nach dieser officiellen Aufhebung war sie für die gallicanisch gesinnten Parlamente die Richtschnur für ihre Entscheidungen (vgl. d. Art. Gallicanische Freiheiten V, 68).

Aehnliche Bestrebungen wie die Franzosen auf dem Reichstage zu Bourges verfolgten die Deutschen auf dem Reichstage von Mainz im Frühjahr 1439. Durch ein Instrumentum acceptationis wurden die Basler Reformdecrete mit Zusätzen und Modificationen angenommen. Das Document wurde von Chr. W. Koch in der Schrift Sanctio Pragmatica Germanorum illustrata, Argentorati 1789, herausgegeben, von Münch I, 42 bis 77 wieder abgedruckt und, wie der Titel jener Publication zeigt, als pragmatische Sanction aufgefaßt. Aber mit Unrecht; denn es wurde weder von dem abwesenden König förmlich approbirt noch auch als Reichsgesetz sogleich praktisch vollzogen; es trägt vielmehr nur einen provisorischen Charakter (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 773 bis 777). [v. Funk.]

Prandotha, Johannes, der sel., Bischof von Krakau (1242—1266), stammte aus dem altadeligen Geschlechte Odrowacz, aus dem auch der hl. Hyacinth (s. d. Art.) hervorgegangen war. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde er vom Bischof Wislaw von Krakau zum Priester geweiht; 1242 folgte er diesem Oberhirten in der Regierung der Diöcese. Seine Stellung wurde bald recht schwierig, da der Herzog Konrad von Masovien den rechtmäßigen Herzog von Krakau, Boleslaw den Keuschen (s. d. Art. II, 982), verdrängt und sich des Landes gewaltsam bemächtigt hatte. Der Usurpator streckte auch seine Hand nach den Kirchengütern aus und wurde deßhalb vom Bischof gebannt. Nach Konrads Tode (1247) gelangte Boleslaw wieder in den Besitz seines Herzogthums und war nun bemüht, der Kirche den erlittenen Schaden zu ersetzen. Dieser treffliche Regent lieh dem Bischof auch seine Unterstützung, als dieser in Rom die Heiligsprechung eines seiner Vorgänger auf dem Krakauer Bischofsstuhle, des Martyrers Stanislaus (gest. 1079), betrieb. Prandotha's Bemühungen hatten guten Erfolg; 1253 wurde Stanislaus von Papst Innocenz IV. canonisirt. Einige Jahre später (1257) nahm Prandotha an der Provinzialsynode zu Lencicz theil. Diese sprach über den tyrannischen Herzog Boleslaw den Kahlen von Liegnitz, der den Bischof Thomas I. von Breslau gefangen hielt, den Bann aus. Gegen Ende seiner Regierung gelang es seiner Energie noch, das Unheil, welches dem Bisthum damals von den Flagellantenzügen drohte, abzuwehren. Prandotha starb am 21. September 1266. In der Diöcese Krakau ward er bis in das 17. Jahrhundert hinein als Seliger verehrt. Als aber 1634 Urbans VIII. berühmte Bulle über die Verehrung der Heiligen erschien, kam infolge einer irrthümlichen Auffassung dieser Constitution seitens der Krakauer Domherren der Cult des Seligen allmälig in Wegfall. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. VI, 279 sqq.; Roepell, Gesch. Polens I, Hamburg 1840, 489.) [Zeck.]

Praxeas, patripassianischer Antitrinitarier, ist in seinen Lebensverhältnissen nur durch Tertullians Schrift Adv. Praxeam c. 1 näher bekannt. Danach stammte er aus Kleinasien, kam, vermuthlich unter Papst Victor, nach Rom und gab Aufschluß über das Treiben der Montanisten, so daß die Friedensbriefe, welche an die Gemeinden derselben bereits abgegangen waren, wieder

zurückgenommen wurden. Zugleich aber verkündigte er den Patripassianismus (s. d. Art. Antitrinitarier I, 973) und bemühte sich noch mehr um die Verbreitung dieser Irrlehre, als er nach Carthago weiterging. Es gelang ihm dort, Viele für dieselbe zu gewinnen. Andererseits fand er aber auch Gegner, und seines Irrthums überführt, leistete er schriftlichen Widerruf. Nach einiger Zeit indessen trat er wiederum mit seiner Lehre hervor, und nun erhob sich Tertullian mit der erwähnten Schrift gegen ihn. Weiteres erfährt man über ihn nicht. Seine Existenz und seine Lehrrichtung bezeugen aber noch weiterhin Pseudo-Tertull., Lib. adv. omnes haeres. c. 25 (bezw. Hippolyt); Philastrius, De haer. c. 54; Optatus, De schism. Donat. 1, 9; 4, 5; 5, 1; Pacianus, Ep. 1; der Verfasser des Praedestinatus c. 41; Gennadius, De eccles. dogm. c. 4. Hagemann (Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg 1864) suchte darzuthun, daß Tertullian unter dem Namen Praxeas den Papst Callistus (Calixtus I.; s. d. Art.) bekämpfe, so daß Praxeas also eine fingirte Persönlichkeit wäre. Diese Ansicht ist aber nicht haltbar. (Vgl. [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1866, 349—404.) [v. Funk.]

Pray, Georg, S. J., ein ungarischer Geschichtschreiber, wurde am 11. Januar 1723 zu Neuhäusel im Neutraer Comitate geboren. Er stammte aus der tirolischen Familie Pray (Prey); sein Vater, der unter den kaiserlichen Truppen diente, war mit seinem Regimente nach Ungarn gekommen und hatte dort eine Stellung erhalten. Im 18. Lebensjahre trat Georg in den Jesuitenorden und war später als Lehrer an mehreren Unterrichtsanstalten thätig. An der Teresianischen Ritterakademie zu Wien wurde er durch seinen Ordensgenossen, den Numismatiker Erasmus Fröhlich, für den Plan begeistert, der Geschichtschreiber Ungarns zu werden. Nachdem er noch als Lehrer der Polemik, geistlichen Redekunst und Moraltheologie an den Akademien zu Tyrnau und Ofen gewirkt hatte, befreiten ihn die Ordensoberen von der Lehrthätigkeit und ertheilten ihm die Erlaubniß, seine Kräfte nunmehr der Geschichtsforschung zu widmen. Durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu gerieth er zeitweilig in eine bedrängte Lage, da seine Pension nicht ganz 200 Gulden betrug; jedoch ernannte ihn Maria Teresia zum Historiographen des Königreichs Ungarn, und 1777 wurde er erster Custos der Universitätsbibliothek in Ofen. Als 1784 die Universität nach Pest verlegt wurde, siedelte er dorthin über. Maria Teresia, Joseph II., Leopold II. und Franz II. unterstützten und ehrten den Forscher, der auch in weltlichen Stellungen dem Geiste seines Ordens vollkommen treu blieb. Auf Befehl der Herrscher wurde ihm freier Zutritt zu den Archiven gestattet. So groß auch die Verdienste Pray's als Geschichts**forschers** sind, so darf man doch nicht übersehen, daß er als Geschicht**schreiber** in seinem Urtheil zuweilen beeinflußt wurde durch seinen überschwänglichen magyarischen Patriotismus. Er starb zu Pest am 23. September 1801. Von seinen Schriften sind die bedeutendsten: Annales veteres Hunnorum, Avarorum et Hungarorum ab anno ante natum Christum 210 ad annum Christi 997, Vindob. 1761; Annales Regum Hungariae ab a. Chr. 997 ad a. 1564, Vindob. 1764 ad 1770, 5 partes; zu beiden von ihm selbst später mehrfache Ergänzungen; Vita S. Elisabethae Landgraviae Thuringiae, Tyrnav. 1770; Specimen Hierarch. Hungar., Posonii 1776 ad 1779, 2 partes; Historia regum Hung. stirpis Austriacae, Budae 1801, 3 voll.; Epistolae procerum regni Hung., Poson. 1806, 3 partes; Hist. controversiarum de ritibus Sinicis, Pestini 1789; vollständiger ist die vom Verfasser besorgte deutsche Ausgabe: Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche, Augsburg 1791 und 1792, 3 Bde. (Vgl. v. Hormayr, Oesterr. Plutarch XI, Wien 1807, 237 ff.; v. Wurzbach, Biogr. Lex. XXIII, Wien 1872, 224 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, ed. alt., Oenip. 1895, 637 sqq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, Brux. 1895, 1182 ss.) [Zeck.]

Precarium (von precari, bitten) heißt 1. im Civilrecht der Vertrag, durch welchen jemand einem Andern auf dessen Bitte den Gebrauch einer Sache oder die Ausübung eines Rechtes bis auf Widerruf unentgeltlich gestattet (fr. 1, Dig. De precario 43, 26). Der Empfänger erlangt dadurch in der Regel den juristischen Besitz der Sache (fr. 4, § 1, Dig. eod.); der Geber aber kann letztere zu jeder Zeit zurückfordern, selbst wenn er sie dem Empfänger auf eine bestimmte Zeit überlassen hätte (fr. 12, Dig. eod.), und es steht ihm, wenn die Zurückgabe verweigert wird, das Interdict De precario oder eine actio praescriptis verbis zu (fr. 2, § 2, Dig. eod.). Daher der geläufige Ausdruck precarie possidere, precär besitzen. — 2. Im canonischen Rechte kommt precaria (als Singular) in einer etwas andern Bedeutung vor. Man versteht darunter stets ein unbewegliches Gut oder Grundstück, welches in der Regel gegen eine Abgabe oder Dienstleistung einem Andern übergeben wird und demselben nicht schlechthin willkürlich entzogen werden kann. Der Ursprung der kirchlichen Precarien führt in das 6. Jahrhundert zurück, in dem man anfing, den Geistlichen, besonders auf dem Lande, kirchliche Grundstücke zur Nutznießung anzuweisen. Noch Papst Gelasius I. (gest. 496) hatte zwar die Bewidmung eines Clerikers mit kirchlichem Grundbesitz verboten (c. 23, C. XII, q. 2); aber schon wenige Jahre später kommen solche Anweisungen öfters vor (Conc. Agath. anno 506, c. 22. 59; Conc. Aurel. anno 511, c. 23; Conc. Epaon. anno 517, c. 18 u. a.). Es hing dieß aber Anfangs bloß von dem Willen des Bischofs ab und war im Grunde eine rein persönliche, noch nicht an das Amt geknüpfte Verleihung. Daher mußte der

geistliche Nutznießer (der Precarist) in einer besondern Urkunde (precaria genannt) die Widerruflichkeit dieses Verhältnisses, oft zugleich unter dem Versprechen eines Zinses, anerkennen (Conc. Tolet. VI, anno 638, c. 5, in c. 72, C. XII, q. 2), bis dann allmälig durch die fränkische Gesetzgebung dieses schwankende Verhältniß der Precarien in ein ständiges umgewandelt und mit den Parochien sofort regelmäßig die Benutzung bestimmter Grundstücke als Amtseinkommen so unzertrennlich verbunden wurde, daß dieser Genuß ohne Weiteres auf jeden Nachfolger im Amte überging. So nahmen die an Geistliche verliehenen Precarien durchweg die rechtliche Natur ständiger Amtsbewidmungen oder eigentlicher Beneficien an (vgl. d. Art. Beneficium eccl.). — Nicht selten aber gab man kirchliche Grundstücke entweder für schon geleistete oder noch zu leistende Dienste oder gegen Entrichtung einer bestimmten Abgabe auch an Laien hin. Auch diese nannte man precariae; denn ihre Verleihung hing nicht nur von dem Willen des Bischofs ab, sondern es mußte auch der sogen. Leihbrief regelmäßig von fünf zu fünf Jahren erneuert werden (c. 5, C. X, q. 2; c. 44, C. XII, q. 2; c. 1, X 3, 14). Doch nahm auch dieses Verhältniß bald die Natur eigentlicher Pachtverträge an. — Endlich kommt der Name Precaria noch in einer dritten verwandten Bedeutung vor und bezeichnet eine schriftliche Urkunde, welche derjenige ausstellte, der sein Gut an die Kirche schenkte, sich aber noch die lebenslängliche Nutznießung desselben ausbat. Die hinwieder gleichfalls urkundlich ausgestellte Nießbrauchsbewilligung nannte man Praestaria. (Vgl. Du Cange s. v.; Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Preces heißen in der liturgischen Sprache mitunter Gebete überhaupt (z. B. in der patristischen Zeit Preces horariae, canonicae für das Stundengebet), gewöhnlich aber solche Gebete, welche den Charakter flehentlicher Bitte für die Gesammtkirche oder einzelne Glieder derselben an sich tragen. Dabei wird das Wort sowohl für einzelne solcher Gebete wie auch für Complexe von Bittgebeten gebraucht (z. B. Preces . . . post missam praescriptae; Preces XL horarum). Neben diesem Sprachgebrauch geht aber in den liturgischen Büchern ein anderer her, der den Namen Preces in noch engerem Sinne auf Bitten anwendet, welche sich in kurzen Wechselgebeten (ähnlich den Versen und Responsorien) bewegen; mitunter findet sich das Wort sogar in der weitern und engern Bedeutung neben einander verwendet, z. B. Rit. Rom. 9, 4, n. 5: ... egredientes, resumptis Precibus, eodem ordine procedunt, usque ad ecclesiam, ubi cum Precibus et Orationibus omnibus Processio terminatur . . . Hier sind das erste Mal unter Preces die Bittgebete (Litanei) der Rogationsprocession überhaupt, das zweite Mal (vgl. ib. n. 4) die Gebete zwischen dem Schluß der Litanei und den zugehörigen Orationen gemeint. Preces im engsten Sinne, die gerne mit Kyrie eleison etc. beginnen, enthält das Rituale Romanum besonders in den Gebeten für die Kranken und Sterbenden; im römischen Brevier ist der Name terminus technicus für gewisse Bitten, welche an bestimmten Tagen in das Officium eingeschaltet werden. Man unterscheidet dieselben als Preces feriales und Preces dominicales, wozu als dritte Art die Preces des Todtenofficiums (in Vesper und Laudes nach dem Magnificat bezw. Benedictus) gerechnet werden können. Die Preces feriales tragen ihren Beinamen, weil sie nur im Ferialofficium ihren Platz haben; aus dem Gegensatz zu ihnen erklärt sich der Name Preces dominicales für die anderen, welche im Sonntagsofficium de tempore, aber auch sonst gebetet werden. In den Ferialpreces hat sich, wie Bäumer (Studien und Mittheil. aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden 1886, II, 285 ff., und Gesch. des Breviers, Freib. 1895, 602, Beilage II) nachweist, ein Rest der altchristlichen Bittgebete für alle Stände und Anliegen, die zu gewissen Zeiten in die Liturgie eingefügt wurden, erhalten. Die Oratio fidelium im ersten Clemensbriefe und in den apostolischen Constitutionen kann als die älteste Form derselben gelten. Seit der Reform des römischen Breviers durch Pius V. haben die Preces feriales nur noch beschränkte Verwendung im Breviergebet. Sie werden nämlich nicht mehr in jedem Ferialofficium, sondern nur an den feriae majores, quae communi jure jejunantur, gebetet, d. h. an den Tagen der Advents- und Fastenzeit, den Quatembertagen und den Vigiltagen, sofern an allen diesen das Ferialofficium ritu simplici zu halten ist. An den Vigiltagen von Weihnachten und Pfingsten, von Epiphanie und Christi Himmelfahrt, in Triduo sacro, sowie an den Pfingst-Quatembertagen haben sie keinen Platz, weil das Officium derselben ritu semiduplici bezw. duplici gefeiert wird und zudem die Vigilien von Epiphanie und Christi Himmelfahrt keine Fasttage sind. Die längste Form haben die Ferialpreces (gleichlautend bis auf den eingeschobenen Psalm) in Vesper und Laudes, wo sie der Antiphon nach dem Magnificat bezw. Benedictus folgen. In Terz, Sext und Non folgen sie im römischen Brevier in kürzester Form (Particularbreviere, z. B. das alt-kölnische, haben längere) auf das Responsorium zum Capitel, in der Prim bilden sie eine Erweiterung der Preces dominicales, und in der Complet sind sie mit diesen ganz gleich. Im Chore werden sie knieend gebetet und auf Einen Ton recitirt, nicht per depressionem vocis a fa ad re gesungen (S. R. C. 9. Mai 1739, 22. März 1862). Die Preces dominicales sind zu beten bei allen Officien, die nicht ritu duplici oder infra octavam gefeiert werden. Die scheinbaren Ausnahmen von dieser Regel, daß nämlich an den Vigiltagen von Epiphanie und Pfingsten, sowie am Freitag nach der Octav von Christi Himmelfahrt die Preces dominicales

nicht zutreffen, erklären sich daraus, daß an diesen Tagen das Officium wie infra octavam gebetet wird; die Weihnachtsvigil ist schon nach der Regel ausgeschlossen, weil sie von den Laudes an als duplex gehalten wird. Die Preces dominicales finden ihren Platz in der Prim nach dem Responsorium zum Capitel, in der Complet nach der wiederholten Antiphon Nunc dimittis, in den anderen Horen kommen sie nicht vor. (Vgl. noch Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II, 2, Freiburg 1893, 423 ff.) [A. Esser.]

Prechtl, Maximilian, letzter Abt des Klosters Michelfeld (in der Oberpfalz) und theologischer Schriftsteller, war am 20. August 1757 zu Hahnbach geboren. Seine wissenschaftliche Vorbildung erhielt er bei den Jesuiten zu Amberg, trat dann in den Benedictinerorden und wurde 1782 von dem Abte von Michelfeld zum Studium beider Rechte nach der Universität Salzburg geschickt. In sein Stift zurückgekehrt, wurde er Lehrer des Kirchenrechts für die jungen Ordenscleriker, später trug er Dogmatik und Moral vor. Auf Wunsch des Fürstabtes Martin Gerbert von St. Blasien verfaßte er für Ussermanns Episcopatus Bambergensis eine Geschichte des Klosters Michelfeld. Im J. 1794 wurde Prechtl ans Lyceum zu Amberg auf den Lehrstuhl der Dogmatik und Kirchengeschichte berufen. Dort wirkte er in sehr schwieriger Zeit überaus segensvoll. Eine Trauerrede auf den verstorbenen Kurfürsten Karl Theodor war die Veranlassung, daß er am 25. November 1799 zum Professor der zweiten Rhetorik und Schulrector zu Amberg ernannt wurde. Diese Stellung bekleidete er indeß noch nicht zwei Monate, da er im Januar 1800 zum Abte von Michelfeld gewählt wurde. Nur zwei Jahre waltete er dieses Amtes und that während dieser Zeit sehr viel für Hebung des Unterrichtes. Im März 1802 wurde das Stift von dem bayrischen Kurfürsten Maximilian Joseph, der ganz unter dem Einflusse des Klosterstürmers Montgelas stand, aufgehoben. Prechtl siedelte nun nach dem Städtchen Vilseck und später nach Amberg über, wo er sehr eifrig für die Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche literarisch thätig war. Er starb am 12. Juni 1832, betrauert namentlich von den Armen, deren Wohlthäter er gewesen war. (Vgl. Weigl, Abt Prechtl, Sulzbach 1833; Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens im Königr. Bayern I, Regensburg 1880, 269 ff.; Katholik 1889, I, 424 ff.; II, 64 ff.) [Zeck.]

Precipiano, Humbert Wilhelm, Erzbischof von Mecheln und entschiedener Gegner des Jansenismus, war zu Besançon 1626 aus einer von Genua stammenden Familie geboren. Er studirte Theologie und beide Rechte und wurde in seiner Vaterstadt Canonicus an der Metropolitankirche. Im J. 1683 ernannte ihn der spanische König Karl II. zum Bischof von Brügge; sieben Jahre später (1690) wurde er Erzbischof von Mecheln. Damals unterwühlten die Jansenisten die katholische Kirche in Belgien. Manche Häupter der Irrlehre, z. B. Arnauld und Quesnel, die Frankreich hatten verlassen müssen, suchten in den Niederlanden ein Asyl und machten mit allen Mitteln für ihre Grundsätze Propaganda. An der Universität Löwen hatte der Jansenismus bereits die Herrschaft erlangt; ein großer Theil des Clerus war von ihm angesteckt und suchte die Anschauungen der Sectirer über Beichte und Communion in die Praxis zu übersetzen. Precipiano einigte sich mit seinen Suffraganen dahin, von allen, die geweiht werden oder ein kirchliches Amt erhalten wollten, einen Eid auf das Formular Alexanders VII. (s. d. Art. Jansenius VI, 1227) zu verlangen. Da aber dieses Formular seit dem sog. Clementinischen Frieden (vgl. VI, 1229) von den Jansenisten mißdeutet wurde, so hielten es die Bischöfe für nothwendig, einige Zusätze zu machen, wodurch den Sectirern ihre Ausflüchte abgeschnitten werden sollten. Die Jansenisten der Universität Löwen führten nun durch Dr. Joh. Hennebel darüber in Rom Beschwerde, und es gelang ihnen, ein Breve Innocenz' XII. zu erwirken, worin den belgischen Bischöfen geboten wurde, die Zusätze zu dem Formular Alexanders VII. fallen zu lassen; man solle sich damit begnügen, daß die fünf Sätze des Jansenius in sensu obvio, quem ipsamet propositionum verba prae se ferunt, prout sensum illum damnarunt Praedecessores nostri, verurtheilt würden. Die Sectirer mißdeuteten auch dieses Breve. Sie behaupteten, durch Innocenz XII. seien die Constitution und das Formular Alexanders VII. abgeändert worden; die fünf Sätze des Jansenius seien nicht mehr in dem von diesem intendirten Sinn, wie Alexander VII. bestimmt hatte, zu verurtheilen, sondern in einem gewissen sensus obvius, den jeder sich nach seinem Belieben zurecht machte. Die jansenistischen Theologen leiteten ihre Schüler an, in diesem Sinne den verlangten Eid auf das Formular Alexanders VII. zu leisten, damit sie nicht von der Weihe und von kirchlichen Aemtern ausgeschlossen würden. Außerdem suchten Quesnel und Genossen durch zahlreiche Schmähschriften gegen die Bischöfe und andere Gegner die öffentliche Meinung zu verwirren. Der jansenistische Agent, Professor Hennebel, verbreitete gegen seinen Ordinarius, den Erzbischof, in Rom die Verleumdung, er habe die Entscheidung Innocenz' XII. nicht publicirt, obwohl dieß schon durch Decret vom 5. Juli 1694 geschehen war. Da der Jansenismus immer kecker auftrat, wandten Precipiano und seine Amtsbrüder unterm 19. Juli 1696 sich an den Papst, machten ihn auf diese Umtriebe und das Umsichgreifen des Jansenismus in Belgien aufmerksam und erbaten kräftigere Maßregeln, da das frühere Breve gegen die Secte nicht ausreiche. In der Antwort sprach der Papst seine Verwunderung darüber aus, daß die Secte zu behaupten wage, durch sein Breve seien die Constitution und das Formular Ale=

xanders VII. abgeändert worden, die doch beide durch ihn speciell bestätigt worden seien. Gegen diejenigen, welche durch äußere Handlungen die Bulle Alexanders VII. vom Jahre 1656 verletzen würden, sollten die Bischöfe nach der speciellen Facultät, die ihnen durch Innocenz X. und Alexander VII. ertheilt sei, einschreiten; über bloß innere Acte aber urtheile die Kirche nicht (Breve vom 24. November 1696). Zur Ausführung dieses neuen Breve traf Precipiano mit seinen Amtsbrüdern auf einer Versammlung im erzbischöflichen Palaste zu Brüssel die nöthigen Bestimmungen (22. April 1697). Wirksamer jedoch war eine andere Maßregel des Erzbischofs. Da Quesnel und Genossen trotz aller Decrete die Fabrication von Schmähschriften fortsetzten, so ließ Precipiano mit Hilfe des spanischen Gouverneurs sie in Brüssel verhaften und im erzbischöflichen Palais interniren (1703). Quesnel entkam zwar aus dem Gewahrsam; da aber seine Correspondenz aufgefunden war, wurde ihm der Proceß gemacht. Das Beweismaterial ließ Precipiano unter dem Titel Causa Quesnelliana (Brux. 1705) veröffentlichen; dadurch erwarb er sich das Verdienst, die katholische Welt über die Umtriebe der Jansenisten actenmäßig aufgeklärt zu haben. Precipiano starb zu Brüssel am 9. Juni 1711. (Vgl. Cl. Fleurii Hist. eccl. LXVI, Aug. Vind. 1781, 180 sqq.; de Ram, Nova et absoluta collectio synodor. Archiep. Mechl. I, Mechl. 1828, 570 sqq., wo auch weitere Literatur angegeben ist; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freib. 1876, 24 ff.; Reusch, Index II, 1, 59 ff.) [Zeck.]

Prediger, biblisches Buch, s. Ecclesiastes.

Predigerorden (ordo praedicatorum), officieller Name des Dominicanerordens (s. d. Art. Dominicus III, 1931 ff.).

Predigt (vom lateinischen praedicatio) heißt die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes an die versammelte Gemeinde durch den dazu beauftragten Diener der Kirche. Sie ist eine Bethätigung des der Kirche von Christus übertragenen Lehramtes, gehört als solche zum Gottesdienste und kann in der wahren Kirche Christi nur im Namen der Kirche und mit Unterordnung unter deren unfehlbare Lehrauctorität ihre Stelle finden. — Die Bezeichnung praedicatio für die Predigt findet sich erst im Anfang des Mittelalters; das entsprechende griechische Wort κήρυγμα hat nicht den allgemeinen Sinn unseres Wortes Predigt, sondern bezeichnet die sogen. Missionspredigt, d. h. die Verkündigung des Wortes Gottes an noch Ungläubige. Die Predigt vor der christlichen Gemeinde wurde zuerst meistens ὁμιλία, lateinisch sermo (oder auch allocutio) genannt. Die Homilie im spätern Sinne (vgl. d. Art. Homiletik) hieß bei den Lateinern meist tractatus (auch expositio, explanatio, mitunter disputatio); ihr Gegensatz, die kunstvolle Rede mit oratorischer Diction, war der λόγος, lateinisch sermo (nicht oratio oder concio). Παράκλησις (πρόκλησις), παραίνεσις, παραμυθία, διδασκαλία und die entsprechenden lateinischen Namen exhortatio, consolatio, admonitio, doctrina bezeichnen bestimmte Arten von Predigten oder Predigten zu bestimmten Zwecken. (Vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 633 ff.)

A. Geschichte der Predigt. — I. Die Predigt in der alten Kirche bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. — 1. Einsetzung der Predigt durch Christus. Die apostolische Predigt. Die Predigt im Sinne einer regelmäßigen, fest in den religiösen Cult eingefügten, von priesterlichen Organen besorgten Unterweisung mit religiösen und ethischen Zwecken kannte das Heidenthum nicht. Eine Art Vorleben der christlichen Predigt findet sich im Alten Testamente, denn das vom Gottesgeist getragene und durchflammte Lehramt der Propheten kann als ein großartiger Typus, und die im Synagogalgottesdienst an die Verlesung der Paraschen und Haphtharen (Pericopen aus dem Gesetz und den Propheten) sich anschließenden Vorträge können als ein schattenhaftes Vorbild der christlichen Predigt angesehen werden. Jesus Christus erst hat die eigentliche Predigt in's Leben gerufen, das Predigtamt eingesetzt und in eigener Person es zuerst verwaltet. Das Evangelium zu verkündigen bezeichnet er als einen Hauptzweck seiner Sendung (Luc. 4, 18 ff. 43. Joh. 18, 37), dem er in erster Linie während seiner öffentlichen Wirksamkeit Zeit und Kraft zuwendet. Er stellt auch schon den Uebergang her von der Missionspredigt zur Gemeindepredigt (s. d. Art. Homiletik; vgl. insbesondere die Abschiedsreden Joh. Kap. 14—17). Er überträgt das Predigtamt den Aposteln (Luc. 10, 16. Matth. 28, 19 f. Joh. 17, 18) und schult sie in besonderen Unterweisungen und vor Allem an seinem eigenen Beispiel und Vorbild in dasselbe ein. Der feierliche Endauftrag Matth. 28, 19 f. unterscheidet und verbindet beide Arten von Predigt, die missionirende und die Predigt an die Gläubigen. In der letztern, welche schon Joh. Kap. 14—17 in bedeutsamer Beziehung zur eucharistischen Feier steht und fortan im organischen Verband mit ihr bleibt (Apg. 2, 42; 20, 7. 11), ist der Gemeinde ein Fortleben Christi in ihrer Mitte geschenkt, analog seiner Gegenwart im eucharistischen Sacrament, ein Fortleben in seinem Wort und seiner Lehre. Die Predigt der Kirche ist daher keineswegs, wie die Protestanten wollen, von der Predigt Christi völlig abzulösen; sie ist nicht ein ganz selbständiger Trieb aus dem Baum kirchlicher Gemeindebildung und Gemeindelebens, sondern hat ihre einzige Lebenswurzel in der Predigt Christi. Der gottmenschliche Logos ist ihr Stifter und Urheber, er ist auch ihr Ideal und Vorbild, zwar nicht erreichbar, aber doch nachahmbar. Mit letzterer Bezeichnung tritt man seiner übermenschlichen Würde, seiner einzigartigen Stellung nicht zu nahe, so wenig wie wenn man ihn als Lebensvorbild für jeden Christen bezeichnet.

In der Predigtweise Jesu finden sich auch bereits die beiden berechtigten, später in längerem Proceß sich herausbildenden Formen oder Anlagen der christlichen Predigt vorgebildet: die ganz eng an das geschriebene Wort Gottes angeschlossene, später Homilie genannte (vgl. Luc. 4, 16 ff. Matth. 4, 23 ff.; 13, 54), und die freier und selbständiger sich bewegende und die christliche Lehre entfaltende, später Logos oder Sermo genannte (vgl. die Bergpredigt und die Abschiedsreden). — Die Sendung durch Christus gibt den Aposteln das Bewußtsein, daß sie an Stelle Christi des Botschaftsamtes walten, als ob Gott durch sie ermahne (2 Cor. 5, 20) und Christus durch sie spreche (2 Cor. 13, 3). Die Verkündigung des Wortes Gottes (1 Thess. 2, 13) ist ihre oberste Sorge; sie setzen das Amt der Diaconen ein, um im Dienste des Wortes nicht behindert zu sein (Apg. 6, 1 ff.); Paulus spendet selber die Taufe nur ausnahmsweise (vgl. 1 Cor. 1, 17), und unter seinen pastoralen Ermahnungen sind die eindringlichsten die auf das Predigtamt bezüglichen (vgl. besonders 1 Tim. 4, 1—5). Wie die Apostel neben der Missionspredigt, welche freilich ihre erste Sorge und Arbeit war, die Gemeinde- oder Cultuspredigt nicht vernachlässigten, zeigen Apg. 2, 42; 20, 7. 11. 18. 20, sodann auch die erhaltenen apostolischen Briefe, welche nichts Anderes sind als schriftlich fixirte Unterweisungen und Paränesen an die Gemeinden, und als solche immerhin Rückschlüsse erlauben auf die mündliche Predigtweise. Auch hier begegnen wir zwei Arten von Verkündigung: der zeitlich und inhaltlich auf die Lesung aus der heiligen Schrift (zunächst des Alten Testamentes, dann auch des geschriebenen Evangeliums und der Briefe, welche alsbald beim Gottesdienst Verwendung fanden; vgl. 1 Tim. 4, 13) folgenden und der freiern Erörterung eines christlichen Lehrpunktes oder einer christlichen Thatsache zu lehrhaft-erbaulichen Zwecken (vgl. 1 Cor. Kap. 11, Kap. 15). Die Form der apostolischen Predigt zeigt in ihrer sententiösen, auctoritativen, im edelsten Sinn populären Haltung deutlich einen Nachglanz der Lehrweise Jesu. Man kann sie kunstlos nennen, doch nur insofern, als sie nirgends eine absichtliche und berechnete Verwendung rhetorischer Kunstmittel verräth; aber sie ermangelt durchaus nicht der Kraft und Schönheit jener Beredsamkeit, welche da von selbst sich einstellt, wo der Mund nichts ist als das Sprachrohr der tiefsten Ueberzeugung von der Wahrheit und eines ganz von ihr ergriffenen Gemüthes. Wie die Predigt der Apostel trotz des gegebenen Inhalts und trotz der Inspiration des Gottesgeistes doch bei den Einzelnen durchaus individuelle Stimmung und Färbung annahm, das zeigen die charakteristischen Unterschiede zwischen der dogmatisch bestimmten, ethisch energischen Lehrweise des hl. Petrus, der in's praktische Leben eindringenden Paränese des hl. Jacobus, der speculativen Erörterung und dialektischen Rechtfertigung der christlichen Lehre bei dem hl. Paulus und der mit contemplativer Intuition durchtränkten Ansprache des hl. Johannes. Auf die mannigfaltigen außerordentlichen Rede- und Lehrcharismen der Urkirche, besonders die Glossolalie und Prophetie, braucht hier um so weniger näher eingegangen zu werden, weil dieselben bloß als secundäre Hilfskräfte dem eigentlichen Lehramt an die Seite traten, dessen amtliche und ordentliche Träger die Apostel und ihre ordinirten Gehilfen und Nachfolger waren. (Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871; Paniel, Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit und Homiletik I, Leipzig 1839; Beyer, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt, Gotha 1861.)

2. Die unmittelbar nachapostolische Predigt zeigt, soviel wir über dieselbe zu urtheilen vermögen, das Eine Hauptbestreben, äußerlich wie innerlich sich möglichst an das Evangelium und das schriftlich fixirte Apostelwort anzuschließen, um sich dadurch als Rechtsnachfolgerin der apostolischen Predigt und als Trägerin der wahren Lehre gegenüber den aufgährenden häretischen Strömungen zu erweisen. Aus den Nachrichten des Alterthums (Tertull. Apolog. 39; De anima 9; Justin. Apolog. 1, 67; Ignatius, Ep. ad Polyc. 5; Irenaeus, bei Euseb. H. E. 5, 20) ist soviel zu ersehen, daß die Predigt in dieser Zeit ein wesentliches Element des Gottesdienstes bildete, daß sie sich zeitlich und inhaltlich an die heiligen Lesungen anschloß, daß sie, in der eigentlichen Lehraufgabe unterstützt und entlastet durch die vom 2. Jahrhundert an in's Leben tretende Institution des Katechumenats (s. d. Art.), hauptsächlich, den Zeitbedürfnissen entsprechend, der Paränese und Paraklese oblag oder, wie Tertullian (l. c.) sich ausdrückt, der inculcatio disciplinae praeceptorum, dem fidem pascere, spem erigere, fiduciam figere. Für diese Predigt, welche der Form nach in der Regel wohl ein zwang- und kunstloser, meist extemporirter und kurzer, aber aus vollem Herzen quellender und von jugendlicher Glaubenskraft durchströmter Erguß war, bildete sich nach Apg. 20, 11 die griechische Bezeichnung ὁμιλία, ὁμιλεῖν (schon bei Ignatius l. c.) und die lateinische allocutio (Tertull. De an. 9), sermo, tractatus (nach 2 Tim. 2, 15; Tertull. De resurr. carn. 2). Uebrigens unterscheidet schon Irenäus (Adv. haer. 1, 10, 2) zwischen Vorstehern der Kirche, welche schwach sind in der Rede, und solchen, welche in allweg des Wortes mächtig sind, also zwischen kunstloser und kunstgemäßer Predigt in der Kirche. — Mit dem Aussterben der Charismen (ihre letzten Spuren bei Iren. Adv. haer. 2, 31, 2; 2, 32, 4; Doctr. apost. 10 sqq.) und mit der sich steigernden Nothwendigkeit, die Reinheit der Lehre gegen die γάγγραινα des ἑτεροδιδασκαλεῖν (2 Tim. 2, 17. 1 Tim. 6, 3) zu wahren, hörte das immer nur bedingt und secundär zugestandene Lehrrecht der Laien vollends ganz auf; dagegen durften sich diese am

Unterricht der Katechumenen betheiligen. Der eigentliche Prediger dieser Periode war der Bischof, dessen Sitz in der Kirche deßwegen locus magisterii genannt wird (Iren. Adv. haer. 3, 3, 1; 4, 26, 2—5); ihn unterstützten zunächst ausnahmsweise, dann vom 3. Jahrhundert an immer häufiger und regelmäßiger die Presbyter. Gepredigt wurde an allen Tagen, an welchen eigentlicher liturgischer Gemeindegottesdienst stattfand, also besonders an allen Sonntagen, an den Fest- und wohl auch an den Stationstagen. Der Ort der Predigt waren natürlich die vorübergehend oder dauernd auch für die liturgische Feier eingeräumten Gemächer der Privathäuser, die durch Vermächtniß oder Kauf in den Besitz der Kirche übergegangenen und für den Cult eingerichteten Gebäude, ausnahmsweise auch die Krypten der Katakomben oder die oberirdischen Cömeterialkirchen (Kirsch, Die christl. Cultusgebäude im Alterthum, Köln 1893 [Görres-Vereinsschrift]). Der Bischof predigte sitzend von seiner Cathedra, die Presbyter wohl vom Altar aus; mitunter wurden bei demselben Gottesdienst mehrere Ansprachen gehalten von den anwesenden Presbytern und Bischöfen (vgl. Probst 11 ff.; Krieg, Art. Predigt, bei Kraus, Real-Encykl. II, 642 f.). — Erhalten sind aus dieser Periode zwei Proben christlicher Beredsamkeit, die eine ein Specimen der kunstlosen, die andere ein solches der kunstreichen Form. Es sind dieß der fälschlich dem hl. Clemens von Rom (s. d. Art. Clemens I. od. III, 455 f.) zugeschriebene zweite Corintherbrief und die Epiphanie- oder Taufrede des Hippolyt von Rom. Ersterer ist eigentlich kein Brief, sondern eine Homilie, näherhin eine mehr synthetisch veranlagte, wohlgeordnete und zielbewußt fortschreitende Paränese zu einem der Erlösung und Berufung entsprechenden Leben. Der schlichte, sachliche Ton verräth nicht den mindesten Anklang an römische Rhetorik, sondern ist lediglich Nachklang der apostolischen Predigt. Ganz andere Art zeigt die Hippolyt (s. d. Art. VI, 16) wohl wirklich zugehörige, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstandene Rede, wahrscheinlich keine Predigt auf das Fest Epiphanie, sondern bei einer feierlichen Taufspendung gehalten. Sie ist eine der Pericope (Matth. 3, 13 ff.) genau folgende Homilie voll Salbung und glühender Begeisterung, von durchdachtester logischer und rhetorischer Architektonik (vgl. Trümpelmann, Ueber Hippolytus und seine Stellung in einer Geschichte der Predigt, bei Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, 483 ff.; Probst 247 ff.). Eine von Hieronymus erwähnte und nach ihm in Origenes' Gegenwart gehaltene προςομιλία de laude domini salvatoris von Hippolytus ist nicht mehr erhalten. (Vgl. über den sogen. zweiten Corintherbrief und die Hippolytusrede noch Kleinert, Zur christlichen Cultus- und Culturgeschichte, Berlin 1889, 1—32; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 43 f. 132.)

3. Die patristische Predigt vom Ende des 2. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. Durch immer engern Anschluß an die heilige Schrift und durch immer stärkere Betonung des exegetischen Moments in der Predigt, welche Augustin geradezu tractatio scripturarum nennt (De doctr. christ. 1, 1), wird in dieser Periode die Homilie zu reicher Blüte entwickelt. Origenes kann als der eigentliche Vater der technisch ausgebildeten exegesirenden Homilie bezeichnet werden. Wenn er, und nach seinem Beispiel viele Prediger, der in der alexandrinischen Schule ausgebildeten exegetischen Methode folgend, der Allegorie weite Spielplätze innerhalb der Grenzen der Homilie einräumen, so darf nicht vergessen werden, daß das Allegorisiren im Geist jener Zeit lag, von Origenes nicht erfunden, sondern vorgefunden, nicht erst durch ihn in's Uebermaß getrieben, sondern eher zurückgeschnitten und wenigstens durchweg in den Dienst ernster praktischer Zwecke gestellt wurde. Daneben steht übrigens die Homilie dieser Zeit auch unter der Leitung der gesundern und besonnenern antiochenischen Methode. Die Wahl der Texte, welche ihr Substrat bilden, ist auch in dieser Periode noch Sache des Bischofs; erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts finden sich sichere Anzeichen eines kirchlich fixirten Pericopensystems. Da regelmäßig beim Gottesdienst mehrere heilige Texte verlesen wurden, so stand es dem Prediger frei, alle oder zwei oder nur einen zu berücksichtigen; Augustinus erklärt meist einen, streift aber mitunter die anderen. Daneben wurden aber auch in fortlaufenden Predigten ganze Bücher homiletisch durcherklärt, besonders von Chrysostomus, Origenes, Augustinus. Es ist wahr, daß in der Väterhomilie das Princip der Gedanken- und Zieleinheit nicht immer streng durchgeführt ist. Sie nimmt meist eine durch keine Ankündigung von Thema oder Partition gebundene freie Entfaltung; aber selten fehlt doch die innere Disposition, und meist bildet die Pericope die geistige Einheit der Rede. Es kommen, namentlich auch infolge Extemporirens, episodische Abschweifungen und Einfügungen, rein äußerliche Aneinanderfügungen disparater Punkte besonders in der Paränese vor; trotzdem hat man nicht das Recht, im Allgemeinen der Väterhomilie Ordnung, Ziel- und Planmäßigkeit abzusprechen. — Aber auch eine zweite Anlage der Predigt kommt in dieser Periode zuerst zur vollen Ausbildung. Die dogmatischen Differenzen und Controversen, die durch die Irrlehren aufgenöthigte Polemik und Apologetik, die mit dem stärkern Verwachsen des Christenthums mit dem öffentlichen Leben sich mehrenden Anläße zu Casualpredigten, der mehr und mehr sich fest in Kirchenjahr und Liturgie eingliedernde Festturnus und Heiligen-, besonders Martyrercult, — alles das zeitigte eine freiere Predigtform, welche weniger eng an's Wort der Schrift gebunden war als die Homilie. Es hat sich aus dieser Periode eine stattliche Zahl von

Trauer- und Lobreden, von Gelegenheitsreden, Festpredigten, apologetischen und panegyrischen Reden erhalten, welche keine Homilien, sondern synthetische Predigten zu nennen sind, zum Theil mit ausgesprochenem Thema und angekündigter Disposition (z. B. Aug. Serm. 1. 81. 137. 158. 164. 351. 352. 361; Greg. Naz. Orat. 7). In der thematischen Predigt, aber auch in der Homilie kommt die schon bei Hippolyt sich ankündigende Vermählung der christlichen Beredsamkeit mit der eigentlichen Redekunst zum Abschluß. Nicht wenige kirchliche Redner hatten in den griechisch-römischen Rhetorenschulen ihre Vorbildung empfangen; auf allen geistigen Gebieten begann die Kirche sich der antiken Bildungsschätze zu bemächtigen; der geistesstolz auftretende Gnosticismus nöthigte, auf die Form der Predigt mehr Arbeit und Sorgfalt zu verwenden; auch die Liturgie, in welche die Predigt eingefügt ist, begann mit dem Sieg der Kirche sich nach Außen glanzvoller zu entwickeln. Alle maßgebenden Vertreter der Predigt erkannten und betonten es jedoch als heilige Pflicht, daß bei dieser Verbindung des Wortes Gottes mit menschlicher Redekunst die letztere streng in dienende Stellung zu weisen und aller Auswüchse und Unarten einer gesunkenen Rhetorik zu entwöhnen sei. Die Mehrzahl der erhaltenen Predigten zeigt auch nach dieser Richtung ein ernstes Streben und strenges Maßhalten; ja neben der kunstgemäßen Predigt geht auch jetzt immer noch die ganz schlichte und kunstlose her, die letztere mitunter sogar gepflegt von Predigern rhetorischer Vorbildung. Es fehlt allerdings nicht an homiletischen Erzeugnissen, welche mehr rhetorisch sind als homiletisch und dem Geschmack und Ungeschmack der Zeit mehr Rechnung tragen, als mit dem christlichen Charakter vereinbar ist; aber sie bleiben doch durchweg Ausnahmen. Im Allgemeinen ist die abendländische Predigt einfacher, praktischer, klarer, die orientalische poetischer, phantasievoller, zu formalen Auswüchsen geneigter. — Betreffs der äußern Einrichtung des Predigtwesens genügen folgende Notizen, welche sich bei Krieg (a. a. O.) und Probst (Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts, Breslau 1884) belegt finden. In der Liturgie bleibt der Predigt ihre feste Stelle gewahrt zwischen den Lesungen und der Oblation; so in der orientalischen, römischen, gallischen Messe (Duchesne, Origines du culte chrét., Paris 1889, 57. 163. 188). Gepredigt wurde regelmäßig an Sonn-, Fest-, Stationstagen; in der Fastenzeit, der Osterwoche und auch sonst noch während des Jahres, mitunter Wochen hindurch täglich, theilweise selbst zweimal des Tages. Auch bei einem und demselben Gottesdienst wurden nicht selten mehrere Predigten gehalten, wobei dann immer der Bischof bezw. der im Rang erste Bischof die Reihe schloß (über die unglaublich lautende Angabe des Sozomenus [H. E. 7, 19], daß in Rom weder der Bischof noch ein Presbyter in der Kirche gelehrt habe, vgl. Krieg a. a. O. II, 642; Probst 139). Den Bischof als den eigentlichen Prediger unterstützten die Presbyter, welchen auch ausdrücklich das Recht eingeräumt ward, in Landkirchen selbständig das Predigtamt zu verwalten; die Diaconen wurden mit dem katechetischen Unterricht betraut, mit dem Predigtamt jedenfalls nur ganz ausnahmsweise; Mönchen und Laien war das Predigen untersagt. Die Sprache der Predigt war die Volks- und Landessprache. Der Bischof predigte von der Cathedra aus; in größeren Basiliken wurde aber bald der Verständlichkeit wegen der Predigtstuhl an die Cancellen gerückt. Paul von Samosata errichtete zuerst eine eigentliche Rednerbühne, was man zunächst tadelnswerth fand, dann aber bald nachahmte; so sprachen auch Augustinus und Chrysostomus von einem Ambo. Der Prediger saß, das Auditorium stand, sich dabei des Stützmittels der Stöcke bedienend; in Gallien und Italien saß das Volk, und Augustinus (De catech. rud. c. 13, n. 19) räumt den Kränklichen und Schwachen das Recht zu sitzen ein. Der Eifer des Volkes in Anhörung der Predigt war im Allgemeinen ein rühmlicher. Während der Predigt selbst entspann sich mitunter ein Wechselverkehr zwischen Redner und Auditorium wie später wohl nie mehr, anregend für beide Theile, freilich auch Quelle mancher Unarten, wie namentlich der lauten Beifallsäußerungen durch Klatschen, Rufen, Tücherschwenken, Stampfen mit den Füßen, wogegen die Väter häufig eifern. Auch pflegten Zuhörer die Predigten nachzuschreiben; diesem Umstande verdanken wir die Erhaltung reicher homiletischer Schätze, denn die Prediger selbst arbeiteten nur ausnahmsweise ihre Reden vollständig und schriftlich aus; für die Regel extemporirten sie nach vorangegangener Meditation. In der Rede ungeübte Bischöfe memorirten auch fremde Predigten und trugen sie vor, oder es wurden in Nothfällen Diaconen mit der Verlesung von Väterhomilien beauftragt (Belegstellen bei Probst 141). — Von hervorragenden Predigern dieser Periode mögen folgende kurz charakterisirt werden.

Origenes wurde nach langer Erprobung im katechetischen Amt ausnahmsweise schon vor seiner Ordination zum Presbyter, doch nicht ohne Widerspruch, zum Predigen veranlaßt und verwaltete als Presbyter dieses Amt mit großem Eifer. Von seiner wirklichen Predigtweise geben die von Tachygraphen nachgeschriebenen 196 Homilien über das Alte Testament und das Lucasevangelium ein unvollständiges und unsicheres Bild, zumal da sie uns nur in den sehr freien Uebertragungen von Hieronymus und Rufin erhalten sind. In den gelegentlichen theoretischen Ausführungen über das Predigtamt (besonders im Commentar zum Römerbrief) betont er neben dem Beistand von Oben nachdrücklich die eigene Arbeit des Predigers und bezeichnet als Quelle der Predigt die heilige Schrift, als deren Zweck die Erbauung der Ge-

meinde. Er pflegte ausschließlich die Homilie; die nach unseren Begriffen übertriebene Beiziehung der Allegorese erschien ihm durch die Rücksicht auf die Zuhörer und durch das Streben nach erbaulicher Wirkung gefordert. Die erhaltenen Homilien des Origenes zeigen in der Form einen völligen Verzicht auf alle Rhetorik; der Ton ist vorwiegend lehrhaft und katechetisch, oft bis zur Trockenheit und Monotonie; Aufwallungen des Affectes und des Pathos sind selten; Eindruck aber macht der große Ernst, die strenge Folge der Gedanken und die zielbewußt festgehaltene erbauliche Tendenz (vgl. Redepenning, Origenes II, Bonn 1846, 242 ff.; Nebe, Zur Gesch. der Predigt I, Wiesbaden 1879, 1—40). Als Prediger, welche sich nach Origenes gebildet haben, können Gregor Thaumaturgus, Pierius, Dionysius von Alexandrien bezeichnet werden. — Mit Auszeichnung sind sodann auch in der Geschichte der Predigt zu nennen die drei großen Cappadocier. In den Homilien des hl. Basilius des Großen (die über das Sechstagewerk mehr speculativ, die übrigen, besonders die über die Psalmen, sehr praktisch) bewundert man die große Klarheit und Ordnung in den Gedanken, den Reichthum an illustrirenden Bildern und Gleichnissen, die ebenmäßige und fein abgewogene Form, die ernste Würde bei großer Innigkeit des Gefühls, die energische praktische Richtung. — Gregor von Nyssa tritt uns auch in seinen Predigten entgegen als speculativer Denker, der die Rhetorik gering achtet, aber doch der Sprache durchaus mächtig ist, zum Allegorisiren geneigt, nicht so klar wie Basilius und weniger affectreich. Am höchsten stehen seine Homilien über das Vaterunser und die Seligpreisungen; in den Lob- und Trauerreden verwendet er den ganzen Schmuck der Rhetorik, doch ohne die ethische Zweckbeziehung jemals aus dem Auge zu verlieren. — Gregor von Nazianz, der „Mund Christi" (Basilius), war ein geborener und rhetorisch vorgeschulter Prediger. Da er von Hieronymus doctor maximus in exponendis scripturis genannt wird, so ist anzunehmen, daß er besonders auch die Homilie gepflegt hat; die 45 von ihm erhaltenen Reden sind jedoch ausnahmslos mehr synthetischer Structur und wahren fast durchweg auf's Strengste die Einheit, so namentlich die fünf theologischen Reden (Or. 27—31). Gregor ist gedankenreich, gemüthvoll, feurig und hinreißend; er ist soviel Dichter, daß er seiner Form poetisches Colorit geben kann; eine reiche Phantasie stellt ihm eine Fülle von Vergleichungen und Naturschilderungen zur Verfügung. Besonders sorgfältig sind immer die Einleitungen ausgearbeitet. Im Allgemeinen ist er bestrebt, Maß zu halten und die Linien einer edlen Natürlichkeit nicht zu überschreiten, aber in den Lobreden wird er mitunter schwülstig, geschraubt und geschmacklos (s. besonders Or. 25 [auf den Philosophen Maximus]). Oratorisch vollendet ist seine Abschiedsrede Or. 42 (vgl. Nebe I, 41—83; über alle drei Cappadocier s. Paniel I, 464 bis 542; Probst, Katech. und Predigt 231—260). — Außer Athanasius, von welchem keine zweifellos ächten Predigten erhalten sind, Cyrill von Alexandrien (nur wenige seiner Homilien sind erhalten; bedeutend sind die sechs beim Concil von Ephesus gehaltenen), Theodoret von Cyrus (die Lobrede auf Johannes den Täufer ist zweifelhaft, die Reden auf Chrysostomus sind nicht mehr erhalten, wohl aber zehn Reden von der Vorsehung), Eusebius von Cäsarea (14 lateinisch erhaltene Homilien dogmatischen Inhalts sind sehr zweifelhaft, die Lobreden auf Constantin nicht lobenswerthe Declamationen in geschraubtem Hofstil), Eusebius von Emisa (elegantis et rhetorici ingenii, Verfasser vieler Schriften, e quibus vel praecipui sunt.. in evangelia homiliae breves sed plurimae [Hieron. De vir. ill. 91]; aber nur mehr sehr wenig erhalten), Asterius von Amasea (gutem Vertreter der Homilie mit festem Einheitspunkt; die Form ist leichtflüssig, affectvoll) — ist noch eine eigene Gruppe von Rednern besonders hervorzuheben, welche die Mystik in die Predigt der Kirche einführten und mit Vorliebe pflegten. Zu ihr gehört der Abt Isaias (Zeitgenosse des hl. Athanasius); seine 29 kurzen Ansprachen an Mönche (Bibl. patr. Paris. 1644, II, 181 sqq.) sind sehr sententiös, vorwiegend moralischen und ascetischen Gehaltes, psychologisch tief, in der Form schlicht, aber innig. Bedeutender ist der hl. Macarius (der Aegyptier oder der Aeltere), der erste große Vertreter der eigentlich mystischen Predigt, an die Mystiker des Mittelalters erinnernd, aber klarer als diese. Seine 50 meist ganz kurzen Reden (nur die 15. ist unverhältnißmäßig lang) sind nicht eigentlich Homilien, sondern ganz freie, aber reich mit Schriftstellen durchsetzte Antworten auf Anfragen der Mönche, daher nicht immer ganz einheitlich, sondern oft heterogene Gegenstände verbindend. Seine Darstellung ist gedankentief, aber dabei durchsichtig und verständlich, knapp, aber reich an Bildern und Gleichnissen, bei allem mystischen Schwung immer auf ein festes ethisches Ziel gerichtet, von großer Innigkeit und herzlicher Wärme (vgl. Paniel I, 396—414; Nebe I, 84 bis 112; Jahrbücher für deutsche Theologie 1873, 439—501). — Als Prophet der Syrer, als Zither des heiligen Geistes, als Logos des Logos (Greg. Nyss. De vita s. patris Ephr.) wurde im Alterthum gepriesen der hl. Ephräm (s. d. Art.). Von seinen Reden, welche angeblich die Zahl 1000 überstiegen, sind noch einige hundert erhalten, meist keine Homilien im eigentlichen Sinn, sondern die heilige Schrift (in typischer und allegorischer Erklärung neben der buchstäblichen) zur Grundlage nehmende Anreden an Mönche über fest bestimmte Themate, ferner Festreden (13 auf die Geburt des Herrn) und Lobreden. Ein hohes oratorisches Talent wird hier unterstützt und befruchtet von ächt orientalischer Poesie; dem Schwung und Flug der Gedanken folgt ein Affect, dem die

höchsten Höhen des Pathos nicht unerreichbar sind, und eine Sprache voll Erhabenheit und Feuer, unerschöpflich an Bildern und Gleichnissen. So leicht und mühelos fließt und schwillt ihm der Strom der Rede, daß er ihn nur nicht immer zu meistern und innerhalb der Grenzen der Natürlichkeit und des Geschmacks zu halten vermag; daher nicht selten eine ungesunde Häufung von Bildern und Antithesen, weniger passende Gleichnisse, leerer Wortschwall und hohles Pathos (Paniel I, 438—464). — Den obersten Rang unter allen Predigern der Ostkirche nimmt unbestritten der hl. Johannes Chrysostomus (s. d. Art.) ein, dessen homiletische Hinterlassenschaft auch die reichhaltigste ist. Ein groß und weit angelegter Geist mit ausgesprochener rednerischen, durch Libanius geschulten Anlage stellt hier ein tiefes Gemüth, eine reiche Phantasie, eine große Gewandtheit im sprachlichen Ausdruck, einen warmen Affect und ein mächtiges Pathos so in den Dienst des Wortes Gottes, daß überall der Rhetor bescheiden hinter dem Prediger zurücktritt und sich lediglich bestrebt zeigt, die Zwecke des letztern zu fördern. Vorzüge und Mängel der Beredsamkeit des hl. Chrysostomus hangen großentheils damit zusammen, daß er (mit Ausnahme der sorgfältig vorbereiteten, daher häufig überlangen Einleitungen) gewöhnlich auf Grund vorgängiger Meditation extemporirt hat; daher die ungemeine Lebendigkeit, die frische Ursprünglichkeit, der überzeugende Ton; daher aber allerdings auch der nicht selten zu beobachtende Mangel an Einheit, an Zusammenhang zwischen den in einer Rede behandelten Lehrpunkten, zwischen lehrhaftem und paränetischem Theil; daher sprunghafte Uebergänge und störende Abschweifungen. Die Predigt ist ihm in erster Linie Schrifterklärung, und für die letztere bedient er sich der antiochenischen Exegese; das ethische Moment steht ihm immer im Vordergrund. Die in Antiochien gehaltenen Predigten zeigen eine heitere, leichte und freie Haltung, die Stimmung der in Constantinopel gehaltenen ist düsterer, ernster, mitunter bitter und herb. (Vgl. Nebe I, 113—167; Albert, St. Jean Chrys. comme orateur populaire, Paris 1858; Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus, Würzburg 1889.)

Die Predigt der abendländischen Kirche ist im Ganzen genommen der Predigt der Ostkirche nicht ebenbürtig; sie arbeitet mit geringeren natürlichen Anlagen, zum Theil mit einer noch tiefer gesunkenen Rhetorik und stellt sich selbst unter den Einfluß der griechischen Predigt. Der erste bedeutende, von Hieronymus, Augustinus u. A. gerühmte Prediger des Abendlands ist Hilarius von Poitiers (s. d. Art.). In seinen Tractatus super psalmos ist er stark von Origenes abhängig, in der Form lebendig und hinreißend, oft auch dunkel und schwer verständlich, eben wegen der Abhängigkeit von den Griechen und der Schwierigkeit, sie zu latinisiren. Mehr nach Basilius und Gregor von Nazianz bildete sich Zeno von Verona (gest. ca. 380), von welchem noch 99 Tractate (16 größere, 77 kurze Vorträge, dogmatischen, moralischen und gemischten Inhalts, auch Casual-, besonders Taufreden) vorliegen; die Diction ist bald knapp bis zur Dunkelheit, bald breit ausmalend bis zum Schwulst. Von Zeno's Zeitgenossen Pacian (s. d. Art.), Bischof von Barcelona, sind zwei Reden erhalten, eine Buß- und eine Taufpredigt, kraftvoll und feurig und besonders deßwegen interessant, weil in beiden Thema und Disposition zum Voraus angekündigt wird. Eine edle und herzgewinnende Erscheinung ist der hl. Ambrosius, allerdings auch stark abhängig von griechischen Vorbildern, besonders von Basilius. Seine Charakterisirung der christlichen Predigt: plena gravitatis et ponderis, non affectata elegantia, sed non intermissa gratia (De off. 1, 22), gilt von seiner eigenen Predigtweise, welche Hoheit, Milde, Anmuth und Herzlichkeit athmet; dagegen die Epitheta dilucida et manifesta verdient dieselbe nicht immer (Förster, Ambrosius, Halle 1884, 200 ff.). Ihn und alle lateinischen, ja auch die griechischen Redner läßt weit hinter sich der hl. Augustinus, zweifellos der größte Prediger der christlichen Kirche. Er hat sich selber, wie auch seine gehaltvollen vier Bücher De doctrina christiana zeigen (vgl. d. Art. Homiletik; dazu Reuter, Zu dem augustin. Fragment De arte rhetorica, Leipzig 1888), einen festen homiletischen Standpunkt geschaffen, auf welchem weder die frühere rhetorische Schulung ihn beirren, noch seine Kenntniß und Nachahmung der christlichen Prediger ihn um seine Selbständigkeit bringen kann. Unhomiletische Einflüsse der Rhetorik wehrten seine tiefe Demuth, welcher alles Glänzenwollen fern liegt, der unverrückbar auf das Heil der Seelen gerichtete Blick, der ganz in den Tiefen der göttlichen Wahrheiten untertauchende Geist ab. Nirgends findet sich künstliche Berechnung, rhetorischer Aufputz, mühevolle Zurechtlegung von Inhalt und Form; alle seine Reden sind spontane Ergüsse eines von der Wahrheit durchleuchteten, von der Liebe durchflammten genialen Geistes, Erzeugnisse einer felsenfesten, tiefinnerlichen Ueberzeugung. Gedankentiefe und Gedankenfülle, großer Scharfsinn neben Wärme des Gemüthes und reicher Erfahrung, Fertigkeit in speculativer Erörterung, in dialektischer Beweisführung und kampfesfroher Polemik, dabei eine erstaunliche Gabe des Wortes, welche die Rede immer im frischesten Fluß erhält und sie bei aller Popularität nie unter die Linie feinster Anständigkeit und christlicher Würde herabsinken läßt — alle diese Gaben und Fähigkeiten erhalten bei Augustinus Halt, Nahrung, Inhalt, Salbung und Weihe durch den innigsten Anschluß an die heilige Schrift, deren Erklärung ihm als Hauptaufgabe des Predigers gilt. Er pflegte nach Gebet (De doctr. christ. 4, 15) und Meditation frei zu sprechen; unter besonderen Umständen improvisirte

er auch vollständig; daher zeigt sich mitunter Mangel an Zusammenhang und Einheit, aber daher verstand er auch, mit den Zuhörern in engster Verbindung zu bleiben, in ihrem Geist und Herzen zu lesen und sie nach und nach so weit zu heben und zu fördern, daß sie auch großen Anforderungen an Aufmerksamkeit und Denkarbeit gewachsen waren. Die in Carthago gehaltenen Predigten zeigen durchweg etwas vornehmere Haltung als die in Hippo vorgetragenen. Unter den Homilien sind am besten ausgearbeitet die ersten 50 Tractatus in Joannem. (Vgl. Bindemann, Der hl. Augustin II, Leipzig 1855, 144—342; Brömel, Homil. Charakterbilder I, Berlin 1869, 36 ff.; Nebe I, 168 ff.; Paniel [I, 781 ff.] wird Augustin nicht gerecht.) — Auf die großartige Blütezeit folgt ungefähr von der Mitte des 5. Jahrhunderts an eine Zeit des Niedergangs, und im Laufe des 6. Jahrhunderts mehren sich die Symptome des Verfalls. In dem allmäligen Zusammenbruch und der völligen Auflösung der alten Welt und Cultur klammerte sich die Predigt krampfhaft an das Vorbild und an die homiletische Hinterlassenschaft der Väter an; sie dankte fast nur ihrer Nachahmung, was sie noch Bedeutendes hervorzubringen vermochte, trägt aber infolge dieser Abhängigkeit die Signatur des Epigonenthums, der Unselbständigkeit, sodann auch der Manierirtheit und des Schwulstes infolge geistloser Copirung von Aeußerlichkeiten an den großen Vorbildern. Besonders deutliche Spuren welker Abgelebtheit zeigt die Predigt der Ostkirche. Die einzigen nennenswerthen Vertreter sind Proclus (gest. 446; 20 Homilien auf Fest- und Aposteltage, 3 Reden auf die θεοτόκος, dürr und leer bei rhetorischem Aufputz); Basilius von Seleucia (gest. ca. 460; 40 ächte Homilien über das Alte und Neue Testament verrathen Nachahmung des Chrysostomus, der Stil ist blühend, klar und praktisch, aber weitschweifig und ermüdend); Jacob von Sarug (s. d. Art.; seine 163 metrischen Homilien sind Ephräm nachgebildet, aber nicht ebenbürtig). Einen neuen entschiedenen Aufschwung nahm die griechische Predigt nicht mehr, und die mit dem griechischen Schisma eintretende Erstarrung des kirchlichen Lebens brachte auch ihre letzten Lebenspulse in Stockung. In etwa hervorragende Prediger des 7. und 8. Jahrhunderts waren Sophronius von Jerusalem, Andreas von Creta, besonders aber Johannes Damascenus, endlich Theodor Studites (s. d. Artt.). Ueber die weitere Geschichte der griechischen Predigt s. Rothe 203 ff.; über die der griechisch-russischen s. Katajew, Gesch. der Predigt in der russischen Kirche, übers. von Markow, Stuttgart 1890. — Tüchtige armenische Prediger sind im 5. Jahrhundert Mesrop (s. d. Art.); Elisä (Wort der Ermahnung für die Eremiten; die Homilien sind zweifelhaft); Joh. Mandakuni (Heilige Reden, übers. von Schmid, Regensburg 1871; von zweifelhafter Aechtheit, vielleicht aus dem Syrischen); im 6. Jahrhundert Petrus von Sünikh; im 7. Jahrhundert Theodor Kherrthenavor; im 8. Johannes IV., der Philosoph; im 10. Gregor von Narek (der bedeutendste); im 12. Nerses IV. Klajetzi und Nerses von Lambron (s. d. Artt.).

Die abendländische Predigt erhielt sich namentlich durch das nachhaltig wirkende Beispiel St. Augustins noch länger in einiger Höhe. Von bedeutenderen Predigern sind zu nennen Gaudentius von Brescia (10 Sermones paschales und einige andere Reden, etwas trocken und ordnungslos); Maximus von Turin (117 Homilien, 116 Sermone; culturgeschichtlich interessant, dogmatisch klar und bestimmt, rednerisch gesund und maßhaltend); Petrus Chrysologus (176 Homilien; gedankenreich, knapp, mitunter dunkel im Ausdruck, übervoll von Antithesen); Fulgentius von Ruspe (9 ächte Reden, in eifriger, zum Theil manirierter Nachahmung von Augustinus, aber lichtvoll und scharfsinnig, schlicht und fesselnd); Cäsarius von Arles (meist so bedeutend, daß seine Reden lange für augustinisch angesehen werden konnten, schmucklos, edel-populär, durch und durch praktisch; vgl. Villevieille, Hist. de saint Césaire, Paris 1884); Avitus von Vienne (3 Reden und Fragmente; vgl. Lecoy de la Marche, La chaire française, 2e éd., Paris 1886, 8, und die betr. Artt.). Hoch über die Genannten erheben sich zwei Prediger, in welchen um die Mitte des 5. und am Ende des 6. Jahrhunderts noch einmal die ganze Kraft und Weihe der alten christlichen Beredsamkeit auflebt: Papst Leo der Große und Papst Gregor der Große (s. d. Artt.). Der erstere, von dem 96 ächte, meist sehr kurze, 20 unächte oder zweifelhafte Reden bekannt sind, ahmt sichtlich St. Augustin nach, aber mit Geist und Freiheit. Er ist ihm nicht ebenbürtig an Größe, Tiefe, Fülle der Gedanken, verlegt sich mehr auf positive Darlegung der Wahrheiten als auf deren speculative und dialektische Erörterung, ist ärmer an Affect als Augustinus und verwendet auf die Form weit mehr Sorge und Kunst als dieser. Doch zeichnet alle seine Reden eine vornehm auctoritative Haltung aus, eine tüchtige Verbindung von Dogmatik und Moral und bei aller Knappheit der Diction eine Eleganz der Sprache, welche feinsten Geschmack verräth und nur mitunter in der Häufung der Antithesen, in der Sorgfalt des Periodenbaues, in der Suche nach schönen Cadenzen und rhythmischem Tonfall die Grenzen zwischen Kunst und Künstelei nicht mehr einhält. Gregor der Große schließt als Homiletiker (Liber regulae pastoralis) wie als Homilet die patristische Periode würdig ab, und sein Vorbild leuchtet noch tief in's Mittelalter hinein. In seinen 40 Homilien über Evangelien-Pericopen (die 20 ersten dictirt, die anderen gehalten) und 22 Homilien über Ezechiel huldigt er der Allegorie und Typik etwas mehr, als gut ist; der homiletische Schwerpunkt fällt bei ihm in die Moral; die Form ist wenig gefeilt und breit,

aber im Allgemeinen edel und würdig und nicht ohne Salbung. — Gegen Ende der patristischen Periode sehen wir die kirchliche Gesetzgebung sich mit dem Predigtamt befassen, — auch ein gewisses Zeichen des Niederganges und eingerissener Unordnungen. In den apostolischen Canones (c. 57 oder 58) wird der Bischof oder Presbyter, welcher seine Lehrpflicht vernachlässigt, mit Strafe bedroht, in can. 24 der sogen. vierten carthagischen Synode die Excommunication verhängt über die, welche die Kirche während der Predigt verlassen, und can. 33 vorgeschrieben, daß ein zur Visitation kommender Bischof oder Presbyter zum Predigen einzuladen sei (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 71 f.). Wichtiger ist der can. 2 der zweiten Synode von Vaison (529; Hefele II, 741), welcher den Presbytern das Recht vindicirt, nicht bloß in Stadt- (bischöflichen) Kirchen, sondern auch in Landkirchen zu predigen, und verfügt, daß im Verhinderungsfalle ein Diacon die Homilien eines Vaters vorlesen solle. (Vgl. zu dieser ganzen Periode außer der oben und in Kraus, Realencyklopädie II, 648 citirten Literatur Weissenbach, De eloquentia patrum LL. XIII in usum eccles., Aug. Vind. 1775, IX voll.; Tzschirner, De claris oratoribus vet. eccl. in Opusc. acad., Lipsiae 1829, 193—282; Leopold, Das Predigtamt im Urchristenthum, Lüneburg 1846; Nickel und Kehrein, Die Beredsamkeit der Kirchenväter I—IV, Regensb. 1844 bis 1846; Lutz, Chrysostomus und die kirchlichen Redner älterer und neuerer Zeit, Tübingen 1846; Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle, Paris 1849; Ebert, Gesch. der Literatur d. Mittelalters im Abendland I, 2. Aufl., Leipzig 1889; II, ebd. 1880; III, ebd. 1887.)

II. **Die Predigt des Mittelalters** (600 bis 1500). 1. Die Predigt in der Zeit von 600 bis 1100. Die Ungunst und Unruhe der Zeiten, der gährende Werdeprozeß der Völkerwanderung, aus welchem nach und nach eine neue Welt und Cultur, neue Nationalitäten und Nationalsprachen sich herausbildeten, drückten zunächst die Predigt auf noch tiefern Stand herab und hemmten ihre Weiterentwicklung. Sie verlor nun fast den letzten Rest von Selbständigkeit. Die Predigten der Väter wurden nicht mehr bloß nachgeahmt, sondern in weiten Kreisen von dem mangelhaft gebildeten Clerus auswendig gelernt und vorgetragen, theilweise einfach vorgelesen. Die allmälig entstehenden Homiliarien (s. d. Art. Homiliarium) besiegelten diese Abhängigkeit von den Vätern; andererseits waren sie aber auch die rettenden Kornkammern für die Zeiten geistiger Hungersnoth, aus denen die Predigt allmälig die Kraft zum Wiederaufleben herholte. — In Mitteleuropa wurde die christliche Predigt zunächst wieder zur Missionspredigt, welche an dem großen Werk der Christianisirung der germanischen Völker mitarbeitete. Diese Missionspredigt war dem Inhalte nach elementar, der Form nach primitiv, niedergehalten durch den tiefen Culturstand der barbarischen Völker, behindert durch die noch sehr ungelenken, erst im Werden begriffenen Idiome. Auch die Predigt an die neubekehrten Stämme mußte noch lange im Wesentlichen Katechese bleiben, schlichte Vorführung der Grundwahrheiten, Erzählung der Heilsgeschichte, Kampf gegen heidnische Ueberreste, Einschärfung eines den Taufgelübden entsprechenden Lebens. Wenn von dieser Missions- und ersten Gemeindepredigt bloß sehr spärliche Proben auf uns gekommen sind, so kann das nicht wundernehmen. Daraus auf eine sehr geringe Betheiligung der Predigt am Bekehrungswerk zu schließen, ist ebenso voreilig, wie aus der lateinischen Sprache der meisten Denkmäler schließen zu wollen, daß die Predigt sich in der Regel nicht einmal der Volkssprachen bedient habe. Richtig ist nur, daß auch in späterer Zeit noch Bischöfe und Priester mitunter aus Bequemlichkeit und Trägheit sich damit begnügten, Väterhomilien lateinisch vorzulesen oder vorlesen zu lassen, was von maßgebender Seite als Unfug und Pflichtvernachlässigung energisch bekämpft wurde. (Ueber die Frage, ob lateinisch oder in der Landessprache gepredigt worden sei, vgl. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, 310 ff.; Schmidt, Ueber das Predigen in den Landessprachen, in Theol. Stud. u. Krit. 1846, 243—296; Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 213 ff.; Linsenmayer-Köllner, Gesch. der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh., München 1886, 36 ff.; Lecoy de la Marche [s. o.] 233 ss.; Rothe [s. o.] 224 Anm.; Albert, Gesch. d. Predigt i. Deutschland I, Gütersloh 1892, 50 ff.; II, 32. 190 [nimmt die alten Zweifel wieder auf und sucht sie durch ungebührliche Pressung einiger Zeugnisse zu stützen].) — Es bedurfte geraumer Zeit und energischer Maßregeln, bis nach Vollendung der Christianisirung das Predigtwesen soweit geordnet war, daß die Predigt überall als organischer Theil in dem sonn- und festtäglichen Gottesdienst ihre feste Stelle erhielt (für die Regel intra missarum sollemnia und nach der liturgischen Verlesung des Evangeliums), und noch mehr, bis sie vom ersten Radebrechen in den Vulgärsprachen zu richtigem Reden und zu einiger Selbständigkeit gefördert war. Nach beiden Seiten hin übten die Concilien (813 in Tours, Arles, Reims, Mainz; 836 in Aachen, 847 in Mainz, 895 in Tribur), Capitularien und Verfügungen einzelner Bischöfe in der Karolingerzeit den heilsamsten und nachhaltigsten Einfluß. Ganz besonders ließ sich der Berather Karls des Großen, Alcuin (s. d. Art.), selbst bewanderter Exeget und Kenner der Väter, die Pflege der Predigt und namentlich deren Ernährung aus der heiligen Schrift angelegen sein, wie weniger seine in kleiner Zahl erhaltenen homiletischen Leistungen als seine Briefe beweisen. Anzunehmen, daß seine und Anderer Bemühungen und die Vorschriften der Concilien und Capitularien sofort überall durchgedrungen seien, ist ebenso irrig (die

unablässigen Wiederholungen der Verfügungen und Klagen noch in späterer Zeit beweisen das Gegentheil), als anzunehmen, daß sie ganz oder fast ganz erfolglos gewesen seien. Hauptprediger dieser Periode waren die Bischöfe, denen die Priester zur Seite gingen, soweit Bildung und Schulung sie dazu befähigte; die Diaconen durften die Homilien vorlesen. Gepredigt wurde in den Cathedral-, Stadt- und Landkirchen. Durch die Homiliarien wurde die Gemeindepredigt zunächst in die Bahnen der Homilie geleitet. Bezüglich der erhaltenen homiletischen Literatur mögen hier folgende Angaben genügen (ausführliche Darstellungen s. bei Linsenmayer, Cruel und Albert). Die von Columban (s. d. Art.) überlieferten Instructiones variae, 15 an der Zahl, angezweifelt, aber wahrscheinlich ächt, sind jedoch keine Missions- oder Gemeindepredigten, sondern Ansprachen an Mönche, mehr thematischer Anlage, gut disponirt, meist zwei- oder dreitheilig, populär und biblisch, aus den Vätern, besonders Faustus von Riez, Augustin und Gregor d. Gr. gespeist. Ebenso wird auch an der Aechtheit der einzigen, vom hl. Gallus (s. d. Art.) erhaltenen Predigt festzuhalten sein; sie ist eine Festpredigt, lateinisch gehalten bei der Weihe des Bischofs Johannes in Konstanz und von letzterem dem Volke gedolmetscht; an einen historischen Theil, welcher das Heidenthum in seiner Entstehung, seinem Wesen und Verderbniß zeichnet und das ganze Alte und Neue Testament durchläuft, knüpft sie organisch einen moralischen an, die Ermahnung zu einem den Taufgelübden entsprechenden Leben; sie verbindet sehr glücklich die Zwecke der Gemeindepredigt mit dem Missionszweck; die dogmatischen Gedanken sind meist augustinisch, die Form gewählt. Zweifelhaft sind die dem hl. Bonifatius (s. d. Art.) zugeschriebenen 15 Sermone (Cruel 23 ff.; Nürnberger, Die angebliche Unächtheit der Predigten des hl. Bonifatius, im Neuen Archiv der Gesellsch. für deutsche Geschichtskunde 1889, 109—134 [für die Aechtheit]; Hahn in den Forschungen zur deutschen Gesch., Göttingen 1884, 583 ff. und Albert I, 90. 135 ff. [gegen die Aechtheit]); sie sind jedenfalls keine Missionspredigten, sondern vielleicht erst der Karolingerzeit angehörige Musterpredigten, von den Vätern abhängig. Dem hl. Burchard, Bischof von Würzburg (s. d. Art.), wird ein Homiliar zugeschrieben, herausg. von Eckart, Comment. de rebus Franciae orientalis I, Wirceb. 1729, 837—847, enthaltend 35 (36) Reden auf Sonn- und Festtage; es sind dieß keine Homilien, sondern wohldisponirte Sermone mit der Haupttendenz, Reste des Heidenthums und Götzendienstes auszurotten; keine selbständigen Arbeiten, sondern wahrscheinlich für Unterweisung der Prediger gesammelte Reden von Vätern (vgl. Nürnberger, Aus der liter. Hinterlassenschaft der hll. Bonifatius und Burchardus, Neisse 1888). Anklänge an sie finden sich in der von Caspari (Christiania 1886) herausgegebenen Homilia de sacrilegiis, welche selbst wieder der Rede einer St. Gallener Handschrift verwandt ist (Nürnberger 43—45). Homiletisch höher stehen die Dicta des Abtes Pirmin (s. d. Art.), des Stifters von Reichenau; die 34 Kapitel handeln von der Pflicht zu predigen und die Predigt zu hören, geben dann einen Ueberblick über die Heilsgeschichte von Anfang der Welt bis auf die Apostel, hierauf eine moralische Unterweisung über die Sünden, welche zu meiden, und die guten Werke, welche zu üben sind, und recapituliren in den letzten Abschnitten. Die Dicta sind nichts Anderes als eine theils wörtliche Wiedergabe, theils freiere Ueberarbeitung der auch sonst viel benutzten Schrift des Martin von Braga (s. d. Art.) De correctione rusticorum, abgefaßt auf das Verlangen der spanischen Bischöfe nach einem Musterbuch für die Volkspredigt. Pirmin bereicherte die Schrift namentlich durch biblische Citate. Auch bei Rabanus Maurus (s. d. Art.) ist das, was er in seiner homiletischen Theorie (De clericorum institutione) wie in seinen Predigten aus Eigenem zu bieten hat, kaum zu sondern von dem entlehnten patristischen Material (namentlich aus Augustin bezw. Cäsarius von Arles); doch zeigt die erhaltene Serie von 64 (70) kurzen Reden (Migne, PP. lat. CX, 9—471) erste Anfänge selbständigen homiletischen Denkens und Redens. Seine größere Homiliensammlung ist zunächst (auf Verlangen des Kaisers Lothar) als Erbauungsbuch verfaßt, wurde dann aber auch Quellenbuch für die Predigt, ähnlich wie das Homiliar des Paulus Diaconus, das des Haymo von Halberstadt, das des Bischofs Hermann (1099—1122?) von Prag u. a. Eine Reihe bischöflicher Prediger aus dieser Periode wird von den Zeitgenossen gerühmt, hat aber nichts hinterlassen (vgl. Linsenmayer 50 f.; Cruel 81 ff.; Albert II, 136. 142 ff.; Rothe 197 ff.; über die ältesten Ueberreste deutscher Predigt s. Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler I, Berlin 1892, 271 ff.; Linsenmayer 53 ff.; Cruel 96 ff.; Wackernagel [s. o.] 292 ff.). Von den außerdeutschen Predigern dieses Zeitraumes sind hauptsächlich zu nennen Eligius von Noyon (16 Homilien, in Bibl. max. Lugd. XII, 300 sqq., zum Theil eigentliche Homilien, ächt populär, besonders dem Kampf gegen Reste heidnischen Aberglaubens obliegend); Ildephons von Toledo (12 mariologische Reden, patristisch, schwungvoll, nicht unbestritten); Beda Venerabilis (49 ächte, viel benutzte Homilien, vom buchstäblichen Schriftsinn zum allegorischen und moralischen fortschreitend, ruhig und schlicht, aber herzlich); Petrus Damiani (seine sermones sind vorwiegend panegyrisch, fromm und innig, fein in der Form); Odilo von Clugny (14 Reden, wenig geordnet, etwas flitteriger Glanz); Fulbert von Chartres (10 Reden, dogmatisch-dialektisch, trocken); Aelfrik (Erzbischof von Canterbury [?]; die um 990 verfaßte Homiliensammlung ist populär und schriftgemäß); Anselm von Canterbury (74 Predigten über evangelische Texte, gedankenreich und tief

empfunden, stark allegorisch; exegetisch gesunder seine Meditationes). (Vgl. die betr. Artt. und außer der schon citirten Literatur noch Marbach, Geschichte der Predigt vor Luther, Berlin 1873; Keppler, Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage, in der [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1892, 52 ff.)

2. Die Predigt in der Zeit von 1100 bis zum Ende des Mittelalters. In die etwas abgestandenen Wasser kam Leben und Wallung in der mit dem Ende des 11. Jahrhunderts beginnenden Sturm- und Drangperiode; die Predigt wurde aus der Unselbständigkeit und Unthätigkeit aufgerüttelt durch ganz neue Aufgaben, welche nun an sie herantraten. Vor Allem erfaßt durch die Bewegung der Kreuzzüge, von ihr entflammt und getragen, feierte sie große Triumphe. Sodann ward sie zur Anspannung aller ihrer Kräfte genöthigt durch die häretischen Strömungen der Albigenser, Katharer, Waldenser, welche insbesondere durch die Macht des Wortes sich zu verbreiten suchten. Diese neuen apologetischen und polemischen Aufgaben waren Grund, die Pflege der Predigt in das Programm neu entstehender Orden, besonders des Dominicaner- und des Franciscanerordens, aufzunehmen, wodurch eine große Armee tüchtig geschulter Prediger auf den Kampfplatz gerufen ward. Dem neu entfachten Predigteifer stellten sich nun nationale Sprachen zur Verfügung, welche ihr Kindheitsstadium glücklich überwunden hatten und andererseits gerade durch die reiche Predigtthätigkeit weiter ausgebildet und vervollkommnet wurden. Endlich kam die Predigt namentlich vom 13. Jahrhundert an in die hohe Schule der Scholastik und lernte hier strenges Denken, methodische Ordnung, synthetische Gestaltung. Die Structur der thematischen Predigt wurde immer fester und organischer und schuf große Garantien für Einheit, Geschlossenheit, concentrirte Wirkung. Zum Theil allerdings gefährdete ihre schematische Versteifung die homiletischen Zwecke; auch die Predigt verfiel wohl in scholastische Subtilitäten, in einen wahren Sport mit Häufung der Predigttheile, mit Divisionen, Subdivisionen und Subsubdivisionen, welche das Gedankengeflecht nicht mehr ordnen, sondern zerreißen und den Körper der Rede zu einem leblosen Gerippe machten. Doch ist zu beachten, daß diese bereits von damaligen Homiletikern getadelten Fehler und formalistischen Ausschreitungen besonders in lateinischen Predigtwerken auftraten, weniger in deutschen oder volkssprachlichen, und daß die gehäuften Theilungen also wohl mehr der Schulung und Vorbereitung des Redners dienen sollten, nicht für die unmittelbare Verwendung auf der Kanzel bestimmt waren. Neben dem kunstgemäßen sermo ging aber durch die ganze Periode her der laicalis sive popularis et pulcher modus praedicandi, die eigentliche Volkspredigt, die Homilie, welche jetzt auch in selbständigerer und geordneterer Thätigkeit ihres Amtes waltete und dem Volke die heilige Schrift erklärte (über das Verhältniß von Homilie und thematischer Predigt in dieser Periode vgl. Keppler in der Theol. Quartalschr. 1892, 63 ff.). Ferner suchte die Predigt der Mystiker den Doctrinarismus und logischen Formalismus der scholastischen Predigt zu überwinden durch contemplative Versenkung in die Geheimnisse Gottes und durch ein Reden aus den Tiefen der religiös erregten Seele. Zeichen für den Niedergang und die Verwilderung der Predigt bei äußerlich reichster Pflege traten gegen das Ende dieser Periode auf. — Die kirchliche Gesetzgebung begnügte sich in diesem Zeitraum damit, immer wieder die Predigtpflicht des Clerus, wie die Pflicht des Volkes zur Anhörung der Predigt strengstens einzuschärfen; sodann unbefugte, ungebildete und nicht approbirte Prediger (besonders die quaestuarii, clerici vagi, Begharden, sectirerische Laienprediger, weibliche Prediger) abzuwehren. Die Verfügungen der Päpste, Concilien, Bischöfe s. bei Linsenmayer 75 ff. 121 ff.; Rohrbacher-Knöpfler, Universalgeschichte der katholischen Kirche XXIII, Münster 1883, 383 ff.; Lecoy de la Marche 23 ss. 29. 32 s.; für das Ende des Mittelalters bei Kehrein, Geschichte der kathol. Kanzelberedsamkeit I, Regensburg 1843, Anhang; Theolog. Quartalschrift 1861, 403 f.; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 7. Aufl., Freiburg 1881, 29 ff. Das Predigtamt verwalteten die Bischöfe (Weihbischöfe), Aebte, Pröpste und andere Dignitare, die Pfarrer und plebanorum socii, als Supplenten die Diaconen, sodann die Mönche, welche bisher kein Predigtrecht gehabt hatten, außer den Dominicanern und Franciscanern besonders die Augustiner, Prämonstratenser, Cistercienser, Carmeliten, deren durch die kirchlichen Oberen begünstigtes und auctorisirtes Lehrwirken segensreich war, aber bald auch zu Klagen und einschränkenden Verfügungen Anlaß gab. Im 14. und 15. Jahrhundert entstanden eigene Predigerstellen in großer Zahl, namentlich an den Cathedral- und Stadtkirchen. Die Hilfsmittel für die Prediger, lateinisch für den gebildeten, deutsch oder volkssprachlich für den ungebildetern Theil, mehrten sich sehr und fanden große Verbreitung (vgl. Linsenmayer 168 ff. 193 ff.). Die Gemeindepredigt an Sonn- und Festtagen (intra missarum sollemnia, nach dem Evangelium oder Credo) ward durchaus feste Regel. Dazu kam die tägliche Predigt in der Quadragesimalzeit und eine fast überreiche Fülle außerordentlicher Predigten, welche zum Theil, wie die Missionspredigten, nicht in der Kirche, sondern auf freiem Felde, auf öffentlichen Plätzen und Straßen gehalten wurden; im 15. Jahrhundert ward mehr gepredigt als zu irgend einer Zeit. Eine besonders reiche, ja zu reiche Entwicklung nahm die Passionspredigt (Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters, im Hist. Jahrbuch 1882, 285 ff.; 1883, 161 ff.). Vom Anfang des 14. Jahrhunderts an wurden in den

Kirchen eigene Kanzeln errichtet. Der Kreis der Casualreden erweiterte sich gegen früher, auch die Leichenreden wurden allgemeiner; die erste Sammlung von solchen stammt aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts von dem Dominicaner Johannes de Geminiano in Florenz.

a. Das 12. Jahrhundert ist die Zeit des ersten Keimens und Sprossens einer selbständigen Predigt aus patristischem Samen. Leider sind uns Proben der Kreuzzugspredigten eines Petrus von Amiens, Bernhard, Fulco von Neuilly, Martin von Paris, Jacob von Vitry, Oliver von Köln, Theobald von Mainz, Konrad von Halberstadt u. A. nicht mehr erhalten; wir können nur noch aus den Nachrichten der Zeitgenossen auf deren spontan und elementar hervorbrechende Kraft, auf ihre durch die Begeisterung inspirirte Form und ihren außerordentlichen Erfolg schließen. Sonst begegnen uns in diesem Jahrhundert folgende Namen von gutem homiletischen Klang: Ivo von Chartres, Gottfried von Vendôme, Hugo von St. Victor (ahmt den hl. Augustin mit Geist nach; reine Sprache, mystischer Zug); Petrus Abälard (32 sermones, ursprünglich den Mönchen gehalten, dann für die Nonnen des Paracletusklosters zusammengestellt; eigentliche Homilien, gedankenreich, einfach und fließend); Maurice von Sully, Bischof von Paris (homiletisches Sammelwerk für den Clerus, mit Erklärungen des Symbolums und Vaterunsers und Homilien auf die Sonn- und Festtage; schlicht und praktisch). Auf die deutsche Predigt war von Einfluß das Speculum ecclesiae des Honorius von Augustodunum, verfaßt um 1115; es enthält Homilien mit Text und Einleitung und vielen Beispielen und ist noch stark patristisch. Von Gottfried von Admont haben wir noch gegen 200 Homilien, zunächst für die klösterliche Lesung zusammengestellt (vgl. zu den Genannten die betr. Artt.). Unter den deutschen Predigtsammlungen ragen hervor die des Priesters Konrad (herausg. v. Schönbach, Altdeutsche Predigten III, Graz 1891, Homilien wohl vom Ende des 12. Jahrhunderts), und die Oberaltacher Sammlung (herausg. von Schönbach, ebd. II [1888]). Alle homiletischen Bestrebungen und Fähigkeiten des Jahrhunderts kommen aber in voller Reinheit und Kraft in der großartigen und lieblichen Gestalt des hl. Bernhard von Clairvaux (s. d. Art.) zum Ausdruck, der zugleich die Weiterentwicklung der Predigt in den folgenden Jahrhunderten ankündigt und ihr Bahn bricht. Seine Predigt (soweit sie uns erhalten ist; von seiner eigentlichen Volksrede haben wir keine Proben mehr) verräth zuerst die Schule der Scholastik (manche Reden haben bereits ausgebildete Dispositionen und Partitionen) und ist zugleich gesalbt mit dem Oele der Mystik. Der erste Rang unter seinen zahlreichen Reden gebührt den 86 sermones über das Hohe Lied. Er ahmt die Kirchenväter nach, aber mit congenialer Selbständigkeit; seinem Reichthum an nicht besonders tiefen, aber hellen und klaren Gedanken kommt seine lebhafte Phantasie gleich, und beiden dient eine überaus liebliche und anmuthige, warm aus dem Herzen quellende Sprache. (Vgl. über den hl. Bernhard Rothe 216 ff.; Nebe, Zur Gesch. der Predigt I, 250—298; zur Predigt des 12. Jahrhunderts überhaupt Linsenmayer 191—314; Cruel 128 ff.; Bourgain, La chaire française au XII^{e} siècle, Paris 1879; Morris, Old English Homilies of the 12th and 13th centuries, London 1867—1873, 2 vols.)

b. Die Predigt des 13. Jahrhunderts steht ganz unter dem Zeichen der Scholastik und im strengen Banne der ausgebildeten thematischen Structur, mit Ausnahme der sich freier bewegenden Volkspredigt und Homilie. Ihr Inhalt ist selbständig, im Allgemeinen durchaus gesund und correct; homiletische Individualitäten zeigen sich in großer Zahl, aber auch die ersten Anzeichen doctrinärer Versteifung und Verknöcherung. Die erhaltene Literatur ist überaus reich, aber noch lange nicht vollständig gesammelt und gesichtet. Hier sollen als Verfasser von erhaltenen Predigten bloß genannt werden: der hl. Antonius von Padua (scholastisch ordnend, praktisch); der hl. Bonaventura (verbindet Scholastik und Mystik, erbaulich und praktisch; vgl. die vorwiegend für homiletischen Gebrauch verfaßten Collationes in Ev. Ioannis [Opp. VI, Quaracchi 1893, 535 sqq.], Dispositionen für Homilien); der hl. Albertus Magnus (dessen Sermones de tempore et de sanctis schwerlich ächt sind; vgl. Linsenmayer 383; Cruel 362 ff. 431 ff.; eher ein Cyklus über die Eucharistie [neu herausg. von G. Jakob, Regensburg 1893], 32 Reden, durchweg zur Dreiheit disponirt mit übertriebener Distinctionslust); der hl. Thomas von Aquin (die 216 unter seinem Namen erhaltenen sermones, von Anderen geschrieben und gesammelt, sind offenbar nur gekürzte Skizzen, theils wohl ganz unächt; sie gewähren keinen sichern Einblick in seine Predigtweise; die unzweifelhaft ächten und vollständiger erhaltenen Reden [vgl. Lecoy de la Marche 120 ss. 530] zeichnen sich aus durch Gründlichkeit und Klarheit der Rede und durch eine zwar strenge, aber nicht verkünstelte Disposition); Jacob a Voragine (sehr zahlreiche Reden, endlose Divisionen); Jacob von Vitry (großes homiletisches Sammelwerk in sechs Cyklen, davon fünf über das Kirchenjahr und einem Cyklus Standespredigten, volksthümlich, anecdoten- und citatenreich); Wilhelm Peraldus (342 Predigten über Episteln und Evangelien, auch Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, zugeschrieben, mit wenig Scholasticismus, lebhaft, reich an Vergleichungen). In Deutschland wirkten Cäsarius von Heisterbach, der Dominicaner Peregrinus, Konrad von Brundelsheim, Verfasser des Soccus (s. über diese wie über das Leipziger Predigtwerk in deutscher Sprache [herausg. von Schönbach a. a. O. I] Linsenmayer und Cruel). Der tüchtigste Volksprediger dieses Zeitraumes in Deutsch-

land ist der Franciscaner Berthold von Regensburg, ein geborener Redner, der zuerst die deutsche Sprache nicht nur gewandt, sondern mit Grazie und Wohlklang handhabt, dabei biblisch und patristisch wohlbewandert, ein Meister classischer Popularität, der das Volksleben und Menschenherz genau kennt und klug und energisch beeinflußt. Bertholds Reden sind klar und geordnet, von ausschließlich ethischer Grundrichtung, reich an Bildern und Naturpoesie (über die Ausgaben seiner Werke s. d. Art. Berthold II, 480; dazu Göbel, Bertholds von Regensburg Predigten, zeitgemäß bearbeitet, Regensburg 1884, 2 Bde.; und 20 Sermones ad religiosos, ed. Hötzl, Monach. 1882; zur Literatur vgl. noch Wackernagel, Altdeutsche Predigten 352 ff.; Nebe I, 299 bis 344). Bertholds Redeweise ist verwandt die Schwarzwälder Predigtsammlung um 1280, herausgegeben von Grieshaber, Deutsche Predigten des 13. Jahrh., Stuttgart 1844—1846, 2 Abtheil. (vgl. Linsenmayer 354 ff.; Cruel 322 ff.).

c. Im 14. Jahrhundert wandelte die Predigt vor dem gebildetern Auditorium der Städte zunächst die von der Scholastik gewiesenen Bahnen weiter, ohne Vertreter von besonderem Namen aufweisen zu können. Aus dem Schulbetrieb der Scholastik kam allmälig auch in die Predigt ziemlich viel Ballast homiletisch schwer verdaulicher Gelehrsamkeit und eine Masse von Citaten aus alten Classikern und profanen Schriftstellern. Es war namentlich deutsche Gründlichkeit, welche die scholastische Methode übermächtig werden ließ über die homiletischen und erbaulichen Zwecke; Beispiele bieten die Predigtwerke eines Nicolaus von Landau (1341), Heinrich von Frimar (gest. um 1340), Jordan von Quedlinburg (gest. 1380), Heinrich von Langenstein (gest. 1397), Pseudo-Albertus (die dem hl. Albertus Magnus zugeschriebenen Sermones de temp. et de sanctis). Doch wahrte sich auch in diesen scholastisch geschnürten Predigten die Homilie meist noch ein Plätzchen, und sie ward neben denselben eifrig gepflegt, besonders auch von den Reformpredigern Konrad von Waldhausen (gest. 1369), Militsch von Kremsier (gest. 1374), Matthias von Janow (gest. 1394), Nicolaus von Lyra (gest. 1340). Die Vulgärpredigt blieb im Wesentlichen auch jetzt noch einfache Homilie; Proben, Niederschläge und Quellenbücher derselben sind die zahlreichen Postillen und Plenarien mit der Glosse; dann die Klosterneuburger, Mergentheimer, Elsässer Predigtsammlung (Cruel 438 ff.; Linsenmayer 467 ff.). Ganz besonders aber war es die Predigt der mystischen Schule, welche neu belebend und befruchtend wirkte und gewisse Einseitigkeiten der scholastischen Predigtweise ausglich. Weniger auf die Kraft des Verstandes und die Macht des discursiven Denkens bauend als auf contemplatives Eingehen des Gemüths in die ewigen Wahrheiten, hat sie eine Vorliebe für die freiere Form der Homilie und redet hauptsächlich zum Gemüth und zum Herzen. Tiefsinnigkeit, Wärme der Begeisterung, hoher Freimuth in Aufdeckung sittlicher Schäden, Streben nach Verinnerlichung der Religionsübung und Sittlichkeit, eine ungesuchte und ungekünstelte Beredsamkeit sind ihre Vorzüge; zu hoher Flug der Ideen, ein nicht mehr fest auf dem Boden der Wirklichkeit fußender Spiritualismus, Mangel an Klarheit und Allgemeinverständlichkeit sind ihre Fehler, welche ein Eindringen ihres Einflusses in weitere Volksschichten verhinderten und denselben auf die ascetisch vorgebildeten Kreise, namentlich religiöse Genossenschaften, beschränkten. Die Anfänge der mystischen Predigt sind schon bei den hll. Bernhard und Bonaventura zu erkennen, sodann bei dem Schwarzwälder Prediger und bei David von Augsburg (gest. 1271). Die Hauptvertreter der mystischen Predigt gehören fast alle dem Dominicanerorden an. Meister Eckhart ist als Prediger in dem Artikel ob. IV, 115 charakterisirt. Von ihm unterscheidet sich J. Tauler (gest. 1361; seine Predigten sind mangelhaft überliefert; ächt erscheinen 79 Stücke [Ausgabe von Hamberger, 2. Aufl., Prag 1872]) wegen Verzichts auf allzu sublime Speculationen, glücklicher Popularisirung der mystischen Grundgedanken und einer vorwiegend ethisch-praktischen Richtung; seine Reden sind meist Homilien, Einleitung und Schluß sehr knapp gehalten. Den tiefen Gedanken schafft eine bilderreiche Darstellung plastischen, faßlichen Ausdruck; eine milde Herzensgüte und innige Wärme strahlt aus seinen Worten. (Vgl. die Monographie von Schmidt, Hamburg 1841, und das Schriftchen von Hoffmann, Berlin 1883; ferner Nebe I, 345 ff.; Cruel 385 ff.; Linsenmayer 411 ff.; Denifle, in Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgesch. XXXVI [1879]; Zeitschrift für deutsches Alterth., N. F. XII [1880], 200 ff. und XIII [1881], 101 ff.) Von Heinrich Suso (gest. 1305) sind leider nur fünf Predigten erhalten, etwas lose in der Gedankenverbindung und nicht immer ganz klar, voll tiefer Herzenskenntniß, gefühlsreich, dichterisch lieblich und mild. Populärer noch als die genannten ist Nicolaus von Straßburg; er geht in seinen 13 deutschen Predigten der Speculation fast ganz aus dem Weg und hält ganz praktische Homilien, viel mit Gleichnissen durchwoben, lebendig in der Form. Noch sind kurz zu nennen Joh. von Sterngassen, Heinrich von Egwint, Albrecht der Lesemeister, Heinrich von Nördlingen, die Engelberger mystischen Prediger, ferner die mysticirenden Buß- und Strafprediger Heinrich Ruysbroek und Gerhard Groot nebst anderen Brüdern des gemeinsamen Lebens (Wermbold in Utrecht, Joh. Veghe in Münster, Joh. Gronde in Zwoll). Letzte Ausklänge einer ganz ethisch gewendeten Mystik zeigen sich bei Joh. Gerson und Thomas von Kempen. (Vgl. außer Cruel und Linsenmayer noch Pfeiffer, Deutsche Mystiker im 14. Jahrh., Leipzig 1845; Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861.)

d. Weder im Verlauf noch am Ende des 15. Jahrhunderts, auch nicht am Beginn des 16. läßt sich bei der abendländischen und speciell bei der deutschen Predigt ein Niedergang erweisen, sei's in quantitativer, sei's in qualitativer Hinsicht, sondern vielmehr das Gegentheil. Das homiletische Erbe, welches diese Zeit uns hinterlassen hat, ist überaus reich und immer noch erst zum Theil erhoben und gewürdigt. Die eigenen Predigtbeneficien, vielfach von Geistlichen gestiftet, mehrten sich allenthalben in großen und kleinen Städten (Kerker, Die Predigt in der letzten Zeit des Mittelalters, in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1861, 385 ff.). Die Zahl der homiletischen Hilfsbücher ward Legion und ward durch die von Anfang an besonders auch in homiletischen Dienst tretende Buchdruckerkunst in die weitesten Kreise und in alle Länder vertrieben. (Vgl. die Sammelwerke Aurei sermones von Joh. Nider, Sermones Dormi secure von Joh. de Werdena, Parati sermones, Sermones discipuli von Herolt, Hortulus reginae von Meffreth, Postilla Guillermi [bis 1500 in nicht weniger als 75 Ausgaben verbreitet]; ferner die Materialien- und Beispielsammlungen wie Concordanzen, den Hortulus rosarum, den Manipulus florum seu sententiae patrum von Thomas de Hibernia, die Auctoritates Aristotelis, das Repertorium aureum von Antonius Rampipollis, die Sermones amici, das Compendium theologicae veritatis von Hugo von Straßburg, den Apiarius des Thomas von Brabant [Exempelbuch], den Formicarius des Joh. Nider, die Legenda aurea des Jacob a Voragine, das Promptuarium exemplorum von Johann Herolt, das Speculum exemplorum, das Speculum naturale des Vincenz von Beauvais, den Liber similitudinum, das Lumen animae, die Gesta Romanorum und viele andere [s. Cruel 421 ff.]; aus dem hohen Norden die von Christiern Pedersen um 1500 verfaßte Jertegns- [Portenta, Zeichen] Postille.) Die Quadragesimalcyklen mehrten sich wie die Passionspredigten, welch letztere mit der Zeit einen ganz übermäßigen Umfang annahmen (Keppler im Historischen Jahrbuch 1882, 285 ff.; 1883, 161 ff.). Die scholastische Methode und thematische Anlage wurde weiter gepflegt, wandte sich aber in wohlthätiger Weise mehr als bisher der christlichen Moral zu und ward dadurch praktischer und populärer. Sie ward mit Maß und homiletischem Tact gehandhabt bei Bernhardin von Siena (gest. 1456; scholastische Gliederung, reicher Gehalt, schwungvolle Form); Thomas a Villanova, Laurentius Justiniani, Leonhard von Utino (gest. 1470; Sermones floridi und Sermones aurei mit constanter Dreitheilung; riesiges Material, aber musterhaft geordnet, voll Gelehrsamkeit, Gründlichkeit, Verstandesschärfe, jedoch wenig populär und etwas vernachlässigt in der Form); Robert Caracciolo (gest. um 1480), der „ein zweiter Paulus" genannt wurde (gut disponirte und moralisch fruchtbare, kräftige und nachdrückliche Predigtweise); Bernhardin von Busti (gest. nach 1500; Rosarium quadragesimale, Mariale, streng scholastisch); ferner bei Joh. Gritsch (Quadragesimale tripartitum um 1440; strenge Ordnung, biblisch-praktische Richtung), Joh. Nider (gest. ca. 1440; Sermones de sanctis), Joh. Meder (gest. 1494), Ulrich Krafft (gest. 1516), Joh. Hegelin de Lapide (gest. 1496) u. A. Vielfach zeigt sich ein erfolgreiches Streben nach organischer Ineinsbildung und Combinirung von thematischer Predigt und Homilie, so bei Thomas Haselbach (Serm. dominic. super epp. Pauli, 1478), Nicolaus Dinkelsbühl (gest. 1433; Postilla), Jacob Jüterbog (Serm. de temp. et de sanctis, 1449), Paul Wann (Serm. de temp., 1490), Joh. Trithemius (gest. 1516; Klostercollationen, biblisch, populär), Gabriel Biel (gest. 1495; wechselt in seinen Serm. dom. ab mit thematischer Predigt und Homilie; lehrhaft, ernst, im Allgemeinen etwas trocken). Freier bewegen sich betreffs der Redeanlage die Missions- und Bußprediger Vincenz Ferrer (gest. 1419), Joh. Capistranus (gest. 1456), Hieron. Savonarola (gest. 1498), der sich eng an die heilige Schrift anschließt und ganze biblische Bücher fortlaufend erklärt (Apocalypse, Psalmen, Amos, Zacharias, Aggäus, Exodus, erster Johannesbrief). Er ist der gewaltigste und feurigste Redner des ganzen Mittelalters, der in ganz außerordentlicher Weise Schärfe und Klarheit des Denkens mit mystischer Tiefe und mit einer beinahe unheimlichen Glut des Affectes verband; sein gesunder homiletischer Sinn verachtete allen allmälig auf der Kanzel eingebürgerten gelehrten Kram, allen äußerlichen Scholasticismus und rhetorischen Aufputz; sein Quellen- und Musterbuch ist die heilige Schrift, sein einziges Ziel, in die Tiefen der Heilswahrheit einzuführen, die Religion zu verinnerlichen, zu arbeiten an der sittlichen Besserung der Schäden des Volkes und der Kirche, welche er mit unerbittlicher Strenge und unerhörtem Freimuth aufdeckte. Dafür schuf er sich eine rednerische Sprache, welche plastisch populär die ewigen Wahrheiten vorzuführen und zu beweisen vermag, wie sie andererseits alle Affecte in ihrer Gewalt hat und in deren zur lodernden Flamme entfachten Glut das Eisen der Vorsätze und Entschließungen schmiedet, welche nicht nur über alle oratorischen und poetischen Kräfte verfügt, sondern auch mehr und mehr prophetischen Klang und prophetische Kraft annimmt. Verhängnißvoll für seine Predigt und seine Person war die Aufnahme der Politik in sein seelsorgerliches und homiletisches Programm (vgl. Rothe 335—363). — Eine ganz andere Erscheinung, mit Savonarola nur im Punkt des Freimuthes und des Eifers für kirchliche Reform vergleichbar, ist auf deutschem Boden Geiler von Kaisersberg (gest. 1510); gelehrt und mit besonderer Lehrgabe ausgestattet, durch und durch praktisch, welterfahren und ein

Kenner des menschlichen Herzens und Lebens wie Wenige, schafft er sich sein eigenes homiletisches Idiom, das eine durchaus concrete und plastische Darstellung mit einem Tropfen populärer Mystik salbt und heiligen Feuereifer und energische Eindringlichkeit mit scharfer Satire und witziger Ironie paart, das aber gerade in Verwendung der letzteren Mittel und in Beiziehung emblematischer Hilfskräfte zum Theil die Grenze edler Popularität nicht mehr streng einhält. — Zuzugeben ist, daß die Predigt am Ende des Mittelalters in weiterem Umfang an nicht unbedenklichen Schul- und Zeitkrankheiten litt. Die in der Werkstätte der Scholastik gehämmerte thematische Anlage ward allmälig zu einem furchtbar schweren Panzer, in welchem die Predigt kaum mehr zu gehen vermag. Der eigentliche homiletische Stoff wurde bei Manchen erdrückt von der Last profanen Wissens und philosophischer Citate, der praktische Zweck erstickt durch einseitigen Doctrinarismus. Selbst ein phantasiereich angelegter Geist wie der Franciscaner Pelbart (um 1500; Sermones pomarii de temp., de sanctis und de B. M. V., Hagenov. 1504 et 1510) konnte sich in scholastischen Distinctionen und Divisionen nicht genugthun. Viel Heu und Stoppeln wurden sodann unter das homiletische Material gemischt durch die völlig kritiklosen und geschmacklosen Legenden- und Beispielsammlungen, besonders die Gesta Romanorum und das Lumen animae. Gut gemeint und an sich ein gutes Mittel, den Panlogismus der scholastischen Methode zu durchbrechen (s. Keppler in der Theologischen Quartalschrift 1892, 81 f.), aber von schlechten Nachwirkungen begleitet war die emblematische Predigt, der wir in den Parati sermones, bei Joh. de Werdena, Johannes Herolt, Meffreth und Geiler u. A. begegnen; ihr Bestreben, den Hauptpunkt oder die Hauptpunkte der Rede in bildlich plastischer Einkleidung vorzuführen und ganze Redecyklen durch ein consequent durchgeführtes Bild zu verbinden (vgl. die Cyklen Geilers über die christliche Pilgerschaft und die 7 geistlichen Märkte, oder den geistlichen Baum der 23 Buchstaben des Alphabets, das Narrenschiff u. s. w.), überschlug sich bald und führte zu homiletischen Ausschreitungen. Durch Ostermärlein (s. d. Art.), welche ursprünglich ziemlich harmlos-naiv waren, drang nach und nach ein immer stärkerer Schwall von Komik in den geheiligten Bereich der Predigt herein. Wenn diese Komik bei dem italienischen Dominicaner Gabriel Barletta (gest. nach 1480) wenigstens noch von Geist durchblitzt und in den Dienst ernster ethischer Zwecke gestellt erscheint, so wird sie schon viel bedenklicher bei Olivier Maillard in Paris (gest. 1502) und Michael Menot in Paris (um 1519); sie ward aber zum Scandal bei den vielen geist- und witzlosen Nachtretern. Die Schwächen der zeitgenössischen Predigt geißelt Erasmus in der Laus stultitiae und in Ecclesiastae sive de ratione concionandi l. 4 (geschr. 1535). (Ueber die Predigt am Ausgang des Mittelalters vgl. außer Cruel noch hauptsächlich Kerker in der Theol. Quartalschrift 1861, 373 ff.; 1862, 267 ff.; Rohrbacher-Knöpfler XXIII, 383 ff.)

III. Die Predigt der katholischen Kirche in der Neuzeit, vom Ende des Mittelalters bis zur Gegenwart. Die gewaltige Erschütterung des 16. Jahrhunderts, die Gegenreformation, insbesondere die Verfügungen des Concils von Trient übten einen nachhaltigen, regenerirenden Einfluß auf die Predigt. Das Reformconcil wandte dem Predigtwesen seine volle Aufmerksamkeit zu; Sess. V, c. 2 und Sess. XXIV, c. 4 De ref. wurde unter Verweis auf die frühere kirchliche Predigtgesetzgebung das Predigen als praecipuum episcoporum munus betont, allen Erzbischöfen, Bischöfen, Prälaten, aber auch allen mit Seelsorge betrauten Priestern strengstens zur Pflicht gemacht. Gepredigt soll werden zum mindesten an allen Sonn- und Feiertagen, tempore autem jejuniorum, Quadragesimae et Adventus Domini quotidie, vel saltem tribus in hebdomada diebus, et alias quotiescunque id opportune fieri posse judicaverint. Die Regularen sollen nicht ohne Erlaubniß ihrer Oberen und außerhalb des Jurisdictionsbezirks ihres Klosters oder Ordens nicht ohne Erlaubniß des Bischofs predigen; die quaestuarii sollen nirgends zum Predigen zugelassen werden. Als Aufgabe der Predigt wird angesetzt: sacras scripturas divinamque legem annuntiare und docere, quae omnibus scire necessarium est ad salutem, annuntiare cum brevitate et facilitate sermonis vitia, quae eos (die Gläubigen) declinare, et virtutes, quas sectari oporteat, oder sacra eloquia et salutis monita vernacula lingua explanare eademque in omnium cordibus, postpositis inutilibus quaestionibus, inserere atque eos in lege domini erudire (Sess. XXIV, c. 7 De ref.). Weiter werden die Seelsorger ermahnt, öfters innerhalb der Meßfeier etwas aus dem, was in der Messe gelesen wird, zu erklären, namentlich was sich auf das Mysterium selber bezieht (Sess. XXII, De sacrif. missae c. 8). Die Bischöfe sollen das Volk angelegentlich daran erinnern, daß jeder verpflichtet sei, wo immer möglich in seiner Pfarrei das Wort Gottes anzuhören. — Auf der festen Grundlage dieser kirchlichen Gesetzgebung ordnete sich das Predigtwesen in allen Ländern und blieb im Allgemeinen durch die folgenden Jahrhunderte geordnet. In Deutschland wurde diesen Gesetzen am eifrigsten Folge gegeben. Hier räumte auch der furchtbare Ernst der Zeit, der schreckliche Geisterkampf am gründlichsten auf mit den in die Predigt eingedrungenen scholastischen Subtilitäten, Künsteleien und Spielereien. Mit vollem Ernst rüstete sich die katholische Predigt zum Kampfe gegen die ihr erstandene Gegnerin und Rivalin. Die Regeneration der Kanzelberedsamkeit auch in anderen Ländern bezeugt eine Reihe

sehr tüchtiger homiletischer Theorien (vgl. Theol. Quartalschrift 1892, 83 ff.), besonders aus Italien und Spanien. Für Lösung der neuen und dringlichen apologetischen Aufgaben wurde die thematische Anlage benutzt, deren Structur beibehalten, aber vereinfacht und vom Schulzwang befreit ward. Die Homilie aber lebte, gerufen durch den Gegensatz des Protestantismus, neu auf und machte einen Läuterungsproceß durch, in welchem sie sich übermäßigen Allegorisirens entwöhnte und in methodisches Exegesiren einlernte. Neu erstehende Orden (der Theatiner-, der Kapuziner- und ganz besonders der Jesuitenorden) wandten sich mit Eifer der Predigtarbeit zu. Leider harrt die Predigt dieser ganzen Periode noch ihres Historiographen; Materialien zu ihrer Geschichte finden sich besonders bei Kehrein, Gesch. der katholischen Kanzelberedsamkeit, Regensb. 1843, 2 Bde.; Brischar, Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten I—V, Schaffhausen 1867—1871; Keppler in der Theol. Quartalschr. 1892, 82 f.; Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes VII, 576 ff. und in den zahlreichen Artikeln über hervorragende Prediger in biographischen und bibliographischen Sammelwerken. Betreffs der Geschichte der protestantischen Kanzelberedsamkeit s. den (stark panegyrisch gefärbten) Abriß derselben in Herzogs Realencykl. XVIII, 2. Aufl., 513—653 (mit reicher Literatur); vgl. dazu Theologische Quartalschrift 1892, 192 ff.; Diefenbach, Die lutherische Kanzel, Mainz 1887; Janssen-Pastor VII, 585 ff.

a. In Deutschland findet sich die thematische Predigtform mit bedeutend vereinfachten Partitionen im 16. Jahrhundert viel und mit Geschick verwendet in den durch die Reformation nothwendig gewordenen Controvers- und katechetisch-apologetischen Reden, namentlich den zahlreichen Cyklen über Altarssacrament, Ablaß, Priesterthum, Fegfeuer, Heiligenverehrung. Wenn auch hier die Polemik die Tonart oft mehr als gut ist schärft, so finden sich doch in der katholischen Predigt nicht so starke Ausschreitungen wie in der protestantischen, und gerade die ersten Wortführer der Katholiken befleißigten sich großer Mäßigung und ermahnten eindringlich hierzu. Unter den Controverspredigern ragen hervor Martin Eisengrein (gest. 1578), Friedrich Nausea, Coadjutor von Wien (gest. 1552), Joh. Faber von Leutkirch, Bischof von Wien (gest. 1541), Joh. Justus Landsberg (gest. 1539), Joh. Eck (gest. 1543), Georg Witzel (gest. 1573), Stanislaus Hosius (gest. 1579). Viele der Genannten sind aber auch eifrige Vertreter der Homilie, welche in diesem Zeitraum eine neue reiche Blüte entfaltete, sowohl in ihrer kunstlosern Form als schlichte, von Satz zu Satz laufende Erklärung, als in ihrer höhern mit Partition und fester Fixirung des Scopus (vgl. die Postillen von Joh. Hoffmeister [Monogr. von N. Paulus, Freiburg 1891], Reinhard Lutz, Johannes Nasus, Joh. Osorius, Jacob Feucht, Eck, Witzel; dann die mehr thematisch gefügten Homilien eines Joh. Ferus oder Wild, Jacob Schöpper, Anton von Königstein, Petrus Canisius, Georg Scherer [gest. 1605]; ferner die große Zahl homiletischer Bearbeitungen ganzer alt- oder neutestamentlicher Schriften [s. Theol. Quartalschrift 1892, 98 ff.]). Näheres über die genannten und andere Prediger des 16. Jahrhunderts bieten die citirten Werke von Kehrein, Brischar, Janssen und die Einzelartikel. — Von außerdeutschen Predigern des 16. Jahrhunderts sind besonders namhaft zu machen: Jodocus Clichtoväus von Chartres (gest. 1543; streng thematisch; stereotype Zweitheilung); Wilhelm Pepin von Paris (Sermones dominicales ex epistolis et evangeliis, oft aufgelegt); Isidor Clarius, Bischof von Foligno (gest. 1555; Homilien über Lucas und Bergpredigt); die Missionare hl. Franz Xaver (gest. 1552) und Franz Solano (gest. 1610); der hl. Karl Borromäus (gest. 1584); der italienische Bischof Cornelius Mussus (gest. 1573; Conciones evangeliorum, Homilien mit stereotyper Dreitheilung, sehr schwungvoll rhetorisch, aber bereits von etwas zöpfischem Classicismus); ihm verwandt sind Pallavicini und Franz Panigarola, Bischof von Asti, der Erfinder der geistreichelnden concetti e pensieri predicabili, welche in der Folge viel Unheil stifteten. In Spanien wirkte Ludwig von Granada, der große Theoretiker der Predigt (gest. 1588; vgl. Theol. Quartalschrift 1892, 87 ff.), in seinen Predigten ziemlich ungebunden, daher sprunghaft und nicht ganz geordnet, aber herzlich und innig, und Juan de Avila (gest. 1579), „der Apostel Andalusiens". In England ragt Thomas Stapleton (Promptuarium catholicum ad instr. concionatorum contra haereticos nostri temporis, Colon. 1592 u. ö.) hervor.

b. Im 17. Jahrhundert ist ein rapider Niedergang der Predigt, nicht was die äußere Verwaltung, wohl aber was die innere Gestaltung anlangt, in Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien nicht zu verkennen. Der große Ernst und die strenge Ordnung schwanden mehr und mehr. Ein äußerlicher Formalismus machte sich breit. Symptomatisch ist, daß die das Jahrhundert einleitende Homiletik des Karl Regius (geschrieben 1611; Theol. Quartalschr. 1892, 103 f.) 29 verschiedene Methoden oder Dispositionsarten der Predigt aufzuzählen weiß, lediglich abgezogen aus unreiner und inconsequenter, formalistisch spielender Handhabung der zwei Grundanlagen, der thematischen Predigt und der Homilie. Noch unheimlicher war übrigens die Fruchtbarkeit der protestantischen Methodenlehre (s. Theol. Quartalschr. 1892, 193 f.). Die Homiletik von Nicolaus Caussin sanctionirte dann zuerst theoretisch den emblematischen Modus, wenn auch mit Beifügung einer Cautel (Theol. Quartalschr. 1892, 107), und beförderte damit wilde Nachtriebe aus einer Wurzel, welche schon oben im Boden des absterbenden

Mittelalters nachgewiesen ist. Neben der emblematischen Predigt florirte die Artikel- oder Paragraphen- oder Concetti-Predigt, eine aus Italien stammende Mißform, welche nun auch nach allen Ländern verschleppt ward. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist wohl der tiefste Punkt in der ganzen Entwicklung der Predigt zu erkennen. Gegen Ende des Jahrhunderts aber hob sich in Frankreich, wo das Cultur- und Geistesleben nicht so erstorben war wie in Deutschland infolge der Wehen des 30jährigen Krieges, die Predigt rasch auf eine in gewissem Sinne classische Höhe. — Die Homilie trat im Vergleich mit dem vorigen Jahrhundert etwas zurück, die thematische Predigt in ihren verschiedenen Formen und Mißformen fing an zu dominiren. Soweit die Homilie noch vertreten war, strebte sie über die einfachste Anlage der Verserklärung hinaus und versuchte gleichfalls künstliche Paragraphirungen oder Punktirungen. So spaltete Pontanus von Braitenberg, Propst in Prag, seine Evangelienerklärungen in maßlos viele Theile; Balduin Junius verquickte Homilie und thematische Rede; Philipp Hartung verrückte die Grenzen zwischen Homilie und Exegese. Neigung zu Zerstückelungen zeigt sich bei Joh. Scharbius und in den Homilien des sonst trefflichen Predigtwerkes von Matthias Faber (vgl. über diese und über einige Passionen des 17. Jahrhunderts Theol. Quartalschr. 1892, 109 ff.). Das thematische Predigtschema ward recht gut und zweckentsprechend verwendet von den Jesuiten Joh. Rosenthal, Georg Hoffmann, Joh. Bodler, Konrad Purselt, bei Michael Staudacher, Gerhard Pauli (s. über dieselben Brischar [s. o.]). Vertreter der Concepten- oder Partikelpredigt sind Seb. H. Penzinger, Joh. Lud. Schönleber, Simon Mänhard, Vitus Faber, Ignaz Trauner, Wolfgang Rauscher u. A.; ein Quellenbuch für diese Predigt sind die Flavissae concionatoriae des Stephan von St. Paul (vgl. Theol. Quartalschr. 1892, 114 ff.). Proben aus der übelduftenden Flora der emblematischen Predigt erscheinen bei Michael Steinmayr, Maxim. Sandäus, H. Engelgrave, Marcell. Dalhover, Ambr. Schönhardt, Christoph Selhammer, Manincor de Casez (vgl. Theol. Quartalschr. 1892, 117). In die Klasse der Letztgenannten gehört auch Abraham a Sancta Clara (gest. 1709); auch er huldigt der emblematischen Predigtform, handhabt sie aber mit wirklichem Geist und sittlichem Ernst, mit viel Mutterwitz und Ironie, mit großer Popularität und einem Ueberreichthum von feinen Gedanken, scharfen Antithesen, Wortspielen und Vergleichungen, Citaten und Anekdoten, aber freilich auch mit nicht zu billigender Derbheit, Trivialität und burlesker Scurrilität. Hervorragende Prediger des 17. Jahrhunderts außerhalb Deutschlands sind Cardinal Bellarmin (gest. 1621); Pole (gest. 1612, voll Feuer und Kraft); Paul Segneri (gest. 1694, reagirt gegen den seit Mussus und Panigarola in der italienischen Predigt eingerissenen Zopfstil, ohne sich seiner Herrschaft ganz entziehen zu können, hat aber eine wahre und hinreißende Beredsamkeit und immer ernste Zwecke). In Spanien haben gleichfalls schlimme italienische Einflüsse den homiletischen Geschmack in weiten Kreisen verdorben; neben gelehrigen Schülern und Nachahmern des ehrw. Ludwig von Granada, der in seiner Ecclesiastica rhetorica und in seinen Reden gute Wege gewiesen hatte, machte sich ein Alonso Ledesma breit, der Vater des Conceptismus, des Sportes mit Geistreichigkeiten und extravaganten Allegorien; ferner ein Paravicino mit seinem ungeheuern Apparat von Citaten, Punkten, Bildern, Einwänden neben einem schreienden Mangel an Gedanken; endlich ein Gongora, Vater des Cultismus, ebenso ideenarm als bilderreich, unnatürlich pathetisch und großartig. Vergeblich zogen 17 spanische Concilien gegen diesen Unfug zu Felde; seine Herrschaft war derart befestigt, daß selbst ein Redner erster Größe wie Ant. Vieira sich ihr nicht ganz zu entziehen vermochte (vgl. [P. Isla,] Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes, Madrid 1758, deutsch Leipzig 1773; B. Gaudeau, Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII^e siècle. Étude sur le P. Isla, Paris 1891, 117 ss.). Auch in Frankreich zeigt die Predigt deutliche Spuren der allgemeinen Zeitkrankheiten, der übeln Folgen der Renaissance, eines steifen Schulpedantismus, einer verhängnißvollen Invasion des Heidnischen, Profanen und Burlesken in's homiletische Gebiet, einer falschen und ungesunden Rhetorik. Auf Cotton trifft das Wort von Labruyère zu, welcher die Fehler dieser Predigt scharf zeichnet: man muß eine unerhörte Gelehrsamkeit haben, um so schlecht zu predigen. Homiletische Komiker und Clowns sind Jean Menot, Olivier Maillard, Jean Raulin; stark paganistisch und mythologisch angehaucht Pierre Camus, Pierre de Besse, Philipp Bosquier, André Valladier, Pierre Marini. Gleichwohl zählt Frankreich, dank seiner hohen Culturentwicklung in diesem Jahrhundert, weit mehr wirklich große und tüchtige Redner als irgend ein anderes Land. Den größten und weltberühmten zog eine stattliche Schaar von Vorläufern voran, welche jenen Bahn brachen und diese höchste Entwicklung einleiteten. Zu nennen sind besonders der hl. Franz von Sales (von den Sermons nur wenige — besonders die Leichenrede auf den Herzog von Marcoeur und die erste Himmelfahrtspredigt — von ihm selbst niedergeschrieben; in seiner Predigt wie in seiner Philothea und den Briefen eine gesunde und populäre Mystik und Ascese; zärtliche Milde, dichterische Anmuth, große Salbung drückt dem Inhalte und der Form den Stempel auf); der hl. Vincenz von Paul (nichts erhalten; Bossuet bezeugte zum Zweck der Canonisation, wer ihn hörte, habe gefühlt, daß hier nicht ein Mensch spreche, sondern daß Gott durch seinen Mund rede); Olier, der Gründer von St. Sulpice (mystischer Zug); Cardinal du Perron (großer

Controversist gegen die Calvinisten); Berulle und Richelieu; ferner Jean de Lingendes und Senault, in schlagender Dialektik und strenger Ordnung Vorläufer von Bourdaloue; der Missionar Lejeune, verwandt mit Massillon. (Vgl. Hurel, Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV, Paris 1872, 2 vols.; Freppel, Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII^e siècle I, Paris 1893, 66—241). Diese Männer bilden den Uebergang zu dem homiletischen Triumvirat Bossuet-Bourdaloue-Massillon, das auf die Weiterentwicklung der Predigt von ganz Europa, der katholischen wie der protestantischen, den entschiedensten und nachhaltigsten Einfluß übte. Ihr Hauptverdienst liegt nicht in der Erfindung einer neuen Predigtanlage, auch nicht im Ausbau der thematischen Anlage, sondern in deren Belebung und Beseelung, in ihrer Befreiung aus dem Banne des Schematismus und von wilden Auswüchsen, in ihrer organischen statt mechanischen Ausbildung. An Bossuet bewundert man eine geniale Originalität, welche aber durchaus sich auf dem Grunde der heiligen Schrift hält und aus ihr ernährt, und welche congenial die Gedanken der Väter aufnimmt und verarbeitet; eine Meisterschaft in der oratorischen Explication und Argumentation, große Leichtigkeit in Erregung der Affecte und in deren Schwellung bis zum hinreißendsten Pathos; Freiheit der rednerischen Bewegung bei fester Geschlossenheit des Planes, daher eine concentrirte Kraft und Wirkung; einen großen Stil, den eine lebhafte Phantasie mit Glanz und Pracht ausstattet, der aber allerdings ein besonderes Auditorium voraussetzt und nicht der homiletische Stil der gewöhnlichen Gemeindepredigt werden dürfte (als Ergänzung zur Literatur oben II, 1146 ff.: Lebarq, Oeuvres oratoires de Bossuet I—V, Lille 1890 sqq. [erste kritische Ausgabe der Reden]; de la Broise, Bossuet et la Bible, Paris 1891; Freppel [s. o.]). Bourdaloue, ebenfalls biblisch und patristisch durchgeschult, hat seine Hauptstärke in der beweisenden und überzeugenden Logik und Dialektik und in der innern Disposition, die einem mit strategischem Blick entworfenen Schlachtenplan vergleichbar ist. Mit logischer Nothwendigkeit folgt Satz auf Satz, Schluß auf Schluß, und ergibt sich die Application aus der Explication; das belehrende und beweisende Element ist so sehr im Uebergewicht, daß neben ihm kein irgend entbehrlicher Schmuck, keine Phantasie und kein wärmerer Affect Raum finden kann. Dabei ist aber die Rede durchaus nicht nüchtern oder langweilig doctrinär, sondern sehr belebt, freilich für die Regel nur durch das fesselnde Raisonnement eines lebhaften Geistes; an ethisch-praktischem Gehalt überragt er Bossuet, aber er verfolgt auch seine ethischen Zwecke vor Allem und fast ausschließlich durch logische Mittel, durch Ueberzeugung und Ueberführung des Verstandes. Massillon, patristisch nicht so bewandert wie die Vorgenannten, aber ein tiefer Kenner der Schrift, steht Bossuet bedeutend an Größe und Reichthum der Gedanken, Bourdaloue an positivem Lehrgehalte und dogmatischer Lehrgabe nach, kennt aber besser als beide das menschliche Herz bis in seine geheimsten Falten und ist praktischer als Bossuet, eindringlicher als Bourdaloue; seine Sprache ist ein Muster von Ebenmaß, Adel und Feinheit (betreffs Ausgaben und Literatur s. d. Art.; dazu noch Blampignon, Massillon, Paris 1879; Chazel, La prédication de Massillon, Bordeaux 1894). Von Fénélon, der in seinen Dialogues sur l'éloquence und in seiner Lettre écrite à l'académie française sur l'éloquence, chap. IV, soviel gesunden homiletischen Sinn verräth und die Predigtweise eines Bossuet und Bourdaloue gewissermaßen ergänzt und corrigirt, namentlich durch Empfehlung der von jenen vernachlässigten Homilie, haben wir leider nur wenige Reden, deren hoher Werth im Art. Fénélon (IV, 1340) gewürdigt ist. Ueber Fléchier s. d. Art. und dazu Fabre, Fléchier orateur, Paris 1885.

c. Die Predigt des 18. und 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. In Frankreich hob das mächtig wirkende Vorbild der genannten großen Redner die Predigt mit einem Male hinüber über die Schwächeperiode des vorigen Jahrhunderts und machte endgültig dem vielgestaltigen homiletischen Unfug ein Ende. Sehr rasch drangen die guten Einflüsse aus Frankreich nach Italien, viel langsamer nach Spanien und Deutschland. Und als sie auch hier allmälig eine organischere Ausgestaltung und eine Veredlung der Form zu Stande gebracht hatten, wurde der Werth dieses Fortschrittes wieder sehr in Frage gestellt durch die gegen Ende des Jahrhunderts vielfach einreißende Verschlechterung und Zersetzung des innern Gehaltes. Die revolutionären, philosophischen und rationalistischen Zeitströmungen zerrissen nämlich nach und nach auch den Lebensverband der Predigt mit dem Dogma und der heiligen Schrift. Die „sauerstofflose Luft" der Aufklärungsperiode zehrte am Mark der Predigt; sie wurde namentlich in Deutschland längere Zeit hindurch geradezu dogmenflüchtig und bebaute das sterile Gebiet theosophischen Philosophirens, schalen Moralisirens und eines platten Utilitarismus und Naturalismus; seichte Moralphilosophie-, Gesundheits-, Natur- und Landwirthschaftsprediger nahmen Besitz von der christlichen Kanzel; einzelne Versuche, diesem Verderbniß entgegenzuwirken, führten auf illuminatistische, sectirerische und aftermystische Irrwege. Die Lebenspulse der Predigt hoben sich erst wieder in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, und eine inhaltlich correcte, ihrer Aufgaben und Zwecke klar bewußte und formell auf der Höhe der Cultur stehende christliche Predigt war, wie einerseits eine der schönsten Früchte des wiedererwachten religiösen und kirchlichen Sinnes, so andererseits das wirksamste Mittel, dieser wahren, innern Reform in der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen. — In Frankreich wandelten

würdig in den Fußstapfen der großen Meister Brydaine, Segaud, La Lucerne (treffliche Homilien), Bretonneau, Cambazères, Lafiteau, Delarue, Neuville (über diese u. A. vgl. Schleiniger, Kirchl. Predigtamt, 3. Aufl., Freib. 1881, 209 f.; Proben bietet Schleiniger, Muster des Predigers, 3. Aufl., ebd. 1895); in unserem Jahrhundert Boulogne, Mac Carthy (deutsche Uebersetzung, 2. Aufl., Regensburg 1892), Giraud, Dupanloup, Pie. Besondere Erwähnung verdienen die großen Conferenzredner Frayssinous, Lacordaire, Ravignan, Felix, Monsabré. In Italien wirkten meist im selben Geist Bordoni, Tornielli, Trento, Turchi, Leonardo da Porto Maurizio, Callegari; im 19. Jahrhundert Villardi, Finetti, Ventura (über den berühmten Prediger der Neuzeit Agostino da Montefeltro vgl. Lit. Rundschau 1890, 35 ff.; Histor.-polit. Blätter CV [1890], 44 ff.). England weist in unserem Jahrhundert vier Redner erster Größe auf: Erzbischof Murray, die Cardinäle Wiseman, Newman, Manning. In Spanien war noch in der ganzen ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Herrschaft die immer abenteuerlicher sich ausgestaltende Predigtweise, welche Gongora u. A. im vorigen Jahrhundert begründet hatten, und welche später den Namen Gerundianismus erhielt; ihre Hauptsymptome waren völlige Verkennung von Zweck und Ziel der Predigt, unbedingte Respectirung des verdorbenen Volksgeschmacks als obersten Gesetzes, kecke Mißhandlung der heiligen Schrift, statt gesunder, positiver Belehrung ein Wust und Kram von tollen, geistreich sein sollenden Hirngespinsten, von classischen Citaten, Mythologien und Fabeleien; Ersetzung jeder vernünftigen und natürlichen Ausdrucksweise durch eine möglichst hochtrabende und geschraubte. Dieser Predigt versetzte der Jesuit Isla den Todesstoß nicht durch sein besseres Beispiel, sondern mit der scharfen Waffe der Satire durch die oben genannte Geschichte des berühmten Predigers Bruder Gerundio von Campazas. Von da an zeigten sich nur mehr vereinzelte Spuren des Gerundianismus, aber ziemlich starke Abhängigkeit von französischen Quellen; große Prediger am Ende des 18. Jahrhunderts waren Fray Diego de Cadix und Fray Miguel de Santander; die spanische Predigt dieses Jahrhunderts entzieht sich weiterer Kenntniß. — In Deutschland verdient der Jesuit Franz Peikhardt, Domprediger in Wien, als Homilienprediger um so mehr Erwähnung, als die Homilie vom 18. Jahrhundert an langsam ausstarb (vgl. über ihn Theol. Quartalschrift 1892, 189 f.). Wilde Nachzügler der emblematischen und der Paragraphenprediger sind im 18. Jahrhundert Vincenz von Berg, Hier. Fordenbach, A. Freyhammer, Adalbert Neumayr. Schulung durch die französischen Meister verrathen Hunolt, Jeanjean, Venedien, Schneider, Colmar, Adam Kern, Adrian Gretsch. Vertreter der aufklärerischen Predigt waren: B. M. von Werkmeister, Eulogius Schneider, B. Bolzano; Vertreter der utilitarischen Predigt: A. Selmar u. A.; Vertreter einer tiefreligiösen, aber zu wenig positiven und begriffsklaren, etwas mystisch verschwommenen und gefühlvoll schwächlichen Richtung: J. M. Sailer, Sambuga, F. X. Schwäbl; mystisch-sectirerisch Feneberg, Boos, Goßner, Lindl; Vertreter einer dogmatisch und moralisch gesunden und kräftigen, formell gut gewandeten Predigt: Colmar, Dinkel, Dieringer, die Cardinäle Geissel, Diepenbrock, Rauscher, der Missionar P. Roh, Emmanuel Veith, Förster, Eberhard, Ehrler. Betreffs der ältern muß verwiesen werden auf Kehrein und Brischar (s. o.); Felder-Waitzenegger, Gelehrten-Lexikon der kathol. Geistl. Deutschlands und der Schweiz, Landshut 1817—1822, 3 Bde.; Theol. Quartalschr. 1892, 179 ff.; betreffs der neuern auf die Uebersichten über die Predigtliteratur in der Lit. Rundschau von 1881 an.

B. Die Theorie der Predigt hat sich allmälig zu einer besondern Wissenschaft ausgebildet, welche sich in dem Kreise der theologischen Disciplinen als ein Theilglied der Pastoraltheologie darstellt. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts erscheint für diese Wissenschaft der jetzt allgemein übliche Name Homiletik, unter welcher Bezeichnung daher auch ob. VI, 212 ff. die theoretischen Erörterungen über die Predigt gegeben sind. [Keppler.]

Presbyterat heißt die höchste der sieben Weihestufen (ordines), nämlich Amt und Stand derjenigen Cleriker, welchen das Priesterthum (sacerdotium) im eigentlichen Sinne zusteht. Etymologisch bezeichnet Presbyter (vom griechischen πρεσβύτερος) den Aeltern mit dem Nebensinne des durch sein Alter Einsichtigen und Ehrwürdigen. Deßhalb wird es allgemeiner gebraucht für jeden in der socialen Ordnung dem Andern Vorgesetzten und darum zu Ehrenden (vgl. die spartanische γερουσία, den römischen senatus und die „Aeltesten" [s. d. Art.]) bei den Israeliten. Als kirchlicher Amtsname steht Presbyterat zunächst im Gegensatz zum Diaconat, so daß es die beiden obersten Stände der Hierarchie umfaßt. Seitdem aber der thatsächlich immer vorhanden gewesene Vorrang der Bischöfe durch die Bezeichnung Episcopat seinen stehenden Ausdruck gefunden (s. u. 1.), bezeichnet Presbyterat die niederere Stufe des Sacerdotiums oder das Priesterthum im engern Sinne.

1. Ein wirklicher Unterschied zwischen dem Presbyterat in diesem Sinne und dem Episcopat hat in der Kirche von Anfang an bestanden und ist nach der Definition des Tridentinums (Sess. XXIII, can. 6) „göttlicher Anordnung", indem (ib. can. 7) die Bischöfe Gewalten haben (zu firmen und zu weihen), welche den Priestern nicht mit ihnen gemein sind. Gegen diesen Thatbestand erhebt sich für die erste christliche Zeit aus der Bezeichnung „Presbyter" auch für den Bischof nur eine scheinbare Schwierigkeit. Sicher ist nämlich allerdings, daß sowohl in der heiligen

Schrift (z. B. Apg. 20, 17) als bei den Vätern der Name Presbyter auch denen zugelegt wird, die sonst Bischöfe hießen; möglich ist es auch, obgleich ein wahrscheinlicher Beweis dafür nicht erbracht werden kann, daß andererseits diejenigen, welche in Wirklichkeit nur Priester (presbyteri im engern Sinne) waren, mitunter episcopi genannt wurden. Zur Lösung der Schwierigkeit ist indessen zu beachten, daß zunächst etymologisch weder der eine noch der andere Ausdruck so bestimmt ist, daß er nur dem einen oder andern Stande zukommen könnte; daß ferner jeder der beiden Namen, besonders aber der Name presbyter, zuerst allgemein zur Bezeichnung beider Stände gebraucht werden mochte, um dann erst allmälig seine spätere specifische Bedeutung zu erlangen; daß endlich, wie schon der hl. Epiphanius (Haer. 75, 5) bemerkt, in der Jugend des Christenthums nicht sofort alles, was zur Hierarchie gehört, in vollkommener Weise organisirt sein konnte, so daß hier Priester ohne einen Bischof, dort ein Bischof (qui sine diacono esse non potest) ohne Priester geweiht oder entsandt werden mochten (vgl. dazu die Ausführungen im Art. Bischof II, 864 ff. und im Art. Ordo IX, 1033 ff.; ferner de Smedt in der Revue des questions hist. XLIV [1888], 331 ss.).

2. Dem Presbyterat kommt sacramentaler Charakter zu, und er verleiht außer der sacramentalen Gnade dem Empfänger, wie jeder Ordo, bestimmte geistliche Gewalten, welche im Pontificale Romanum (ed. typ. Ratisbonae 1888, I, 45) bezeichnet werden als offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare. Dieser Satz, für dessen Richtigkeit der Beweis im Art Ordo IX, 1036 ff. geführt ist, richtet sich insbesondere gegen die Irrlehre von einem „allgemeinen Priesterthum", nach welcher die „Priester" (Prediger, Pastoren u. s. w.) nur im Namen der Gesammtgemeinde die geistlichen Functionen verrichten, also nur Stellvertreter bezw. Beamte der Gemeinde sein würden (vgl. d. Artt. Clerus und Pastoren, protest.). Die katholische Lehre betrachtet hingegen den Priester nicht als den Erwählten der Gemeinde, sondern als den Erwählten Gottes (vgl. Joh. 15, 16), der seine priesterliche Gewalt von Gott selbst durch die Handauflegung des Bischofs empfängt. Deßhalb haftet auch der priesterliche Charakter an seiner Seele in unverlierbarer Weise, so daß die gültige Ausübung seiner priesterlichen Vollmachten weder durch schwere Sünden des Priesters noch auch durch Abfall von seinem Stande und Glauben verhindert wird (vgl. d. Art. Charakter und Quasicharakter). Natürlich gilt dieß nur von der sogen. potestas ordinis, nicht von der potestas jurisdictionis, d. h. von den Gewalten (besonders beim Sacrament der Buße), welche dem Priester erst noch in besonderer Weise als Theilnahme an der Jurisdiction der Kirche übertragen werden müssen (vgl. d. Art. Kirchengewalt). Als Mittelpunkt seiner Vollmachten erscheint die Darbringung des neutestamentlichen Opfers der heiligen Messe (s. d. Art.) und die Spendung der heiligen Sacramente (s. d. Art.), soweit sie nicht vom Bischofe allein ausschließlich (Priesterweihe) oder der Regel nach (Firmung) gespendet werden können; damit im engsten Zusammenhang steht die Gewalt, zu „segnen" (benedicere), d. h. alles Geschaffene in den Kreis der Erlösung hineinzuziehen und in entsprechender Weise der Erlösungsgnade theilhaft zu machen bezw. von den Folgen der Sünde zu befreien. Dieser priesterlichen Segnungen sind so viele, als es Gegenstände zum geistlichen oder leiblichen Gebrauch des Christen oder Lagen und Verhältnisse gibt, in denen er besonderer geistiger Hilfe bedarf (s. Genaueres im Art. Sacramentalien, wo auch von den sogen. reservirten Benedictionen zu handeln ist). Als zweite priesterliche Vollmacht ist das Amt des Predigens zu nennen (praedicare). Durch die Ausübung desselben nimmt der Priester Theil an dem allgemeinen Lehramt der Kirche; deßhalb kann er es jedoch erlaubterweise auch nur ausüben in Unterordnung unter den Bischof und in dem Kreise (Pfarre, Kirche u. s. w.), welcher ihm vom Bischof als Amtsbezirk angewiesen ist, anderswo nur mit Erlaubniß des dort Berechtigten. In seinem Wirkungskreise ist er aber der „ordentliche" Prediger, der vor den Anderen Recht und Pflicht hat, das Wort Gottes zu verkündigen. Endlich verleiht der Presbyterat auch Antheil an der Regierungsgewalt der Kirche (praeesse), indem der Priester durch sein Amt als „Aeltester" in besonderer Weise befähigt und verpflichtet wird, den Anderen ein Führer zu Christus zu werden. Es gilt aber hier wiederum, wie beim Predigtamt, daß für die Ausübung des Vorsteheramtes im Einzelnen der besondere kirchliche Auftrag hinzukommen muß, indem die Weihe nur die Fähigkeit im Allgemeinen verleiht. Deßhalb ist es auch umgekehrt nicht nöthig, daß jeder Presbyter die sämmtlichen priesterlichen Gewalten, zumal das Predigtamt, stets ausübe, um wirklich den vollen Presbyterat zu besitzen; denn die radicale Fähigkeit zur Ausübung der priesterlichen Gewalten ist von dem Gebrauch oder Nichtgebrauch derselben unabhängig. Die priesterliche Würde und Gewalt ist deßhalb, soweit sie allein vom Empfang des Presbyterates abhängt, in allen Presbytern dieselbe. Indessen können doch in anderem Sinne Klassen derselben unterschieden werden. Denn einmal tritt bald die eine bald die andere priesterliche Thätigkeit mehr hervor; ferner ist die den einzelnen Priestern vom Bischof ertheilte Jurisdictionsgewalt von größerem oder geringerem Umfang; endlich gibt es gewisse Ehrenvorzüge, welche den Presbyter äußerlich (z. B. durch die Erlaubniß, sich in gewissen Fällen der Pontificalien zu bedienen) vor Anderen auszeichnen, ohne daß sein priesterlicher Charakter an sich eine Erhöhung erfährt. Ihren Ausdruck finden diese Verschiedenheiten auch in den Amtsnamen oder

Titeln des betreffenden Presbyters (Hilfsgeistlicher, Pfarrer, Decan, Pönitentiar, Official, Canonicus, geistlicher Rath, Prälat u. s. w.) und in der Majoritas (s. d. Art.) des Einen vor dem Andern. (Vgl. die im Art. Ordo, n. II citirten Werke; ferner Gregor. de Valentia, Comment. theol. IV, disp. 9, q. 1; Tournely, Prael. theol. de sacr. ordinis, Paris. 1729, 511 sqq.; Thomassin, Vet. et nov. eccl. disciplina I, 1, 1; Mamachi, Origines et Antt. Christ. IV, Rom. 1752, c. 4, § 2.)

3. Die Erfordernisse zum Empfang des Presbyterates beruhen theils auf dem göttlichen theils auf dem kirchlichen Rechte; jene bedingen die Gültigkeit, diese die Erlaubtheit des Empfanges. — a. Zur gültigen Ertheilung des Presbyterates ist nur der Bischof fähig, zum Empfange nur ein Getaufter männlichen Geschlechtes (s. d. Art. Ordo IX, 1041 f.). Weiterhin muß, wie bei jeder Sacramentenspendung, auf Seiten des Spenders und des Empfängers die nöthige Intention vorhanden sein und der wesentliche Ritus [s. u. 4] beim Weiheacte beobachtet werden. — b. Die kirchenrechtlichen Erfordernisse zum erlaubten Empfange des Presbyterates sind folgende. Der zu Ordinirende muß die vorhergehenden Weihen bis zum Diaconat empfangen haben, und zwar soll er im letztgenannten Ordo wenigstens ein Jahr verblieben sein; doch ist betreffs der Zeit Dispens zuläßig (s. d. Art. Interstitien). Der Empfang der Presbyteratsweihe mit Uebergehung der anderen Ordines wäre zwar nicht ungültig, würde aber die Strafen der Promotio per saltum (s. d. Art.) dem Ordinirten zuziehen. Das vorgeschriebene Alter für den Empfang der Priesterweihe ist das vollendete 24. Lebensjahr; der Bischof kann jedoch meist auf Grund der Quinquennalfacultäten davon Dispens bis zu einem Jahre ertheilen, während weitergehende Dispens vom apostolischen Stuhle eingeholt werden muß. Ferner muß der Ordinand frei sein von jeder Irregularität (s. d. Art.) und einen Ordinationstitel (s. d. Art. Titulus) besitzen. Um zu prüfen, ob die Weihecandidaten alle erforderlichen Eigenschaften besitzen, soll der Weihe nach der ältern Disciplin ein dreifaches Scrutinium vorausgehen. Das letzte derselben ist im Weiheritus (s. u. 4) enthalten, nämlich in der Frage des Bischofs: Scisne illos dignos esse? Die beiden anderen werden jetzt in der Form gehalten, daß durch eine Prüfung die nöthigen Kenntnisse und auf Grund von Zeugnissen die sittliche Würdigkeit festgestellt werden. Weitere Bestimmungen des Kirchenrechts betreffen die Berechtigung des Bischofs zur Weihe (s. d. Art. Ordination, n. 2) sowie Ort und Zeit der Weihehandlung. Ort der Weihe kann jede Kirche innerhalb der Competenz des weihenden Bischofs (bezw. mit Erlaubniß des fremden Bischofs) sein; nach dem Trid. (Sess. XXIII, c. 8 De ref.) ist wo möglich die Cathedralkirche zu wählen. Als Weihezeit erscheinen vorzüglich die Quatembersamstage, der Samstag vor Passionssonntag und der Ostersamstag; die Quinquennalfacultäten geben aber gewöhnlich dem Bischof die Erlaubniß, extra tempus zu ordiniren, d. h. an Sonn- oder Festtagen oder überhaupt in festis duplicibus. Endlich muß die Weihe während der heiligen Messe und zwar nach dem geltenden (lateinischen oder orientalischen) Ritus stattfinden. [Einig.]

4. Zum gültigen Ritus der Presbyteratsweihe gehört wesentlich die Handauflegung des Bischofs, und zwar nach der wahrscheinlichern Meinung diejenige, welche beim Ordinationsacte die zweite ist; das sich daran anschließende Gebet ist dann die Form des Sacramentes. Die anderen Handauflegungen jedoch wie auch die Ueberreichung des Kelches und der Patene mit Wein und Hostie gehören in der abendländischen Kirche wenigstens zum vollständigen Ritus, weßhalb sie in praxi nicht unterlassen werden dürfen (vgl. d. Art. Ordo IX, 1039 f.). Im Einzelnen verläuft der Weiheact folgendermaßen. Der Bischof liest die Ordinationsmesse bis zum letzten Verse des Tractus ausschließlich, oder falls eine Sequenz zu beten ist, bis zu dem letzten Verse derselben; findet die Ordination an einem Sonn- oder Festtage statt, so betet er das Graduale bis zum Alleluja ausschließlich. Alsdann läßt er sich in der Mitte des Altars auf dem bereitstehenden Faldistorium nieder, und es erfolgt die Aufrufung der als Diaconen gekleideten Weihecandidaten und die Vorstellung vor dem Bischof in ähnlicher Weise wie bei der Weihe der Diaconen (s. d. Art. Diacon III, 1670). Nach der Bezeugung der Würdigkeit durch den Archidiacon und der Aufforderung des Bischofs an Clerus und Volk, etwaige Einwendungen geltend zu machen, folgt die schöne Hinweisung der Weihecandidaten auf die Wichtigkeit, Würde und Schwere des Amtes, welches sie übernehmen wollen (s. Pontif. Rom. l. c. I, 45). Hierauf wird, wenn dieß nicht schon vorher wegen der Weihe von Diaconen oder Subdiaconen geschehen ist, die Allerheiligenlitanei gebetet. Alsdann legt der Bischof jedem Einzelnen beide Hände auf's Haupt, ohne etwas dabei zu sprechen; dasselbe thun der Reihe nach die beim Weiheacte thätigen oder anwesenden Priester. Dieß ist die erste Handauflegung bei der Presbyteratsweihe; an sie schließt sich als directe Fortsetzung die zweite an, indem der Bischof und die Priester die rechte Hand über die Weihecandidaten insgesammt ausstrecken, wobei der Bischof spricht: „Geliebteste Brüder! Laßt uns Gott den Allmächtigen bitten, daß er über diese seine Diener, die er zum Priesteramte auserwählt hat, himmlische Gaben in reichlichem Maße ergieße, damit sie dem Amte, welches zu übernehmen sie gewürdigt werden, durch seine Hilfe gehörig nachkommen mögen." Dann folgt mit Oremus, Flectamus genua und Levate ein weiteres Gebet, welches ähnlich wie bei der Diaconatsweihe in eine Präfation ausklingt. Nun beginnt unter entsprechenden Gebeten die Beklei-

dung der Ordinanden mit der priesterlichen, auf der Brust gekreuzten Stola und der Casel, an welcher die Rückseite einstweilen aufgesteckt oder aufgerollt bleibt. Nach einem weitern Gebete stimmt der Bischof den Hymnus Veni creator an und salbt, während der Chor den Hymnus fortsetzt, die inneren Handflächen jedes Ordinanden mit Katechumenenöl. Das Gebet dabei lautet: „Weihen und heiligen wollest du, o Herr! diese Hände durch diese Salbung und unsere Segnung." Dann macht er mit der rechten Hand das Zeichen des Kreuzes über die Hände dessen, welcher die Weihe empfängt, und fährt fort: „Damit alles, was sie segnen werden, gesegnet, und was sie weihen werden, geweiht und geheiligt sei, im Namen unseres Herrn Jesu Christi." Der Bischof schließt einem Jeden die Hände, und einer der Ministranten bindet sie mit einem leinenen Tüchlein zusammen. Nachdem die Salbung an allen vorgenommen ist, reibt der Bischof den Daumen mit Brodkrumen ab; sodann reicht er einem Jeden einen Kelch mit Wein und Wasser und die daraufliegende Patene mit einer Hostie dar. Die Ordinanden berühren den obern Theil (die Kuppe) des Kelches und die Patene zugleich mit dem Zeige- und Mittelfinger, und der Bischof spricht dabei zu jedem einzeln: „Empfange die Gewalt, Gott das Opfer darzubringen und Messen zu lesen sowohl für die Lebenden als für die Verstorbenen, im Namen des Herrn." Nun wäscht der Bischof die Hände, kehrt zu seinem Sitze zurück und liest den letzten Vers des Tractus und darauf das Evangelium, während die Ordinanden ihre Hände mit Brodkrumen abreiben und mit Wasser vollständig reinigen. Vom Evangelium an bis zur Communion verläuft die Ordinationsmesse im Ganzen nach dem gewöhnlichen Ritus. Nur wird beim Offertorium von allen Neugeweihten eine brennende Kerze zum Opfer gebracht und dem Bischof überreicht. Von da ab beten die neugeweihten Presbyter sämmtliche Meßgebete, inclusive der einzuschiebenden Secrete pro ordinatis, zusammen mit dem Bischof. Nach dem Pater noster folgt die Ertheilung des Pax in der gewöhnlichen Weise, und nach der Communion des Bischofes empfangen die neugeweihten Priester ohne vorhergehendes Confiteor etc. die heilige Communion aus der Hand des Bischofes, und zwar die kleinen heiligen Hostien, welche in der Ordinationsmesse consecrirt worden sind. Nach der Purification des Kelches, der Ablution und der Händewaschung stimmt der Bischof auf der Epistelseite das schöne Responsorium Jam non dicam vos servos etc. (vgl. Joh. 15, 15) an. Alsdann beten die Neugeweihten das apostolische Glaubensbekenntniß und knieen darauf vor dem Bischof nieder, der jedem Einzelnen die Hände auf's Haupt legt mit den Worten: „Nimm hin den heiligen Geist; denen du die Sünden vergeben wirst, denen werden sie vergeben, und denen du sie behalten wirst, denen sind sie behalten." Hierauf wird unter Gebet die bisher aufgerollte Rückseite der Casel heruntergelassen, dann empfängt der Bischof von den Neugeweihten das Gelübde des canonischen Gehorsams gegen ihn und seine Nachfolger (oder, wenn er nicht der Diöcesanbischof des Geweihten ist, gegen dessen Ordinarius) und gibt jedem den Friedenskuß. Nach einer speciellen Ermahnung an die Ordinirten ertheilt er denselben dann einen besondern Segen zur rechten Verwaltung ihres Amtes. Nun wird die Messe fortgesetzt wie gewöhnlich unter Beifügung der Postcommunio pro ordinatis. Nach dem bischöflichen Schlußsegen folgt eine Schlußanrede an die Neugeweihten, in welchen den Neopresbytern zugleich aufgegeben wird, drei heilige Messen (de spiritu sancto, de B. M. V., pro defunctis) zu lesen und dabei besonders auch für den weihenden Bischof zu beten. Diese Messen sind als Votivmessen an Tagen zu halten, wo solche zulässig sind, brauchen jedoch nicht in der Meinung des Bischofs applicirt zu werden. Den Schluß der Ordinationsmesse macht wie gewöhnlich das letzte Evangelium.

Der Ritus der Priesterweihe in der morgenländischen Kirche ist von dem lateinischen sehr verschieden. Als wesentliche Materie erscheint auch hier die Handauflegung, dagegen findet keine Ueberreichung der heiligen Gefäße statt. Der Gebrauch, daß die Neomysten mit dem Bischof concelebriren, findet sich auch bei den Griechen; über das Alter derselben hier wie bei den Lateinern sind die Meinungen getheilt. Im Wesentlichen verläuft die Ordination bei den Griechen nach Goar (Euchol., Lutet.-Paris. 1647, 292 sqq.) folgendermaßen. Zwei Diaconen führen den Ordinanden vor die Kirchenthüre; hier verlassen sie ihn, und zwei Priester empfangen ihn, gehen dreimal um den heiligen Opfertisch herum, wobei sie singen: Sancti martyres praeclare praeliati etc. Vor dem Bischofe vorübergehend machen sie eine Verbeugung, und der Ordinand küßt sein Knie; dann steht der Bischof auf, der Ordinand tritt zu ihm hin und erhält von ihm auf dem Haupte eine dreimalige Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen. Hierauf ruft der Diacon: Attendamus; sofort legt der Bischof seine rechte Hand auf das Haupt des Ordinanden und ruft aus: Divina gratia, quae semper infirma curat, et ea, quae desunt, adimplet, promovet N. devotissimum diaconum in presbyterum: oremus pro eo, ut veniat super eum sanctissimi spiritus gratia. Die Beiwohnenden sprechen dreimal: Domine miserere. Nochmal consignirt ihn der Bischof, hält dann die rechte Hand über ihn und spricht, während der Diacon Dominum precemur ruft, im Stillen das Gebet: Deus principio et fine carens, omni creatura antiquior . . . ipse omnium Domine, istum, quem tibi a me promoveri complacuit, in conversatione inculpata et fide indeficiente ingentem etiam hanc gratiam sancti tui Spiritus recipere compla-

ceat etc. Abermals erfleht der Bischof die Gaben des heiligen Geistes für den Neugeweihten, indem er die Hand über ihn ausstreckt, mit den Worten: Deus in virtute magnus, intellectu investigabilis . . . ipse Domine, etiam et istum, quem tibi presbyteri gradum subire complacuit, dono sancti tui Spiritus adimple, ut inculpate sancto tuo altari assistere dignus fiat etc. — Ueber die Riten der anderen Orientalen s. Denzinger, Ritus Orient. II, Wirceburgi 1864. [Dür.]

Presbyterialverfassung bei den Protestanten, s. Presbyterien.

Presbyterianer ist die zusammenfassende Bezeichnung für diejenigen protestantischen Richtungen in der englischen Nation, welche in Lehre und Verfassung sich an die schweizerischen Reformatoren, besonders Calvin, anlehnen (vgl. d. Art. Presbyterien). Im Gegensatz zur anglicanischen Kirche hält der Presbyterianismus consequent fest an der calvinischen Lehre und strebt die sogen. theokratische Verfassung auf Grund der Bibel Alten Testamentes an. Im Presbyterianismus selbst traten im Laufe der Zeit verschiedene Richtungen schärfer hervor, und das schließliche Schicksal desselben war die Spaltung in eine Anzahl von Secten und Fractionen, die sich mitunter heftig befehdeten. Die Geschichte desselben ist eine national verschiedene; in Schottland überwand er bald die Staatskirche, in England erlangte er als Puritanismus nur vorübergehend das Uebergewicht und erst spät Duldung, in Irland war er nicht von weitgehender Bedeutung; in Amerika endlich entfaltete er eine größere, auch civilisatorische Thätigkeit, erlebte aber auch die meisten Spaltungen.

I. Der Presbyterianismus in Schottland findet den ersten schriftlichen Ausdruck im sogen. „Ersten Buch der Disciplin“, welches nach der gewaltsamen Unterdrückung der katholischen Kirche und der Annahme der Confession of Faith im Auftrage des August-Parlaments von 1560 durch eine Commission von Predigern verfaßt wurde. Statt der Bischöfe wurden „superintendirende Priester“ berufen, der Predigt vor dem Gebet der Vorrang eingeräumt, das Gebet für die Verstorbenen nebst allen Feiertagen abgeschafft, das Sitzen an dem Communiontisch befohlen und das Kirchengut für den Unterhalt der Geistlichen, Armen und Schulen bestimmt. Die im Disciplinbuch enthaltenen Hinweisungen auf das Common Prayer beziehen sich auf das Book of Common Order oder die Genfer Liturgie, welches unter Knox' (s. d. Art.) Einfluß eine Vermittlung zwischen dem anglicanischen Gebetbuch und der Liturgie der Hugenotten anstrebte. Eigenthümlich war ihm, daß den Gebeten keine Antwort der Gemeinde folgte; daß dem apostolischen Glaubensbekenntniß jede Anweisung bezüglich seiner Verwendung fehlte, wodurch dasselbe allmälig außer Gebrauch kam; daß die Communicanten sich die Eucharistie unter einander austheilten, und die Begräbnisse unter vollständigem Stillschweigen sich vollzogen (Luckock [s. u.] 185). Wenngleich vom Parlamente nicht genehmigt, erhielt sich das erste Disciplinbuch bis 1572, wo man unter dem Einflusse des Regenten Murray in die Stellen, welche durch den Tod der im Besitz ihrer Einkünfte belassenen katholischen Bischöfe erledigt wurden, protestantische Theologen berief. Die letzteren erhielten indeß nur spärliche Besoldung, während der Haupttheil der Einkünfte dem Adel verblieb, was bei den strenggläubigen Presbyterianern großen Anstoß erregte. Den ersten Schritt zur Abschaffung des Episcopates und Festsetzung der presbyterianischen Verfassung that die General Assembly (1575) unter Leitung des Andrew Melville (1545—1622), welcher, in Genf unter Calvin und Beza herangebildet, das zweite Buch der Disciplin ausarbeitete (s. Dict. of National Biogr. XXXVII, London 1894, 232). Es beseitigte das Bischofsamt, ebenso das Patronat auf Pfründen, legte die Vollmacht zur Ertheilung der Weihe den Aeltesten (Elders) bei und errichtete den kirchlichen Instanzenzug der Gerichte, welche völlige Unabhängigkeit von der bürgerlichen Gewalt sammt dem Recht beanspruchten, die letztere über ihre Pflichten zu belehren. Neben dem Gericht der Aeltesten in der einzelnen Gemeinde erscheint die Versammlung der Provinz (Assembly); das Presbyteralgericht dagegen, welches im zweiten Disciplinbuch nur angedeutet ist, empfing erst nachher seine Ausbildung. Die General Assembly genehmigte den Entwurf, der schottische Geheime Rath dagegen lehnte ihn ab. Die hierdurch herbeigeführte Spannung zwischen Staat und Kirche wurde Veranlassung zur Stiftung des Solemn League and Covenant zum Schutz des Presbyterianismus (1580). Verschärft wurde dieser Gegensatz, als Melville 1581 auf der General Assembly 15 Anklagen wider Robert Montgomery einreichte, weil er von Esmé Stuart, Herzog von Lennox, dem Günstling Jacobs VI., den Erzstuhl von Glasgow sammt einer kleinen Pension angenommen, während die Haupteinkünfte Lennox selber verblieben. Dieses auch in anderen Fällen eingeschlagene simonistische Verfahren trug diesen Prälaten beim Volke den Namen „Strohbischöfe“ (Tulchan Bishops) ein. In seinem Bemühen zu weiterer Ausbildung der presbyterianischen Kirchenverfassung erhob Melville am 27. Juni 1582 in der General Assembly Anklage gegen den kirchlichen Supremat der Krone, forderte Unabhängigkeit der Kirche und überreichte Jacob VI. in Perth eine Remonstranz. Durch Melville's Einfluß wurde Lennox vertrieben, der König selbst durch Lord Ruthven am 22. August 1582 gefangen genommen und den Bischöfen der Prozeß gemacht. Der Sieg war indeß von kurzer Dauer, denn nach seiner Befreiung (27. Juni 1583) ließ der Monarch 1584 im Parlament seinen Supremat wie die Jurisdiction der Bischöfe auf's Neue bestätigen und 1587 zum großen Aerger der Presbyte-

rianer die Patronate einziehen (s. Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland II, Mainz 1883, 432). Nach wechselvollen Kämpfen, während deren der Episcopat durch den Tod des Erzbischofs Adamson 1592 seine Hauptstütze verlor, kam 1594 zwischen der Regierung und den kirchlichen Parteien ein Vergleich zu Stande durch Bestätigung des Presbyterianismus, unter gleichzeitiger Belassung der Rechte der Patrone sowie des Rechtes der Bischöfe auf ihren Sitz im Parlament. In den Besitz der Macht eingeführt, erreichten die Presbyterianer, welche den schottischen Katholiken gegenüber sich stets als grausame Verfolger erwiesen, ihr Ziel durch Vertreibung der noch vorhandenen Ueberreste des katholischen Adels (Bellesheim II, 184). Bald dagegen erfuhren sie wieder die Macht des Königs, welcher am 28. Februar 1597 auf der General Assembly in Perth 13 Artikel zur Stärkung der Krone durchsetzte und dann 1599 im Βασιλικὸν Δῶρον, einer an den Kronprinzen Heinrich gerichteten Schrift über die Pflichten des Regenten, sich die schärfsten Angriffe gegen den Presbyterianismus erlaubte. Nach dem Tode Elisabeths (1603) auf den englischen Thron berufen, suchte Jacob I. den Grundsatz „Ein König, Eine Religion" in Schottland zu verwirklichen. Zu diesem Zweck berief er 1604 eine Conferenz schottischer Presbyterianer und Episcopalisten nach Schloß Hampton Court, bestrafte die Hauptmitglieder der gegen sein Verbot 1606 berufenen General Assembly (Melville im Tower), stellte den Supremat wieder her und ließ 1610 die Geistlichen Spottiswood, Lamb und Hamilton in London zu Bischöfen für Schottland weihen. In der Heimat angelangt, ergänzten dieselben den Episcopat und führten 1618 auf der General Assembly von Perth eine Art anglicanischer Liturgie ein. Sie verfügte statt des Sitzens am Tisch des Abendmahls das Knieen, gestattete im Falle schwerer Krankheit die Ertheilung des Abendmahls in Privathäusern, forderte die Vornahme der Kindertaufe in der Kirche sowie den Unterricht der Confirmanden und bestimmte die Wiederherstellung der Feiertage. Noch entschiedener als Jacob I. (gest. 1625) bekämpfte die Presbyterianer sein Sohn Karl I. (1625—1649), welcher unter dem Einflusse Lauds (s. d. Art.) bei seiner Krönung in Edinburg 1633 sich der anglicanischen Liturgie bediente, den presbyterianischen Adel im Besitz des Zehnten (Tiends) störte und 1636 die 19 Canons erließ, welche neben anderen gehässigen Maßnahmen alle Feinde der königlichen Kirchenpolitik mit dem Banne bedrohten. Die Einführung einer anglicanischen Liturgie wurde im Juni 1637 von den Presbyterianern mit solcher Einmüthigkeit abgelehnt, daß der schottische Geheime Rath denselben zur Wahrung ihrer Interessen die Bildung von vier Comités (Tables) gestattete, welche alsbald eine Proclamation gegen den König erließen und auf der General Assembly 1638 (zweite Reformation genannt) schwere Anklage wider die Bischöfe erhoben. Ermuthigt durch die Bedrängniß des mit dem Parlament zerfallenen Karl I., genehmigte die General Assembly 1643 den vom Theologen Alexander Henderson (s. Dict. of Nat. Biogr. XXV [1891], 390) entworfenen Solemn League and Covenant und entbot auf Einladung des englischen Parlaments acht Commissare nach London zur Theilnahme an der berühmten Westminster-Conferenz, welche die Bestimmung hatte, nach Beseitigung des Episcopates eine neue Liturgie und Kirchenverfassung für das ganze Reich zu entwerfen. Hier feierte der Presbyterianismus seine glänzendsten Siege. Obwohl nur durch fünf Prediger vertreten, hat er der Conferenz sein Siegel aufgedrückt, denn sie bestätigte den Solemn League and Covenant und erließ nach Beseitigung des anglicanischen Book of Common Prayer für das ganze Reich das neue Directory for the public Worship. In dem letztern fehlt jede Art von Anweisung über Cerimonien; Predigt und Gebet überwiegen die Huldigung der Anbetung, die Wiedergeburt in der Taufe ist zu einem bloßen „Siegel" der bereits im Stande der Gnade befindlichen Personen abgeschwächt und das Gebet bei der Consecration in eine „erbauliche Lesung" verflüchtigt. Die Communicanten mußten künftig an Tischen sitzen, und bei der Bestattung der Leichen war jede Art von Gebet strenge untersagt. Gegen die Anträge der Independenten und Staatskirchler (Erastianer) einigte man sich durch den Einfluß Hendersons in der Wahl der Kirchenregierung auf das presbyterianische System, welches jede Einmischung des Staates in Kirchensachen ablehnte. Endlich kam der Presbyterianismus mit der starren Prädestination Calvins und der Läugnung der Willensfreiheit auch in der 32 Artikel umfassenden Confession of Faith zur Geltung. In England nach der Wiederherstellung des Königthums abgeschafft, bilden die genannten Bücher der Westminster-Conferenz bis zur Stunde die Bekenntnißschriften der Presbyterianer Schottlands, welche diesen Besitzstand gegen Cromwell wie gegen Karl II. behaupteten; unter dem letztern waren nämlich die seit 1637 ergangenen Kirchengesetze wieder aufgehoben worden (Rescissory Act), wobei eine neue Besetzung aller seit 1649 verliehenen Patronatsstellen angeordnet wurde. Unter Wilhelm III. (1689—1702) gelangte der Presbyterianismus wieder zum Siege, womit eine unausgesetzte Verfolgung der Katholiken Hand in Hand ging (Bellesheim II, 339). Seiner Alleinherrschaft wurden indeß Schranken gezogen durch das Duldungsgesetz unter Königin Anna (1710), welches die Episcopalkirche anerkannte. Bald darauf wurden auch die Inhaber der Patronate wieder in ihre Rechte eingesetzt. Damit war ein entscheidender Schlag gegen den Presbyterianismus geführt, in dessen Schoße bald der sogen. Moderatismus entstand, welcher den Einfluß des Staates in Kirchenfragen verstärkte und den starren Calvinis-

mus zu Gunsten des Arminianismus und einer freidenkerischen Richtung abschwächte. Unter den vier Georgen (1714—1830) stand die Frage nach dem Antheil der Gemeinde an der Berufung der Geistlichen (Call) im Vordergrunde; dieser Punkt war im Gesetz von 1712 nicht ausdrücklich hervorgehoben und wurde daher in der Praxis von der General Assembly nicht beachtet. Während die Moderatisten die Rechte der Patrone schützten, trat Prediger Ebenezer Erskine für das sogen. göttliche Recht der Gemeinde ein (1733). Mit ihm beginnen die beinahe unaufhörlich sich folgenden Abtrennungen (Secessions) von der Staatskirche, welche 1737 und 1752 zur Bildung der „Vereinigten Kirchen" führten, und in denen die Parteien der Burghers (Anhänger Erskine's) und Antiburghers eine große Rolle spielen. Aus einem Zustande tiefster Entkräftung, während dessen die edleren Geister der Nation sich der Philosophie und Geschichtschreibung zuwandten, erhob sich die presbyterianische Staatskirche nach der Reformbill für die Parlamentswahlen von 1832. Um den Call in zeitgemäßer Weise umzugestalten, erließ die General Assembly unter dem Einflusse des Theologen Thomas Chalmers (s. Dict. of Nat. Biogr. IX [1887], 449) 1833 das sogen. Vetogesetz, welches der Mehrzahl der Familienhäupter einer Gemeinde die Befugniß zuerkannte, den vom Patron vorgeschlagenen Prediger abzulehnen. Nachdem das Haus der Lords als höchster Gerichtshof dieses Gesetz als ungültig erklärt, errichtete Chalmers 1843 die Freikirche, welche durch den Opfersinn ihrer Bekenner zu großer Bedeutung gelangt ist. Staatlich geschützt blieb nur die etablirte presbyterianische Kirche, doch mußte sie sich 1874 die Abschaffung des Patronats, ferner die Beseitigung einer von den übrigen Bekenntnissen zu leistenden Beisteuer (Annuity Tax) und des Proclamationszwanges gefallen lassen. Alle Versuche zu einer Verschmelzung der Staatskirche, Freikirche und vereinigten presbyterianischen Kirchen sind bis zur Stunde gescheitert. Aber innerhalb eines jeden dieser Bekenntnisse treten freiere Richtungen auf, welche mit dem strengen Calvinismus und der starren Macht der Kirk, welche den Geist des schottischen Volkes seit drei Jahrhunderten wie mit Klammern umfaßte, zu brechen suchen. Seit 1889 wird anstatt des Westminster-Bekenntnisses eine einfachere Formel bei Bekenntnißeiden angewandt (Story [s. u.] III, 858). Den Bemühungen Lee's ist eine reichere Ausgestaltung der Liturgie zu danken. Schließlich ist mit Milroy die Thatsache zu betonen, „daß wir in mancher Hinsicht zu den alten katholischen Lehren zurückkehren, an welchen die Kirche vor der Zeit der Glaubensspaltung festhielt" (Story IV, 302). (Vgl. H. M. Luckock, The Church in Scotland, London 1892; R. H. Story, The Church of Scotland past and present, London s. a. [1890], 5 vols.; C. G. M'Crie, Public Worship of Presbyterian Scotland, Edinb. 1892; W. Stephen, History of the Scottish Church I, Edinb. 1894.)

II. Nach **Irland** kamen schottische Presbyterianer durch Jacob I., welcher Theile der Grafschaft Ulster, insbesondere nach der Einziehung der Güter der Grafen Tyrone und Tyrconnell, mit Schotten besiedelte. Durch ihren Fleiß gelangten sie hier zu großem Einfluß, den sie gegenüber den Katholiken wiederholt in Schulfragen kundgaben (Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland III, Mainz 1891, 398). Das unter Sir Robert Peel als confessionslose Anstalt für Katholiken errichtete königliche Colleg in Belfast ist im Laufe der Zeit zu einer Anstalt für die Heranbildung presbyterianischer Prediger geworden (vgl. Bellesheim III, 471 ff.). [A. Bellesheim.]

III. In **England** mußten die presbyterianisch Gesinnten sich eine Zeitlang wenigstens äußerlich der Staatskirche anbequemen. Wenn auch unter Eduard VI. die calvinische Richtung das Uebergewicht erlangte, so war doch eine Einführung des theokratischen Regiments nach Genfer Vorbild unthunlich, weil der Katholicismus noch zu tief in den Gemüthern wurzelte. Nach der vorübergehenden Wiederherstellung der katholischen Hierarchie unter Maria der Katholischen (s. d. Art.) richtete Elisabeth (s. d. Art.) eine anglicanische Hierarchie ein, und die von ihr ernannten protestantischen Bischöfe waren genöthigt, die Katholiken sowohl wie auch die strengen Calviner zu verfolgen, obschon sie die Lehren der letzteren im Herzen gutheißen mochten. Die Partei der Puritaner, wie man die Calviner nannte, weil sie die Kirche in „evangelischer Reinheit" herstellen wollten, besaß jedoch im Parlamente mächtige Freunde und Gönner und setzte den Kampf fort durch Schmähschriften wie durch Agitation im Parlamente. Als dann Elisabeth die Beobachtung der Cerimonien besonders einschärfen ließ, weigerten sich manche Geistliche zu gehorchen und begannen, als sie abgesetzt wurden, Privatgottesdienste nach puritanischer Weise zu veranstalten. Die Unterdrückung dieser Conventikel führte nicht zum Ziele, und die weiteren Maßregeln drängten die Puritaner in die Stellung von Dissenters (s. d. Art.). Die Versuche, das calvinische System zur Geltung zu bringen, dauerten fort, und um 1570 entstanden (z. B. durch den Prediger Field zu Wandsworth bei London) die ersten organisirten presbyterianischen Gemeinden. Cartwright und Travers veröffentlichten 1680 eine Schrift (Book of Discipline), in welcher die calvinische Kirchenverfassung englischen Verhältnissen angepaßt war. Schon zwei Jahre später war dieses System vollkommen organisirt. In jedem District hatte sich eine Klasse gebildet, in jeder Pfarrei wurde ein Kirchenrath gewählt, zu welchem auch Laien zugelassen wurden; die Klassen sollten jährlich während der Parlamentssitzung in London zusammentreten und entscheiden über die Lehre und über die Cerimonien, welche man beibehalten könne, ferner über

die Zulassung der Candidaten zum Predigeramt. Die Erwählten sollten sich an den Bischof wenden behufs Einführung in die Pfarrei. Indem man sich äußerlich so der Staatskirche anbequemte und die Auctorität der Bischöfe respectirte, suchte man im Geheimen das presbyterianische System in England einzuführen. Erzbischof Whitgift jedoch, der auf den nachgiebigen Grindal 1583 folgte, war der Mann, den die Königin zu ihren Unterdrückungsmaßregeln brauchte, den sie daher auch gegen ihre Minister, welche den Puritanern gerne Zugeständnisse gemacht hätten, aufrecht hielt. Whitgift verpflichtete alle Geistlichen, welche geistliche Gerichtsbarkeit ausübten, durch Unterschrift zu dem königlichen Supremat, dem Gebetbuch und den 39 Artikeln; zugleich erwirkte er weitere Vollmachten für die „Hohe Commission", die jedem irgendwie Verdächtigen den sog. „Ex-officio-Eid" auferlegen und ihn zur Erklärung verpflichten konnte, er billige das anglicanische System „ex animo". Graf Leicester suchte 1584 eine Gutheißung von Cartwrights Book of Discipline durchzusetzen, stieß aber auf zu großen Widerstand. Unterstützt von der Königin, brachte Whitgift den Antrag seiner Gegner im Parlament zum Falle. Die Kerker füllten sich mit Puritanern, welche den Eid verweigerten und die trotz langjähriger Haft ihrer Ueberzeugung treu blieben. Um den Haß von sich selbst abzuwenden, ließ Elisabeth 1593 ein Gesetz einbringen, das denn auch vom Parlament angenommen wurde, demzufolge alle, welche während eines Monates ohne genügenden Grund dem anglicanischen Gottesdienst nicht beigewohnt oder an verbotenen Zusammenkünften theilgenommen, verbannt werden sollten, sofern sie sich nicht unterwürfen. Nun wanderten die eifrigen Puritaner nach Holland oder Amerika aus, während die laueren sich zum Schein unterwarfen, in der Hoffnung, der bevorstehende Uebergang der Regierung an Jacob VI. von Schottland werde einen Systemwechsel herbeiführen. Sie wurden jedoch bald enttäuscht. Andrew Melville und andere schottische Fanatiker hatten Jacob durch ihren Uebermuth auf's Gröbste beleidigt; der König, der nach seiner Erhebung auf den englischen Thron (1603) das ehrfurchtsvolle Entgegenkommen der englischen Bischöfe mit der Anmaßung der schottischen Geistlichkeit verglich, konnte keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, zu welcher Partei er sich schlagen solle (s. d. Art. England IV, 562 f.). Seine Maßregeln jedoch verfehlten nicht nur ihren Erfolg, sondern halfen sogar die Verbindung der Puritaner mit denjenigen Politikern vorbereiten, welche die Rechte des Königs zu Gunsten des Parlamentes beschränken wollten. Diese Vereinigung kam unter Karl I. zu Stande und führte die Katastrophe herbei, welche nicht bloß dem Könige das Leben kostete, sondern auch die Hochkirche niederzog (s. d. Art. England IV, 563 f.). Seit 1640 stand die Mehrheit des Parlaments auf Seiten der Puritaner, die Staatskirche wurde durch schädliche Gesetze bedrückt, und 1643 verpflichtete man sich den Schotten gegenüber zur Abschaffung der englischen Hierarchie, zur Erhaltung der Kirche Schottlands, ihrer Lehre, ihres Gottesdienstes, ihrer Disciplin und zur Reformation der englischen Kirche gemäß dem Worte Gottes und dem Vorbild der reformirten Kirchen. Ueberdieß erhielten schottische Presbyterianer Sitz und Stimme in der Westminster-Synode, einer Versammlung, welche zur Durchführung der presbyterianischen Ideen in der Westminster-Abtei tagte und 1648 ein presbyterianisches Glaubensbekenntniß (Westminster-Bekenntniß) verfaßte. Von 1643—1660 war die Staatskirche praktisch abgeschafft; die Gegner bemächtigten sich der Pfarreien, der Professuren an den Universitäten und Collegien; das Volk ließ sich die Neuerungen gefallen. So schien der Presbyterianismus die Oberhand zu gewinnen. Bald aber zeigte sich, daß er nur den Independenten (Congregationalisten; s. d. Art.) den Weg geebnet hatte. Die Independenten triumphirten bald über König und Kirche, und der Presbyterianismus wurde von ihnen nur geschont, weil er unschädlich schien. Die religiöse Anarchie, die von 1649—1660 herrschte, lockerte auch bei den Presbyterianern die Bande der Zucht, und als nach der Restauration die anglicanische Kirche die Ideen Lauds (s. d. Art.) unter weit günstigeren Bedingungen in die Praxis zu übersetzen anfing, da standen die Presbyterianer machtlos einem energischen Feinde gegenüber (vgl. d. Art. England IV, 565). Der Sturz des Hauses Stuart brachte zwar endlich den Puritanern die lang erstrebte Freiheit durch die Duldungsacte (1689), welche nur Katholiken und Socinianer von England ausschloß. Eine Durchführung der Presbyterialverfassung kam jedoch auch jetzt nicht zur Ausführung, wohl aber (1691) eine Vereinigung der drei Denominationen der Presbyterianer, Independenten und Baptisten. Man hat dieser Verbindung den Hauptantheil an dem seither sichtbar werdenden Verfall des Presbyterianismus zugeschrieben, wohl mit Unrecht. Die Anfänge des Verfalles liegen schon früher vor; derselbe wurde aber unaufhaltsam, seitdem das Ansehen der anglicanischen Geistlichen, die meist aus dem höhern und niedern Adel stammten, sich hob und die presbyterianischen Prediger theils dem Rationalismus verfielen, theils den Secten der Quäker und Methodisten sich anschlossen. Infolge dessen kehrten die Lauen und Halben, besonders die Vornehmen, zur Hochkirche zurück, die anderen verstärkten in der Hauptmasse die antichristliche Richtung. Das gewöhnliche Volk aber, welches wohl die weniger feinen und gebildeten Prediger den stolzen Anglicanern vorziehen mochte, war zu abhängig von den Großen, als daß es die Dienstleistungen der Hochkirche verschmäht hätte. Das war der Todesstoß für den englischen Presbyterianismus, der heute fast verschwunden ist. (Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands,

Leipzig 1868; Reid, United Presbyterianism, Pittsb. 1882; Stoughton, History of Religion in England, London 1884; Schaff, Creeds of Christendom, New York 1890; Lecky, History of England in the 18th Century, London 1878—1890, 8 vols.; Wakeman, Puritans, London 1894.)

IV. Nach Amerika kam der Presbyterianismus zuerst durch die sogen. Pilgerväter. Es waren dieß Congregationalisten, welche als Anhänger Browns (s. d. Art.) England verlassen und sich nach Holland geflüchtet hatten. Als die fortdauernden Bedrückungen der Presbyterianer unter Jacob I. eine Rückkehr nach dem Vaterlande unmöglich machten, beschloß ein Theil der Ausgewanderten, in Amerika eine neue Heimat zu suchen. Der erste Auswandererzug dieser Art ging im J. 1620 von Delfthaven über Plymouth, wo eine kurze Landung stattfand, nach New Plymouth in Amerika. Bald folgten andere Züge von englischen Dissidenten, Einwanderer aus der Provinz Ulster in Irland, aus Holland und Deutschland, und zwar in buntem Gemisch Baptisten, Quäker, Presbyterianer verschiedener Richtungen. Diese Ankömmlinge wurden von den englischen Puritanern nicht alle gern gesehen, ja man suchte durch eigene Gesetze die anderen Secten auszuschließen; erst die Restauration unter den Stuarts hob die Vorrechte der Puritaner auf und schaffte den anderen Denominationen freie Bahn. Unter den amerikanischen Presbyterianern erscheint, abgesehen von den schottischen Iren, schon frühe eine überwiegende Neigung zum Congregationalismus, und die einzelnen Gemeinden erfreuten sich größerer Selbständigkeit als in Europa. Bald aber zeigte sich, daß eine Gefühlsreligion wie der Presbyterianismus nicht aus sich selbst, sondern nur aus künstlichen Mitteln ihre Lebenskraft schöpfen kann, sobald sie keinen äußern Feind mehr zu bekämpfen hat. Tüchtige Prediger mangelten immer mehr, besonders seit dem Rückgang des Puritanismus im Mutterlande. Die wenigen Prediger aus Irland hatten allerdings eine bessere Vorbildung, so daß sie die Erzieher der amerikanischen Prediger werden konnten. Allein ihre Zahl war zu gering und ihre Gemüthsart zu leidenschaftlich, als daß sie dem Unglauben und der Zügellosigkeit hätten Halt gebieten können. Man verfiel deßhalb auf das Heilmittel der „Erweckungen" (1739—1740 und 1798—1801), wodurch das Uebel schließlich nur noch größer wurde. „Augenblickliche bewußte Bekehrung", sagt der Presbyterianer Thompson (s. u.) 37, „der ein erdrückendes Gefühl persönlicher Schuld voranging und der eine freudige Gewißheit der Aussöhnung mit Gott folgte, wurde als der einzige ordo salutis anerkannt. Die Religion mußte wie ein Donnerschlag aus blauem Himmel in den Menschen fahren und denselben ohne jede Beziehung auf die Vergangenheit verklären und Gott ähnlich machen." Die Folge dieser verkehrten Ansicht war, daß man auf die christliche Erziehung, das Halten der Gebote Gottes, die Stärkung des Willens durch das Gebet und die Sacramente keinen Werth mehr legte und alle Vorsichtsmaßregeln behufs Vermeidung der Sünde vernachlässigte; denn gemäß der puritanischen Lehre war die Gnade Gottes, wenn man sie einmal erlangt hatte, unverlierbar. Auf die religiöse Begeisterung folgte als natürlicher Rückschlag eine geistige Ernüchterung und Erschlaffung, die nur zu oft in Unglauben und Unsittlichkeit ausartete. Dazu kamen noch die inneren Zwistigkeiten der orthodoxen Partei, welche an dem Westminster-Bekenntniß (s. o. 359) festhielt, und einer freiern Richtung. Zänkereien unter den Predigern regten die Presbyterien gegen einander auf, so in der Sache Gilbert Tennents, der schon vor der Ankunft Whitefields (s. d. Art. Methodisten VIII, 1429 f.) in Amerika Erweckungspredigten gehalten hatte; er würzte seine feurigen Bußpredigten mit bitteren Ausfällen gegen seine Amtsbrüder und setzte seinen Schmähungen die Krone auf durch die (1740) in Nottingham gehaltene Rede „Eine unbekehrte Geistlichkeit". Die Gegner Tennents führten Klage über seine Lieblosigkeit, und daß er sich ohne Autorisation in ihre Gemeinden eindränge. Das Presbyterium von New Brunswick stand auf Tennents Seite, das von New York blieb neutral; aber die Mehrheit stimmte gegen Tennent. Es kam darauf zu einer Trennung (1745). Die Orthodoxen legten ferner größeres Gewicht auf die Erziehung der Prediger als die Neuerer, und unterhandelten mit den Behörden von Yale College; die New York-Synode aber gründete ein neues Colleg, das 1755 nach Princeton verlegt wurde. Wenn es auch den Bemühungen der Synode von New York gelang, die Parteien äußerlich wieder zu einigen, so dauerten doch die inneren Streitigkeiten fort betreffs der Bestellung der Prediger, und erst 1774 kam es zu einem Compromiß. Aeußerlich gewann übrigens die presbyterianische Kirche und ward nächst den Episcopalen und Congregationalisten die mächtigste Kirche Nordamerika's. Der Unabhängigkeitskrieg 1775—1783, der seinen Grund ebensowohl in der religiösen als politischen Unzufriedenheit hatte, brachte dem Presbyterianismus großen numerischen Zuwachs. Dem entsprach jedoch keine innere Kräftigung; im Gegentheil, der lange Krieg, die Zerstörung der Kirchen durch die Engländer oder ihre Verwendung als Kasernen und Ställe nährten und förderten den Geist der Unehrerbietigkeit und der Verachtung alles Heiligen. Die Presbyterianer suchten den Mangel an Religiosität und Eifer zu ersetzen durch die Starrheit ihrer Lehre und durch die großen wissenschaftlichen Anforderungen, welche sie an die Prediger stellten; die Folge war Mangel an Predigern, und es fielen Manche ab, weil sie der Seelsorge beraubt blieben. Um dem Uebel zu steuern, bildeten sich 1780 Verbindungen von Presbyterien, welche aber die Macht der einzelnen Presbyterien beschränkten. Diese

Verbindungen erwiesen sich nicht lebenskräftig und gingen 1820 ein. Dagegen kam 1801 eine Vereinbarung von Congregationalisten und Presbyterianern zu Stande; die Prediger der einen Secte konnten in den Kirchen der andern predigen und in den Versammlungen Sitz und Stimme haben. Manche Staaten traten dieser Vereinigung bei, welche dem Presbyterianismus einen dualen Charakter aufdrückte. — In dieselbe Zeit fiel die Erweckungsmanie unter den protestantischen Iren in Kentucky und Tennessee. Die durch die vielen Bußpredigten verursachte Ueberreizung führte zu heftigen Convulsionen und Zuckungen, und der Heißhunger nach Predigten war so groß, daß die aufgeregte Menge auch Laien- und Kinderpredigten zuhörte. Infolge dieser Erweckungen bestellten die Presbyterien von Transylvania und Cumberland eifrige junge Männer zu Predigern, obgleich sie keine akademischen Studien gemacht und dem Arminianismus huldigten (1802). Die Strenggläubigen waren erbittert über diese Neuerung, und so kam es zu einer Lostrennung des Cumberland-Presbyteriums, das ein neues Glaubensbekenntniß abfaßte und den Fatalismus des Westminster-Bekenntnisses verurtheilte (1813). Auch der Bund mit den Congregationalisten war nicht von Bestand, und die Gegensätze zwischen den verschiedenen Richtungen drängten ebenfalls zum Bruch. Die Reformer machten wiederholt geltend, wie ungereimt es sei, die Geistlichen auf ein Bekenntniß zu verpflichten, dessen Lehren nur von wenigen Ministern angenommen werden; aber je mehr sie auf Aenderungen drängten, desto zäher hielten die Orthodoxen an dem Westminster-Bekenntniß fest und verlästerten ihre Gegner als Ketzer. Taylor und Barnes hatten die Erbsünde geläugnet; Synam Beecher und George Duffield hatten pelagianische Lehren vorgetragen. Gegen sie alle wurden Prozesse angestrengt. Da die Synoden oder allgemeinen Versammlungen die angeregten Fragen zu entscheiden hatten, so suchten beide Parteien durch Intriguen und Wahlumtriebe eine Mehrheit zu erhalten, und so kam es, daß die Versammlung des einen Jahres das billigte, was die Versammlung eines frühern Jahres verurtheilt hatte. Da die Orthodoxen glaubten, die Organisation des Presbyterianismus sei in Gefahr, beschlossen sie sich von den Neuerern zu trennen. Zuerst ward die 1801 mit den Congregationalisten geschlossene Verbindung aufgelöst, dann wurden alle Synoden, welche die Neuerer begünstigt hatten, „abgeschnitten" (exscinded) und die Lehrmethode in Uebereinstimmung mit presbyterianischer Lehre gebracht. Im Ganzen wurden 533 Gemeinden mit mehr als 100 000 Communicanten aus der Kirche gestoßen. Die Neuerer wollten die Maßnahmen der Orthodoxen nicht anerkennen und schickten Vertreter in die jährliche Versammlung; dieselben wurden jedoch zurückgewiesen. Die Orthodoxen waren am stärksten im Süden, die Neuerer im Norden; die letzteren befürworteten die Abschaffung der Sklaverei, die ersteren blieben neutral, um die südlichen Provinzen nicht abzustoßen. Im J. 1861 bildeten die Südstaaten eine eigene Secte und haben seitdem einer Einigung mit den Nordstaaten widerstrebt. Eine Einigung der Orthodoxen und der Reformer ward schon 1862 versucht. Um die theologischen Schwierigkeiten zu vermeiden, hatte man nur Pfarrer, keine Theologen in die Commission gewählt. In Philadelphia fand dann 1887 eine große Versammlung statt; man ließ die Controversen ruhen und sprach nur von der gegenseitigen brüderlichen Liebe. Das Westminster-Bekenntniß gemäß seinem historischen calvinischen Sinne wurde angenommen; von den verschiedenen Deutungen seines Inhaltes sollte keine verurtheilt werden, sofern sie die Integrität des Lehrsystems nicht beeinträchtige. Man hat offenbar dem Westminster-Glaubensbekenntniß die dehnbarste Auslegung gegeben und durch eine nichtssagende Clausel dasselbe zu retten gesucht. So erleidet der amerikanische Presbyterianismus das endgültige Schicksal aller Secten, trotz der zunehmenden wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Theologen, die in neuester Zeit besonders das Gebiet der Exegese angebaut haben. Die freiere Richtung eines Biggs betreffs der Inspiration der heiligen Schrift wurde zwar von der Mehrheit verurtheilt; derselbe hat jedoch seine Professur behalten. Auch für sociale Fragen, für Armenpflege, für die innere Mission thut der Presbyterianismus weit mehr als in früheren Jahren, und für die auswärtigen Missionen werden in Amerika große Summen gesammelt (vgl. d. Art. Mission VIII, 1626 ff.). (Vgl. Gillett, History of the Presbyterian Church in the United States, Philadelphia 1875; Nevin, Encyclopedia of the Presbyterian Church in the United States, Philadelphia 1884; Briggs, American Presbyterianism, its origin and early history, New York 1885; Thompson, History of the Presbyterian Churches in the United States, New York 1895 [mit einer ziemlich vollständigen Bibliographie].)

Folgende statistische Angaben über den Presbyterianismus sind aus Johnson's Universal Cyclopaedia VI, New York 1875, 764 entnommen; einige kleinere Secten sind übergangen.

Es hat	Gemeinden.	Prediger.	Communicanten.
Die Kirche Schottlands	1685	1500	593 393
Reform. presbyt. Kirche Schottlands	13	8	1 185
Freie Kirche Schottlands	1092	1142	338 978
Vereinigte presbyt. Kirche Schottlands	617	606	185 298
Presbyt. Kirche in Irland	557	637	102 735
Getrennte Kirche in Irland . . .	10	7	1 230
Calvinisch-methodistische Kirche . .	1446	672	136 051
Schottische Kirche in England u. Wales	14	15	3 800
Reform. Kirche in Amerika . . .	612	614	100 811
Christlich-reform. Kirche in Amerika	119	71	13 351
Reform. Kirche in den Ver. Staaten	1583	1885	212 830
Presbyt. Kirche in den Ver. Staaten	7387	6641	895 997
Cumberland-presbyt. Kirche . . .	285	200	75 000
Vereinigte presb. Kirche N.-Amerikas	939	833	115 272
Presbyt. Kirche in Canada	2606	1087	181 370

Die Gesammtzahl aller presbyterianischen Gemeinden beläuft sich auf 23 495, die der Prediger auf 23 957, die der Communicanten auf 4 125 904; die Zunahme von 1888—1892 beziffert sich auf 404 224. [A. Zimmermann S. J.]

Presbyterien heißen in der protestantischen Kirche Collegien, welche an der Spitze der einzelnen Kirchengemeinden stehen und die Aufgabe haben, für die äußere und innere kirchliche Ordnung in ihrer Gemeinde zu sorgen. Die Einrichtung solcher Presbyterien ist ursprünglich der reformirten Kirche eigen, in welcher am meisten das demokratische Gemeindeprincip zur Geltung kam, während die lutherische Kirche im Anschluß an die Lehre vom jus episcopale des Landesherrn die Consistorialverfassung ausbildete (s. d. Art. Consistorium 4, a). Erst später wurde stellenweise zum Zwecke einheitlicher Organisation der verschiedenen protestantischen Denominationen die Presbyterialverfassung mit der Consistorialverfassung gemischt. Die Presbyterien setzen sich nach der Verfassung, welche Calvin seiner Kirche gab, aus den Pastoren, den Aeltesten und den Diaconen zusammen. Während die Diaconen die besondere Pflicht haben, sich der Armen und Leidenden anzunehmen, üben die Aeltesten (Presbyter) das eigentliche Kirchenregiment aus, indem sie über Lehre, Leben und Wandel des Predigers wie der Gläubigen wachen und die Anordnungen zur Förderung der kirchlichen Zucht treffen. Die Zahl der (nicht ständigen) Mitglieder der Presbyterien ist verschieden, wie auch die Art ihrer Ergänzung (früher meist durch Cooptation, später mehr durch Wahl). Auch der Geschäftskreis ist in den verschiedenen Ländern mehr oder weniger ausgedehnt; insbesondere tritt z. B. durch die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835 in größeren Gemeinden noch die sogen. Repräsentation bei wichtigeren Angelegenheiten mitwirkend ein (bei der Predigerwahl, Veränderungen des Grundeigenthums der Kirche u. s. w.). In vielen Stücken entspricht diese Repräsentation der kirchlichen Gemeindevertretung, welche für katholische Pfarrgemeinden durch das preußische Gesetz vom 20. Juni 1875 angeordnet ist, während die Befugnisse des Presbyteriums die eines katholischen Kirchenvorstandes wenigstens im Princip überschreiten. Nach oben hin findet die Presbyterialverfassung ihren Abschluß durch die Synode. Je ein geistlicher und ein weltlicher Abgeordneter der Presbyterien eines Bezirkes (sog. Klasse) treten zur Klassical-(Kreis-)Synode zusammen, die Abgeordneten aller Klassen bilden die Provinzialsynode, und mehrere Provinzen constituiren die General- oder Landessynode. In ihrer vollen und reinen Ausbildung stellt diese Verfassung demnach eine vierfache (einschließlich den Presbyterien) collegialische Abstufung des Kirchenregimentes dar, die aber fast überall durch die Machtbefugnisse der protestantischen Landesherren in kirchlichen Sachen verschiedenen Aenderungen unterlegen ist. Selbständiger und einflußreicher erscheint die Presbyterial- und Synodalverfassung überhaupt nur in Staaten, wo sie von der staatlichen Gewalt unabhängig ist, wie es z. B. besonders in der französischen Kirchenverfassung von 1559 der Fall war. Auf die vielfach verschiedene Gestaltung dieser Verhältnisse im Einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. (Vgl. besonders Richter, Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 7. Aufl., Leipzig 1874, 1231; Vering, Lehrbuch des . . . Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 402 f. 664 ff.) [A. Esser.]

Presbyterium bezeichnet in der Kirchensprache 1. den Raum in der Kirche unmittelbar vor dem Hochaltare, der ausschließlich für die Geistlichen bestimmt ist. Andere Bezeichnungen dafür sind Chor (s. d. Art.), βῆμα, apsis, sanctuarium, corona, sancta sanctorum, capitium; letzterer Name kommt daher, weil, die Kirche als Kreuz gedacht, das Haupt des Heilandes im Presbyterium ruht. Das Presbyterium liegt gewöhnlich einige Stufen höher als das übrige Kirchengebäude und ist gegen dasselbe durch ein Gitter (Cancellen) abgeschlossen. Den Laien war ursprünglich der Eintritt in's Presbyterium strenge untersagt, weßhalb es auch wohl adytum genannt wurde. [Brauner.]

2. Presbyterium hieß in der alten Kirche insbesondere der aus den Presbytern und Diaconen der Bischofsstadt bestehende ständige Senat des Bischofs, welcher diesem in der Regierung seiner Diöcese zur Seite stand. Presbyterien erscheinen schon zur Zeit der apostolischen Väter (vgl. Ignat. Ad Smyrn. 8; Ad Magnes. 2; Ad Philadelph. 4) in enger Verbindung mit dem Bischofe, wobei das alttestamentliche Synedrium (s. d. Art.) wohl als Vorbild erscheinen mochte. Sie bildeten mit dem Bischof zusammen als der höhere Clerus Eine Körperschaft (vgl. Thomassin, Vetus et nova disciplina III, Magunt. 1787, 32) und wurden manchmal neben dem Bischof „Vorsteher" genannt. Zeugnisse für die berathende Thätigkeit der Presbyterien sind in der Väterliteratur zahlreich; der hl. Cyprian verhandelte beispielsweise nichts Bedeutendes ohne Zuziehung seines Presbyteriums (s. Cypr. Ep., ed. Hartel., 14, 4; 30, 5). Nach dem Ableben des Bischofs oder auch wohl bei längerer Abwesenheit desselben lag dem Presbyterium die Verwaltung des bischöflichen Sprengels ob (vgl. Cypr. Ep. 12, 1; 14, 2), nur wichtigere Sachen sollten bis zur Neubesetzung des bischöflichen Stuhles verschoben werden (vgl. Cypr. Ep. 30, 5). Dem Gesagten zufolge nahmen also die Presbyterien in der alten Kirche ziemlich dieselbe Stelle ein wie die späteren Domcapitel, die sich aus dem durch die Canonica sive communis vita (s. d. Art.) vereinigten Clerus der bischöflichen Cathedrale allmälig herausbildeten (über die Unterschiede zwischen den älteren Presbyterien und den späteren Domcapiteln vgl. Thomassin III, 36, n. 8). Durch eine entsprechende Entwicklung wurde aus dem Presbyterium des

römischen Bischofs das Cardinalscollegium (s. d. Art. Cardinal). [v. Buß.]

3. Presbyterium in der protestantischen Kirchenverfassung, s. Presbyterien.

Preußen (Pruzzi oder Prussi) heißt ein Volksstamm, der um das Jahr 1000 n. Chr., wo das Christenthum zuerst bei ihm Eingang fand, zwischen Weichsel und Memel einerseits und zwischen Ostsee und Drewenz sowie den masurischen Seen andererseits wohnte. Der Name wurde früher gewöhnlich abgeleitet von Poruzze (po = nahe bei, an [wie auch in Pommern; s. d. Art.]) und als „an Rußland grenzend" erklärt; zuweilen auch mit der Ruß, einem Arme der Memel, in Verbindung gebracht. Jetzt leitet man es (s. Thomas, Etymol. Wörterbuch, Breslau 1886, 128) lieber von dem litauischen protas (Verstand) ab; die Preußen hätten sich dann, was bei anderen Völkern nicht ohne Analogon ist, als die Verständigen im eminenten Sinne betrachtet und benannt. Der Name erhielt sich unter dem Wechsel der weltlichen Herrschaften im Lande der Preußen, und so wurden der Reihe nach aus dem heidnischen Preußen der Ordensstaat gleichen Namens, das weltliche Herzogthum, das Königreich (im engern Sinne, von 1701 an) und endlich die Provinzen Ost- und Westpreußen der preußischen Monarchie. Da aber der „König in Preußen" zugleich Kurfürst von Brandenburg und Herr von verschiedenen anderen Territorien war und sein Königsrang und Titel in allen seinen Landen Geltung hatte, so übertrug sich der Name „Königreich Preußen" allmälig auf das ganze vom brandenburgisch-hohenzollerischen Hause beherrschte Gebiet. So entstand mit dem Untergang des alten deutschen Reiches und der Sonderstellung von dessen Einzelstaaten das Königreich Preußen im modernen Sinne. Es ist demnach zwischen Preußen im engern Sinne, oder der Landschaft Preußen, und dem Königreich Preußen im jetzigen Sinne zu unterscheiden.

I. Die Landschaft Preußen hat eine selbständige kirchliche Geschichte nur bis zu ihrer Vereinigung mit der Kurmark Brandenburg. — 1. Die vorchristliche Zeit. Die alten Preußen oder Pruzzen, ein Zweig der lettischen Völkerfamilie, waren zur Zeit der Völkerwanderung von Nordosten her in das ehedem von gotischen Stämmen bewohnte, von diesen aber verlassene Land an der Ostsee eingewandert und hatten sich mit den Resten der im Lande verbliebenen Germanen vermischt. Trotz dieser gemischten Abstammung und ihrer slavischen Sprache verriethen doch ihr hoher, schlanker Wuchs, ihr lichtes Haar, ihre blauen Augen, ihre Lebensweise, namentlich aber ihre religiösen Anschauungen, daß sie vorwiegend germanischer Art waren. Neben ihren drei Hauptgottheiten, dem Kraft und Sieg verleihenden Donnergotte Perkunos, dem Segen und Glück spendenden Potrimpos und dem finstern Todesgotte Pikullos verehrten sie eine Menge von Göttern niedern Ranges, unter diesen die beiden alten Stammeshäupter Widewud und dessen Bruder Bruteno. Nicht in Tempeln, sondern in Hainen, „Romove" genannt, brachten sie vor ihren in heiligen Eichen verhüllten Götterbildern Gebet und Opfer, selbst Menschenopfer dar. Die Priesterschaft war zahlreich und hochangesehen, besonders die Oberpriester, die „Griwen" der Romoves in den einzelnen Gauen; unter den Heiligthümern war das im Samlande das gefeiertste, gleichsam das Nationalheiligthum, dessen Griwe vor allen anderen an Einfluß hervorragte. — Das Land der alten Preußen zerfiel in elf verschiedene, von einander unabhängige Landschaften oder Gaue: das Culmerland und Pomesanien am östlichen Weichselufer, Pogesanien oder Hockerland, Warmien oder Ermland und Natangen am frischen Haff, Samland zwischen diesem und dem kurischen Haff, Nadrauen und Schalauen am kurischen Haff, Barten, Galinden und Sudauen im Binnenlande längs der masurischen Seen. Ursprünglich hatte auch Litauen zu Preußen gehört, sich aber davon losgerissen. Die einzelnen Gaue standen unter selbständigen Landesfürsten, „Reiks", den Herzogen für den Krieg; ein gemeinsames staatliches Oberhaupt fehlte, indem gemeinsame Sprache, Sitte und Religion das alle Gaue zusammenschließende Band bildeten, wieder wie bei den alten Germanen. Das Volk wird uns als tapfer und kriegstüchtig, dazu als grausam gegen seine Feinde, im Uebrigen aber auch als wohlwollend, treu und gastfreundlich geschildert. Das Weib stand viel tiefer unter dem Manne als bei den ächten Germanen; Vielweiberei, Tödten und Aussetzen der Kinder und gebrechlichen Greise war erlaubt, während Ehebruch wie Mord und Diebstahl mit dem Tode geahndet wurde. Zum Unterschiede von den alten Germanen wird ihre Arbeitsamkeit gerühmt, doch gleichen sie jenen wieder im Trinken; Jagd, Krieg und Trinkgelage galten ihnen als die höchsten Genüsse. Im Anfang des 11. Jahrhunderts, als die Christianisirung des Landes begann, scheint das Volk bereits eine gewisse Stufe der Cultur erreicht zu haben; es trieb Handel und Gewerbe, namentlich in dem bernsteinreichen Samlande, doch waren Ackerbau und Viehzucht bei dem fruchtbaren Boden vorwiegend und ertragsreich. Die Sprache der alten Preußen, eine dem Litauischen verwandte Mundart, weich und beweglich, ist seit 200 Jahren völlig ausgestorben und uns nur in ein paar Uebersetzungen des lutherischen Katechismus aus dem 16. Jahrhundert erhalten.

2. Die Einführung des Christenthums. Die ersten Christianisirungsversuche geschahen zu Ende des 10. Jahrhunderts. Als erster Glaubensbote, als „Apostel der Preußen" und als Schutzpatron des Landes gilt der heilige Bischof Adalbert von Prag (s. d. Art.), wenngleich seine Missionsthätigkeit nur von kurzer Dauer war und ohne Erfolg blieb. Nachdem er zuerst mit

zwei Gefährten in der Gegend von Danzig gepredigt hatte, suchte er in das Samland einzudringen, wurde aber, weil er den heiligen Hain, das gefeierte Romove zu betreten gewagt hatte, alter Ueberlieferung nach bei Fischhausen am 23. April 997 von der Hand eines Götzenpriesters erschlagen. Ein Versuch der dem hl. Adalbert zunächst folgenden beiden Mönche Johannes und Benedict blieb ebenfalls resultatlos. Nicht besser erging es dem hl. Bruno von Querfurt (s. d. Art.) mit dem Zunamen Bonifatius, dem Sprossen einer dem sächsischen Kaiserhause verwandten Familie und Mönch der Benedictinercongregation von Camaldoli, welcher aus heiliger Begeisterung über den Martertod Adalberts dessen Missionswerk im J. 1008 mit 18 Genossen wieder aufnahm. Ohne alle kriegerische Unterstützung drang er in's Land ein, anfangs nicht ohne Erfolg; doch schon nach Jahresfrist erlitt auch er sammt seinen Gefährten, vermuthlich an dem Orte, wo die nachmals erbaute und ihm zu Ehren genannte Stadt Braunsberg liegt, nach Anderen in der Gegend östlich von Marienwerder, den Martertod. Es folgten nun zahlreiche Versuche, durch dänische und polnische Waffen das Volk zu unterjochen und zu christianisiren. Schon Boleslaw Chrobry (s. d. Art.) machte 1015 die Preußen tributpflichtig, zerstörte ihre Romoves und zwang sie zum Versprechen, sich taufen zu lassen; ebenso schlugen Casimir I., Boleslaw II. und Wladislaw I. im Laufe des 11. Jahrhunderts die Preußen in blutigen Schlachten wiederholt siegreich auf's Haupt. Aber eben diese Siege mußten den Preußen die Religion ihrer Besieger um so verhaßter machen und das tapfere Volk antreiben, bei den inneren Zwistigkeiten in Polen das Joch immer von Neuem abzuschütteln. Im J. 1162 wurde ein Polenheer unter Boleslaw IV. völlig aufgerieben und das feindliche Land selbst nun mit Raub- und Plünderungszügen heimgesucht. So kam es, daß nach den erfolglosen Versuchen Adalberts und Bruno's in der Bekehrung des Landes eine fast 200jährige Pause eintrat, bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts die Söhne des hl. Bernhard, die Cisterciensermönche, das Missionswerk von Neuem, und zwar endlich mit nachhaltigerem Erfolge, wieder aufnahmen. Die beiden Klöster Oliva (s. d. Art.) und Lukina (Lekno) erwarben sich dabei besondere Verdienste. Der Pole Gottfried, Abt von Lukina, war der erste, welcher, von Papst Innocenz III. gesandt, mit seinem Ordensbruder Philipp um 1207 die Predigt des Evangeliums bei den Preußen mit solchem Erfolge wieder aufnahm, daß sogar zwei Fürsten des Culmer Landes das Christenthum annahmen. Als bald nachher Philipp grausam ermordet wurde und Gottfried in sein Kloster zurückkehrte, setzte fast unmittelbar darauf 1209 oder 1210 ein anderer Cistercienser, Christian (s. d. Art. III, 225 ff.), wahrscheinlich Mönch desselben Klosters Lekno und von Gottfried selbst entsendet, 30 Jahre hindurch das begonnene Missionswerk fort. Mit Christian tritt die Christianisirung Preußens in ein neues Stadium; denn seine Arbeit hatte so nachhaltigen Erfolg, daß ihm mit mehr Recht als irgend einem seiner Vorgänger der Name „Preußenapostel" gebühren würde. Und in der That war er auch der geeignete Mann für die Bekehrung dieses Volkes, da er nicht bloß der deutschen und polnischen, sondern insbesondere auch der altpreußischen Sprache mächtig, der Sitten des Landes kundig und dazu mit allen apostolischen Tugenden, vor allen Dingen mit Milde und Klugheit ausgerüstet war. Ueberzeugt, daß ohne bewaffneten Schutz bei dem durch die langen Kriege völlig verwilderten Volke nichts auszurichten sei, versicherte er sich der Hilfe theils der Polen und des Herzogs Konrad von Masovien, theils der kürzlich für das Christenthum gewonnenen Pommern und begann, nachdem er, dem Beispiele aller großen apostolischen Männer der Vorzeit folgend, mit seinen Gefährten zuvor persönlich des Papstes Sendung und Segen empfangen hatte, von Südwest her abermals das schwierige, bis dahin noch immer gescheiterte Missionswerk, während gleichzeitig, auf Papst Innocenz' III. Geheiß, der Dänenkönig Waldemar von der See her einen Kreuzzug in die nördlichen Gaue unternahm, einen Theil des Landes eroberte und viele Einwohner zur Annahme der Taufe bewog. Christians friedliche Predigt war so gesegnet, daß nicht nur viele Bewohner des Culmerlandes, sowie der angrenzenden Gaue, sondern auch zwei Fürsten (Reiks), Warpoda und Suavobuno, für das Christenthum gewonnen wurden. Als er dann im J. 1214 (1215?) in Begleitung dieser beiden Fürsten in Rom erschien, um dem Papste über seine Mission Bericht zu erstatten, spendete Innocenz III. selbst jenen Häuptlingen die heilige Taufe, während er Christian, der bis dahin dem Erzbischof von Gnesen, dem Legaten für Preußen, unterstellt gewesen war, zum Regionarbischof (episcopus regionarius) von Preußen ernannte; zugleich ermahnte er ihn nachdrücklich, daß man die Neubekehrten nicht mit zu schweren Diensten belasten, sie vielmehr mit milder Klugheit behandeln solle, um sie von der Wahrheit des Evangeliums nicht abzuschrecken. Aus Dankbarkeit gegen Christian traten die beiden bekehrten Reiks sogar die Herrschaft über ihre Landschaften Lausonien und Löbau an ihn ab, und Innocenz III. bestätigte diese Schenkung, wodurch der erste Grund zur Landeshoheit des Bischofs gelegt wurde. Indeß diese glücklichen Erfolge Christians hatten alsbald wieder die Reaction der heidnischen Preußen zur Folge, denn diese witterten von der Annahme des christlichen Glaubens Gefahr für ihre Freiheit und waren überdieß durch wiederholte Kriegszüge des Herzogs Konrad von Masovien gereizt worden. Sofort begannen sie einen wahren Vertilgungskrieg gegen die bekehrten Gaue, plünderten Masovien und das Culmerland und fielen selbst in Polen ein, das sich ihrer kaum

zu erwehren wußte. Christian sah ein, daß sein Ziel auf bloß friedlichem Wege, wie er gehofft hatte, bei dem wilden Volke nicht zu erreichen, andererseits aber auch von den Polen nachhaltige Hilfe nicht zu erwarten war. Auf seine dringenden Bitten wurde nun von Papst Honorius III. ein Kreuzzug gegen die Preußen bewilligt. Die päpstliche Aufforderung dazu erging im Mai 1218; es währte indeß fast fünf Jahre, bis ein regelrechtes Kreuzheer zusammengebracht war, das dann unter Anführung Herzog Heinrichs des Bärtigen von Schlesien manche Erfolge errang und das Culmerland wieder gewann. Allein kaum hatte das Kreuzheer den Rückzug angetreten, so fielen die Preußen abermals in Masovien und in das Culmerland verheerend ein. Da auch von den Kreuzsoldaten immer nur vorübergehende Hilfe zu erwarten war, so gründete Bischof Christian, um sich dauernden Schutz zu verschaffen, nunmehr nach dem Vorbilde der sogen. „deutschen Schwertbrüder" (s. d. Art.) in Livland, die dort mit seltenem Erfolge das Missionswerk unterstützten, im J. 1225 für Preußen einen eigenen geistlichen Ritterorden, „den (polnischen) Orden der Brüder des Ritterdienstes Christi in Preußen" (fratres militiae Christi), gewöhnlich Ritterbrüder von Dobrin genannt; die Ritter trugen einen weißen, mit Schwert und Stern bezeichneten Mantel und recrutirten sich aus polnischen Rittern; ein besonderes Gelübde verpflichtete sie, ihr ganzes Leben dem Kampfe gegen die Heiden zu weihen. Doch der junge Orden unterlag bereits in den ersten Jahren seines Bestehens der feindlichen Uebermacht und wurde bis auf wenige Mitglieder vernichtet. In dieser Nothlage wendeten sich Bischof Christian und Herzog Konrad von Masovien 1226 an den Deutschen Orden (s. d. Art.) um Hilfe. An der Spitze desselben stand eben damals der wegen seiner Tapferkeit und Weisheit gefeierte vierte Hochmeister Hermann von Salza (s. d. Art.), unter dessen glorreichem Regimente des Ordens Blütezeit begann. Bischof Christian bot den Deutschrittern unter Vorbehalt seiner geistlichen Jurisdiction den dritten Theil seiner Besitzungen in Preußen nebst dem Zehnten im Culmerlande, Herzog Konrad von Masovien aber das Culmerland und Löbau als Schenkung an. Nach sorgfältiger Erwägung entschloß der Hochmeister sich, in Uebereinstimmung mit seinen Ordensrittern, das Anerbieten anzunehmen, wenn der Kaiser einwillige und zu dem schwierigen Unternehmen seine Hilfe zusage. Kaiser Friedrich II., der dem Hochmeister sehr befreundet war, genehmigte nicht nur die Schenkung, sondern sprach dem Orden sogar das ganze Land nebst der Reichsfürstenwürde zu, wenn derselbe es erobern und christianisiren würde, unter der Bedingung jedoch, daß das eroberte Land ein Theil des Reiches bleibe. Auch die Päpste Gregor IX. und Innocenz IV. bestätigten 1234 und 1244 den Vertrag und nahmen die gegenwärtigen und künftigen Erwerbungen des Ordens in Preußen in ihren Lehensverband auf, indem sie sich zur Anerkennung desselben die Zahlung eines jährlichen Tributes vorbehielten. Bereits 1228 ritten die ersten Deutschordensbrüder (2 Ritter und 18 Knappen) über die preußische Grenze, um von dem Lande Besitz zu nehmen. Im J. 1230 sandte Hermann von Salza dann die erste größere Kriegsschaar, 20 Ritter und 200 Knappen, an deren Spitze der überaus tapfere, als langjähriger „Deutschmeister" bewährte (Westfale?) Hermann von Balk, der erste „Landmeister in Preußen", marschirte. Das war ein anderer Feind, der jetzt herangezogen kam, diese „Marienritter", wie man sie auch nannte, die Elite des deutschen Ritterthums, ebenso tapfer als keusch und fromm, von einem höhern Geiste, einem bewunderungswürdigen Opfermuthe beseelt. Indeß hätte auch diese begeisterte Heldenschaar allein die Eroberung des Landes für das Evangelium schwerlich zu vollbringen vermocht, wären auf des Papstes Geheiß, der den gegen die heidnischen Preußen das Kreuz nehmenden Kriegern dieselben Privilegien und Gnaden wie den in das heilige Land ziehenden verlieh, nicht immer neue Kreuzheere, denen sich die Dominicaner als Missionare anschlossen, dem Orden zu Hilfe geeilt. Unter Anführung des Ordens begann nun ein fast 50jähriger Eroberungskampf gegen das kriegswilde Volk, der mit seiner völligen Unterwerfung und Christianisirung endigte. Vom Culmerlande ging die Eroberung aus zuerst die Weichsel hinab und zugleich nach Osten in das innere Land hinein, und bald waren Pomesanien (dieß infolge der blutigen Schlacht von Sirgune) und Ermland in der Gewalt des Ordens. Zur Sicherung des Gewonnenen wurden Burgen und Städte gegründet und den zahlreichen deutschen Ansiedlern, Kaufleuten, Handwerkern, Bauern, welche den Kreuzheeren auf dem Fuße nachfolgten und deutsche Sprache und Cultur ausbreiteten, überwiesen. Die ersten Burgen waren Vogelsang am linken Weichselufer, dem heutigen Thorn gegenüber, und Nessau (1232), denen in den nächsten Jahren bis 1237 die Burgen Culm, Thorn, Marienwerder, Rheding, Elbing u. a. folgten; unter deren Schutze entstanden dann in kurzer Zeit ebenso viele Städte gleiches Namens mit christlichen Kirchen. Dabei kam die bereits mächtige Hansa, namentlich Lübeck, von der See her dem Orden zu Hilfe. Um die deutsche Einwanderung zu fördern, gewährte der Orden den Ansiedlern große Rechte und Freiheiten, wogegen er nur geringe Leistungen forderte. Indeß wären diese glänzenden Erfolge des Ordens beinahe durch einen Zwist mit Bischof Christian und Konrad von Masovien über den Besitz der bisher eroberten Gaue wieder in Frage gestellt worden. Doch gelang es dem von Papst Gregor IX., der von diesen Vorgängen Kunde erhalten hatte, entsandten Wilhelm von Modena, einem klugen und ausgezeichneten Manne, noch rechtzeitig zu vermitteln. Er erschien im Sommer 1234 und ent-

faltete durch mehr als 10 Jahre eine für die Verhältnisse in Preußen nach jeder Richtung hin segensreiche Thätigkeit. Wilhelm war mit ausgedehnten Vollmachten ausgerüstet und sprach im Namen des Papstes dem Orden zwei Drittel, dem Bischof Christian dagegen ein Drittel alles bisher in Preußen erworbenen und in Zukunft noch zu erwerbenden Landes zu, wobei dem Bischof die kirchliche Jurisdiction auch über die dem Orden zufallenden Landestheile verbleiben sollte; Christian mußte sich dieser Entscheidung, wenngleich ungern, fügen. Zugleich genehmigte der Legat die hauptsächlich auf Betreiben des Bischofs von Plock zu Stande gekommene Vereinigung der Ritterbrüder von Dobrin mit dem Deutschen Orden (1235) und veranlaßte dieselben, die Burg Dobrin nebst den dazu gehörigen Landstrichen gegen andere Gebiete an Konrad von Masovien auszuwechseln, wodurch auch mit diesem ein friedlicher Ausgleich zu Stande kam. Zwei Jahre später (1237) vereinigten sich auch die livländischen Schwertbrüder (s. d. Art.) mit den Deutschordensrittern, wodurch die Macht dieses Ordens bedeutend erhöht wurde. Nachdem durch Vermittlung des Legaten auch ein zwischen König Waldemar von Dänemark und dem Orden ausgebrochener Zwist glücklich beseitigt worden war, sah sich Hermann von Balk in den Stand gesetzt, mit Hilfe des Dänenkönigs einen erfolgreichen Zug sogar gegen die das Bisthum Dorpat bedrängenden Russen zu unternehmen. Dann wurde die Unterwerfung Preußens fortgesetzt und mit Hilfe neuer aus Deutschland herbeiströmender Kreuzsoldaten gelang es den Ordensrittern, bis zum Jahre 1241 die Gaue Pogesanien, Natangen und Barten, somit fast das halbe Land, in ihre Gewalt zu bringen, wobei ihnen die beständige Uneinigkeit der einzelnen Landschaften unter einander zu statten kam. Nun aber erhoben sich mit einem Male die Preußen in bewunderungswürdiger Einmüthigkeit zum bewaffneten Widerstande, der Aufruhr flog von einem Ende des Landes bis zum andern, und es kam zu einem achtjährigen, mit Erbitterung geführten blutigen Kampfe, der für den Orden um so gefährlicher wurde, als der Pommernherzog Swantopolk, lange Zeit des Ordens Freund, aus Eifersucht sich gegen denselben feindlich stellte und ihn im Rücken anfiel. Doch gelang es endlich, sowohl den Herzog zum Frieden als auch die Abgefallenen wiederum zur Unterwerfung zu zwingen; im Frieden von 1249 mußten Pomesanien, Pogesanien, Ermland und Natangen die Oberherrschaft des Ordens abermals anerkennen und Annahme des Christenthums geloben. Jede persönliche Freiheit sowie eine Menge von Rechten und Privilegien wurden den Treugebliebenen verliehen und den Treubleibenden in Aussicht gestellt. Im J. 1253 ward dann Galinden gewonnen und 1255 unter großen Zurüstungen und mit Hilfe eines von König Ottokar von Böhmen geführten stattlichen Kreuzheeres der mächtigste aller Preußengaue, das Samland, angegriffen und erobert, das Hauptheiligthum, das uralte Romove im Samland, ward erstürmt, die heilige Eiche sammt ihren Götterbildern sank in Asche. Es wurde die Burg Königsberg erbaut, die sich bald zur Stadt erweiterte, ein blühender Mittelpunkt des Christenthums und deutscher Cultur. Die Behandlung der Unterworfenen war entsprechend den wiederholten Instructionen des Papstes Innocenz III. und seiner nächsten Nachfolger im Ganzen eine schonende und kluge. Der Orden war damals von einem wahrhaft christlichen Geiste beseelt, die vortrefflichen Ordensritter waren durchdrungen von ihren hohen Pflichten und sich lebendig dessen bewußt, daß sie nicht bloß mit dem Schwerte, sondern auch mit dem Kreuze, dem Zeichen des Friedens und der Erlösung, in's Land gekommen waren, und vor Allen war der fromme und freundliche Landmeister Hermann von Balk ganz der Mann, durch milde Klugheit die Herzen zu gewinnen. Unter seinem Regimente ward unvernünftige Strenge nirgends geduldet, und so wurden die besten Erfolge erzielt. „Nicht wie Herren," so berichtet ein Chronist, „sondern wie Väter und Brüder ritten sie im Lande hin und her zu Vornehmen und Armen, luden die neuen Christen zu Gast, nahmen theil an ihren Gastgelagen, pflegten willfährig und mitleidig arme und kranke Preußen in ihren Hospitälern, versorgten Wittwen und Waisen, deren Männer und Väter im Kriege erschlagen waren, schickten talentvolle Knaben und Jünglinge nach Deutschland, besonders nach Magdeburg, in die Schulen zum Unterricht im Christenthum und in der deutschen Sprache, um solche später in Preußen als Lehrer zu gebrauchen, ... so daß um solcher Sitten willen die Deutschordensbrüder auch von solchen Preußen, die noch abgöttisch waren, großes Lob empfingen." Ganz besonders und in gleichem Geiste nahm sich auch der päpstliche Legat Wilhelm von Modena der Neubekehrten an, indem er sie auf jede Weise belehrte und bewog, die z. B. in Bezug auf die ehelichen Verhältnisse, die Bestattung der Todten bestehenden heidnischen Mißbräuche zu beseitigen, Kirchen und Schulen zu bauen, zur Ausstattung der Kirchen nach Kräften beizutragen, den Priestern den nöthigen Unterhalt zu gewähren und überhaupt die kirchlichen Gebote, namentlich über Sonntagsheiligung und Fasten, treu zu beobachten. So begann christliche Sitte und Ordnung im Lande sich auszubreiten. Allein trotz der großen Fortschritte, welche die Christianisirung des Landes machte, war der wilde kriegerische Geist in einem großen Theile des Volkes noch nicht gebrochen; denn als der Orden 1260 von den noch heidnischen Litauern eine schwere Niederlage erlitten hatte, erhob sich beinahe das gesammte Preußenvolk zu einem letzten, furchtbaren Aufstande, und es kam zu einem mehr als 20jährigen blutigen Ringen, in welchem das erbitterte Volk unter trefflichen Anführern, besonders unter

Hercus Monte, einen wahren Verzweiflungskampf um seine Freiheit und seine alten Götter führte. Wunder der Tapferkeit geschahen auf beiden Seiten, die Preußen erfochten Sieg auf Sieg, zerstörten die Burgen, Kirchen und Städte. Indeß als alle ihre Führer einer nach dem andern fielen, zuletzt der ehedem in Deutschland erzogene treffliche Hercus Monte, und das Volk durch die langen Kämpfe wiederholt decimirt ward, während die Reihen der unter dem Ordensbanner Kämpfenden durch neue Kreuzfahrer immer wieder ergänzt wurden, da mußten die Preußen schließlich doch unterliegen, und der Fremdling gewann wieder die Oberhand. Im J. 1275 fiel Nadrauen, 1276 Schalauen und 1283 endlich der letzte freie Gau, Sudauen, in die Gewalt des siegreichen Ordens. Nun ließen Viele sich taufen, Viele aber wanderten in das nahe Litauen aus, wo das Heidenthum noch in voller Blüte stand. Obschon die Abtrünnigen die ihnen im Vertrage von 1249 gemachten Zugeständnisse eigentlich verwirkt hatten, so blieb das Loos der Besiegten auch jetzt unter der Oberherrschaft des Ordens ein viel milderes als das der unterjochten slavischen Nachbarstämme unter anderer Herrschaft. Viele der preußischen Edelinge, die sich leichter gefügt, behielten ihre vollen Freiheiten und ihren Adel und durften ihre Güter entweder als ganz freies Besitzthum oder aber als kriegsdienstpflichtiges Lehen behalten, indem sie Kriegsdienste zu Pferde leisteten. Die mit dem Schwerte gewaltsam unterworfenen Adeligen sowie der gemeine Bauer mußten fortan zwar Steuern zahlen, mancherlei Frohndienste leisten und dem Ordensbanner im Felde zu Fuß folgen, allein die persönliche Freiheit ward auch jetzt keinem geraubt, und leibeigen wurde das Volk in keinem Gaue. Die Christianisirung des Volkes machte nun im ganzen Lande sehr rasche Fortschritte, Zwang jedoch wurde nirgends angewendet. Mit der Christianisirung aber ging die Germanisirung in manchen Gauen fast gleichen Schritt, da der Orden in den vielfach entvölkerten Gegenden fortwährend deutschen Ansiedlern, Bauern wie Adeligen, gegen mancherlei Vorrechte Aufnahme gewährte. Dadurch hob sich der Ackerbau, und in den vielen deutschen Städten und Dörfern blühten Handel und Gewerbe rasch empor. Manche Städte, wie Elbing, Culm, Braunsberg, Königsberg, traten schon früh dem Hansabunde bei. Den Städten im Binnenlande verlieh der Orden culmisches oder magdeburgisches, den am Meere gelegenen Lübecker Stadtrecht. Ordnung und Wohlstand stellten sich bald im ganzen Ordenslande ein, dessen Regierung ebenso weise als kraftvoll war. An dem Unterricht des Volkes im Christenthum war Bischof Christian bis zu seinem Tode (1243 oder 1244) mit unermüdlichem Eifer thätig gewesen, deßgleichen der tüchtige päpstliche Legat Wilhelm von Modena, der sich um die Missionirung und Organisirung des Landes die größten Verdienste erwarb. Ebenso rastlos thätig in der Predigt des Evangeliums waren die auf Geheiß des Papstes gleich anfangs mit den Ordensrittern in's Land gekommenen Dominicaner, von denen mehrere der preußischen Sprache kundig waren, und unter denen sich der hl. Hyacinth (s. d. Art.), der noch aus der Hand des hl. Dominicus das Ordenskleid empfangen hatte, in hervorragendem Grade auszeichnete. Mit der Errichtung von Bisthümern hatte im Auftrage Honorius' III. bereits Bischof Christian den Anfang gemacht, doch die erfolgreiche Organisirung des gesammten Kirchenwesens in Preußen war dem Legaten Wilhelm von Modena vorbehalten. Kraft päpstlicher Vollmacht theilte er 1243 das ganze Land in die vier Bisthümer Culm, Pomesanien, Ermland und Samland (s. d. Artt.). Dem hochverdienten Bischofe Christian war freigestellt, sich eines dieser Bisthümer zu wählen; der Legat stieß indeß bei ihm auf Widerstand, so daß sich der Papst selbst in's Mittel legen mußte, bis durch Christians baldigen Tod die Aufgabe des Legaten wesentlich erleichtert wurde. Nun wurde der langjährige treue Gehilfe und Freund Christians, der Dominicaner Heidenreich, zum ersten Bischof für Culm, der Dominicaner Ernst von Torgau dagegen für Pomesanien und Heinrich von Strateich, Priesterbruder des deutschen Ordens, für Ermland designirt, während Samland erst 1255 in der Person des Priesterbruders des Deutschordens Heinrich von Strittberg seinen ersten Bischof erhielt. Die neu ernannten Bischöfe stießen jedoch anfangs auf mancherlei Hindernisse, so daß sie nicht alle sogleich ihres Amtes walten konnten. Ermland erhielt seinen ersten wirklichen Bischof erst 1251 in dem Deutschordenspriester Anselm von Meißen. Weil dem Orden der Schutz des gesammten Landes oblag, so standen die vier Landesbischöfe unbeschadet ihrer eigenen Territorialhoheit zu ihm doch in einem gewissen, wenn auch andern Lehensverhältnisse wie die übrigen Vasallen und Städte und lehnten sich deßhalb auch an die Gesetzgebung und Verwaltung des Ordens an. Der Orden aber erlangte infolge päpstlicher Verordnungen gegenüber den Bischöfen bald manche sehr weitgehende Privilegien. So durften diese weder über die Ritter noch über deren Kirchen und Leute kirchliche Censuren verhängen. Dazu stand dem Orden in den ihm unterstellten Gebietstheilen das Patronat gleichwie den Bischöfen und Capiteln in dem ihnen untergebenen Drittel des Landes zu. Der Orden erlangte schließlich das Visitationsrecht der Capitel und fast überall entscheidenden Einfluß, zumal als es bald zur stehenden Regel wurde, die Bischöfe und Canoniker in Preußen (mit Ausnahme Ermlands) aus den Priesterbrüdern des Ordens zu nehmen. Bei dieser eigenthümlichen Stellung des Ordens that den Bischöfen um so mehr ein Sachwalter und Schiedsrichter noth, und bereits Papst Innocenz IV. hatte deßhalb 1246, nachdem der Legat Wilhelm von Modena Bischof von Sabina geworden und nach Italien zurückberufen worden war, an seiner Statt zum Legaten für die Ostsee-

länder den bisherigen Erzbischof von Armagh in Irland, Albert Suerbeer aus Köln, ernannt und denselben zum „Erzbischof von Preußen" erhoben. Alexander IV. wies dem neuen Metropoliten als Sitz das zum Erzbisthum erhöhte Riga (s. d. Art.) an. Obwohl aber alle Rechte des Erzbischofs von Preußen sowohl den Bischöfen als insbesondere auch dem Orden gegenüber durch eine eigene päpstliche Bulle genau festgesetzt waren, so kam es doch gleich anfangs zwischen ihm und dem souveränen Deutschen Orden zu langen, sich immer wieder erneuernden unerquicklichen Streitigkeiten, welche sich bis in's folgende Jahrhundert hinzogen; dabei fehlte es auf beiden Seiten nicht an Uebergriffen und Rechtsverletzungen. Trotzdem machten die Christianisirung und Cultivirung des Volkes und damit in vielen Gegenden die Germanisirung desselben so große Fortschritte, daß das Heidenthum und die alte Barbarei bald gänzlich verdrängt waren. Dabei war noch besonders günstig, daß der Orden, der einen Theil seiner Kraft bisher nach Palästina hatte richten müssen, nach dem Verluste Accons, der letzten christlichen Festung, an die Türken (1291) die Hoffnung, das heilige Land so bald wieder zu gewinnen, aufgab, weßhalb sein 15. Hochmeister, Siegfried von Feuchtwangen, den Hauptsitz des Ordens 1309 von Venedig nach Preußen, in die glänzende Marienburg an der Nogat, verlegte. Nunmehr blühte Preußen oder „Neudeutschland", wie man es wohl nannte, wunderbar rasch auf und feierte bald, besonders unter der Regierung des größten aller Ordenshochmeister, Wynrichs von Kniprode (1351—1382), sein goldenes Zeitalter; damals erfreute sich das Land des größten innern Wohlstandes und einer gesicherten äußern Machtstellung, der Orden aber des glänzendsten Kriegsruhmes. Das Regiment des Ordens, kraftvoll und weise wie in keinem andern Lande der damaligen Welt, erhob den Ordensstaat auf den Gipfel seiner Macht. Allein um so rascher sank er von dieser Höhe wieder herab. Bereits das Ende des 14. sowie das ganze 15. Jahrhundert charakterisiren sich als eine Zeit zunehmenden Verfalles. Beständige innere Verwirrungen, fortwährende blutige Kämpfe nach Außen, die am Marke des Landes sogen, dazu Verfall der alten Sittenstrenge und innere Parteiungen im Orden selbst untergruben rasch des Ordens und des Landes Macht und Ansehen (vgl. d. Art. Deutscher Orden III, 1596 ff.). Dazu erhob sich ihm gleichzeitig ein gefährlicher Gegner an seinem Nachbarn, dem polnischen Staate, mit welchem durch die Heirat der Königin Hedwig und des Fürsten Jagello (s. d. Art.) von Litauen der letztgenannte Landstrich vereinigt wurde. Die Eroberung Samogitiens, des westlichen Theiles von Litauen, durch den Orden brachte den Krieg mit Polen zum Ausbruch. Am 15. Juli 1410 erlitt der Orden die große Niederlage bei Tannenberg, wo der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit vielen Ordensrittern fiel. Die meisten Ordensburgen wurden erobert, aber die Marienburg behauptete sich. Dieß und die Hilfe, welche der Orden aus Deutschland und Ungarn erhielt, veranlaßte Polen, in den ersten Frieden von Thorn (1411) einzuwilligen. Samogitien ging dem Orden verloren, das eigentliche Preußen aber war ihm noch einmal gerettet. Ein Menschenalter später begann der sogen. Städtekrieg (1454—1466), der trotz mancher Erfolge des Ordens über den Städtebund und das damit verbündete Polen (Sieg bei Konitz 1454) zuletzt den zweiten Frieden von Thorn zu Ungunsten des Deutschen Ordens herbeiführte (1466). Nun wurde das Preußenland getheilt zwischen Polen und dem Orden; letzterer behielt nur das Bisthum Samland und den dem Bischof gehörigen Theil Pomesaniens (s. d. Artt.), aber beides nur als Lehen Polens. Pommerellen, Culmerland, Marienburg, Elbing und Ermland wurden mit Polen vereinigt. Der Lehenseid, den der Hochmeister fortan Polen leisten sollte, war in der Folge mehrmals Anlaß zu Streitigkeiten und Kämpfen, in denen sich die letzte Kraft des Ordens erschöpfte; das Preußenland war dem Ruin nahe, die Bischöfe waren nicht im Stande, der geistlichen Noth zu steuern. Unter solchen Verhältnissen ist es erklärlich, daß die Säcularisation des Ordensstaates ohne tiefgehenden Widerstand erfolgen konnte.

3. Einführung der sogen. Reformation in Preußen. Mit seinem Uebertritte zum Lutherthum verwandelte der Hochmeister Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.) das Ordensland unter Zustimmung des Lehensherrn Polen in ein weltliches Herzogthum. Der gleichzeitige Abfall der Bischöfe von Pomesanien und Samland (s. d. Artt.) entschied das Schicksal der katholischen Kirche in Ostpreußen, das seitdem überwiegend protestantisch geblieben ist. Die officielle Lehre wurde durch das Corpus doctrinae Prutenicum (s. d. Art. III, 1113) 1567 festgesetzt (vgl. auch d. Art. Osiander IX, 1108). In Westpreußen dagegen schützte Polens Herrschaft, mehr aber die Energie der Bischöfe die katholische Kirche (über die Entwicklung der kirchlichen Zustände in Westpreußen in der folgenden Zeit s. d. Artt. Culm und Ermland). Das Herzogthum Preußen fiel nach Albrechts I. Tode (1568) an seinen noch minderjährigen Sohn Albrecht II. Friedrich; im folgenden Jahre aber erlangte Joachim II. von Brandenburg die Mitbelehnung für sich und seine Nachkommen. Als daher Herzog Albrecht Friedrich von Preußen 1618 ohne männliche Nachkommen starb, kam das Herzogthum an Brandenburg, womit es seitdem vereinigt blieb. Friedrich Wilhelm, der große Kurfürst, erlangte 1657 von Polen im Vertrage von Wehlau die Anerkennung der Unabhängigkeit Preußens. Im J. 1701 setzte sich dessen Sohn, der Kurfürst Friedrich III., nachdem er vorher sich die Zustimmung des Kaisers verschafft hatte, die Königskrone auf und nannte sich seitdem „König in Preußen". Die

Bisthümer Samland und Pomesanien hatten noch eine Zeitlang nach der Reformation dem Namen nach unter lutherischen Bischöfen fortbestanden, wurden dann aber durch zwei Consistorien (zu Königsberg und Saalfeld) ersetzt, freilich nicht ohne Widerspruch der Stände, welche eine Neubesetzung der Bisthümer forderten. Im Jahre 1751 wurde statt der zwei Consistorien das sogen. preußische Consistorium zu Königsberg errichtet. Im Uebrigen theilte das Herzogthum seit der Vereinigung mit Brandenburg auch in kirchlicher Beziehung das Loos der protestantischen Kirche dieses Landes bezw. des Königreichs Preußen im weitern Sinne. Der westliche Theil des alten Preußens kam durch die Theilung Polens (1772) an das Haus der Hohenzollern; er bildete zunächst (mit Ausschluß Ermlands, welches zu Ostpreußen geschlagen wurde) eine eigene Provinz „Westpreußen"; seit 1824 wurde die Landschaft Preußen zu Einer Provinz vereinigt, 1878 aber wieder in zwei Provinzen getheilt. (Vgl. außer der Lit. im Art. Deutscher Orden noch als Hauptquellen für die Geschichte Preußens das Chronicon Prussiae von Peter von Duisburg aus dem 14. Jahrhundert [ed. Hartknoch, Jen. 1679]; „Chronicke van der duitsche Oirder" aus dem 15. Jahrhundert, sowie Preußische Chronik des Lucas David [gest. 1583; Ausgabe von Hennig und Schütz, Königsberg 1812—1817, 8 Bde.], welche die seitdem verlorene Schrift des Bischofs Christian: Liber filiorum Belial, noch benutzt hat; Scriptores rerum prussicarum, edd. Hirsch, Töppen, Strehlke, Lips. 1861—1874, 5 tom. [bis zum Untergang der Ordensherrschaft]; Die preußischen Geschichtschreiber des 16. und 17. Jahrhunderts, Leipzig 1876—1887, 5 Bde. Ferner von den Bearbeitungen: Arnoldt, Kirchengeschichte von Preußen, Königsberg 1769; Voigt, Gesch. Preußens von der ältesten Zeit bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens, Königsb. 1827—1839, 9 Bde.; Derselbe, Codex diplomaticus prussic., ebd. 1836—1861, 6 Bde.; Derselbe, Handbuch der Gesch. Preußens bis zur Reform., 2. Aufl., ebd. 1850, 3 Bde.; Pierson, Preuß. Gesch., 4. Aufl., Berlin 1881, 2 Bde.; Rethwisch, Berufung des Deutschen Ordens gegen die Preußen, Berlin 1868; Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Halle 1872—1886, 4 Bde.; Perlbach, Preußische Regesten bis zum Ausgange des 13. Jahrhunderts, Königsb. 1876; Rindfleisch, Herzog Albrecht von Brandenburg, der letzte Hochmeister, und die Reformation in Preußen, Danzig 1880; Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, Leipz. 1890, 3 Bde.) [Kleffner.]

II. Das Königreich Preußen in seinem jetzigen Umfange ist das Resultat einer jahrhundertelangen, mit Eifer und Geschick durchgeführten, aber auch von den Zeitverhältnissen in besonderer Weise begünstigten Politik. Den Grundstock der Monarchie Preußen bildet die Mark Brandenburg, deren erblicher Besitz im J. 1415 an den Burggrafen Friedrich von Nürnberg, den Stammherrn des preußischen Herrscherhauses, übertragen wurde (vgl. d. Art. Brandenburg). Die ersten Kurfürsten mußten freilich sich ihre Rechte dem Adel und den Städten gegenüber erst erkämpfen und die Mark in ihrem eigentlichen Umfang durch Krieg oder Kauf wieder zusammenbringen. Nachdem dieß aber geschehen, erlangten sie, zumal da durch die Dispositio Achillea vom Jahre 1473 die Untheilbarkeit der Mark als Hausgesetz proclamirt wurde, eine feste Hausmacht, und diese wurde in der Folge durch Erbverbrüderungen, Länderkäufe und glückliche Kriege derart vermehrt, daß sie der habsburgischen Hausmacht gegenüber allmälig im Norden Deutschlands das Uebergewicht erlangte. Dabei fiel nicht am wenigsten in's Gewicht, daß Brandenburg-Preußen seit dem Uebertritt des Kurfürsten Joachim II. Hector zum Protestantismus (1539) sich allgemach als Hort der Reformation im Nordosten Deutschlands aufzuspielen begann. Denn dieser Religionswechsel war zweifelsohne mehr ein Act der Politik als der Ueberzeugung; er brachte dem Landesherrn reichen Zuwachs an Macht durch die Einziehung der Kirchengüter und eröffnete, was noch wichtiger war, die Aussicht, in Zukunft das säcularisirte Ordensland Preußen und andere geistliche Herrschaften erwerben zu können. „Nur unter schweren Kämpfen hätte sich Brandenburg inmitten einer andersgläubigen Welt behaupten können" (Lehmann [s. u.] I, 11), denn die umliegenden Herrschaften waren meist schon vor Brandenburg der Neuerung anheimgefallen, und „das Haus Brandenburg hätte Gegenwart und Zukunft preisgeben müssen, wenn es dem Protestantismus untreu werden wollte" (Lehmann I, 14). Zudem wuchs ja auch durch den Uebertritt die Macht des Landesfürsten seinen Unterthanen gegenüber; er wurde nun zugleich der Landesbischof, so daß er sein absolutes Regiment auf die Vereinigung von aller geistlichen und weltlichen Gewalt fest begründen konnte. Wiederum war es die Politik, welche im J. 1613 den Kurfürsten Johann Sigismund der reformirten Kirche in die Arme führte; doch war es ihm nicht möglich, sein Land im nämlichen Sinne zu reformiren. Es entstand dadurch allerdings ein religiöser Gegensatz zwischen dem Herrscherhause und den Unterthanen, aber andererseits erwarb der Kurfürst durch den Religionswechsel die Gunst der reformirten Holländer, was für den Besitz der jülich-clevischen Erbschaft von Bedeutung war.

Das Verhältniß des kurbrandenburgischen Hauses zur katholischen Kirche konnte nach Einführung der Reformation zunächst nur ein durchaus feindliches sein, denn sie drohte ihm überall mit dem Verlust der erworbenen Jurisdiction in den säcularisirten Gebieten. Katholische Unterthanen gab es bis 1609 in Kurbrandenburg und den damit verbundenen Gebieten überhaupt nicht mehr, denn das Volk war zunächst fast unvermerkt zur neuen

Lehre übergeführt worden, und weiterhin galt der Satz: Cujus regio, ejus et religio. Einen besondern Rückhalt konnte diese Theorie gerade für Brandenburg noch darin finden, daß, wie Lehmann mit Fleiß hervorhebt, schon vor der Reformation die Markgrafen von Brandenburg besondere ausgedehnte Rechte gegenüber den Landesbischöfen ausgeübt hatten, welche sie auch später namentlich in den clevischen Landen beanspruchten (s. d. Art. Cleve). Aber gerade die clevische Erbschaft mußte das Verhältniß zur katholischen Kirche beeinflussen, da durch diese zuerst katholische Unterthanen unter die Herrschaft der Hohenzollern kamen. Denn durch den Vertrag mit Pfalz-Neuburg (zu Xanten 1614) war bei der vorläufigen Theilung des Gebietes die Garantie der bestehenden Religionsverhältnisse unter gegenseitiger Aufsicht der Vertragschließenden ausgesprochen. Neuen Zuwachs an Katholiken brachten 1618 die preußische Erbschaft, 1648 der westfälische Friede und die folgenden kleineren Erwerbungen, später in größerem Maßstabe die Eroberung Schlesiens, die Theilung Polens und die Säcularisation im Anfang des 19. Jahrhunderts. Viele neu erworbene Gebiete, besonders auch die 1866 annectirten Staaten, waren confessionell gemischt. Der westfälische Friede aber und später der Reichsdeputationshauptschluß schützten die Katholiken dieser Gebiete in ihrer Religionsübung. Zwischenher vermehrte sich die Zahl der Katholiken auch in den vorher rein protestantischen Theilen durch Einwanderung oder auch vorübergehenden Aufenthalt von Kaufleuten, Schauspielern, Soldaten u. s. w. Auch um die fortbestehenden Klöster im Magdeburger und Halberstädter Lande, deren Insassen aus katholischen Gegenden stammten, siedelten sich vielfach katholische Gemeinden an. Es erging in dieser Hinsicht den brandenburgischen Ländern wie dem nördlichen Theile Deutschlands überhaupt (vgl. d. Art. Norddeutsche Mission), so daß allmälig wenigstens factisch vielerorts sich die Bevölkerung confessionell vermischte, wenn auch von freier Religionsübung keine Rede sein konnte. Nach den Befreiungskriegen aber und erst recht mit dem Aufschwung der modernen Industrie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Freizügigkeitsgesetz hat die Verschiebung der verschiedenen Confessionen durch einander infolge der Wanderung von Arbeitern, Kaufleuten u. s. w. und nicht weniger infolge der Beamtenversetzungen eine stets wachsende Ausdehnung angenommen. Beispielsweise stieg die Zahl der Katholiken von 1871 bis 1895 in der Provinz Brandenburg von 80 auf 121 unter 1000 Personen; in Pommern im selben Zeitraum von 12 auf 18, in Schleswig-Holstein von 6 auf 18. Freilich hat umgekehrt auch der Protestantismus in überwiegend katholischen Gegenden ebenso bedeutend zugenommen, und beim Fortgang dieser Verschiebung muß in absehbarer Zeit eine völlige Durcheinandermischung der Confessionen erfolgen. — Unter solchen Umständen konnte das Verhältniß des preußischen Staates der katholischen Kirche gegenüber im Laufe der Zeit nicht unverändert bleiben. Zwar blieb der Staat immer seiner Stellung als Hort des Protestantismus treu und concedirte der katholischen Kirche selten mehr, als im eigenen staatlichen Interesse nöthig war, aber gerade die Rücksicht auf das Staatswohl mußte zunächst zur Duldung und dann wenigstens zur beschränkten Freiheit der Kirche führen. So lassen sich, seit Brandenburg-Preußen Katholiken zu Unterthanen hatte, folgende Perioden in der preußischen Kirchenpolitik unterscheiden: Die Zeit, in der das Princip der protestantischen Herrschaft gegenüber der nothwendigen Duldung überwog (1609—1803); die Zeit der durch Reichsgesetze herbeigeführten größern Freiheit der Kirche (1803—1850); die Zeit der vollen Geltung der preußischen freiheitlichen Verfassungsurkunde (1850—1871); endlich die Zeit der neuern Kirchenpolitik, der Maigesetze und des sog. Culturkampfes. — 1. Bis zur Emanation der Verfassungsurkunde war das Staatsregiment das des absoluten Herrschers. Der Fürst war Landesbischof und absoluter Herr seiner Kirche und damit seiner Unterthanen, eine Stellung, welche nur im Gegensatze zum Katholicismus und mit dem Streben, ihn zu unterdrücken und abzuwehren, behauptet werden konnte. Wie die Einführung der sog. Reformation unter diesem politischen Gesichtspunkte geschah, so auch die Opposition gegen den Katholicismus. Daran hat natürlich auch der Uebertritt Johann Sigismunds zum Calvinismus nichts geändert. Als Johann Sigismund die ersten Erwerbungen katholischer Länder machte, erklärte er feierlich die „Papisten" als „unsere allgemeinen Feinde". Der große Kurfürst rühmt in seinem politischen Testamente von 1667, daß die Kur Brandenburg und Pommern gottlob von päpstlichen groben Greueln und Abgötterei gänzlich frei geblieben, und wünscht, daß es der Höchste „bis an den jüngsten Tag beständig dabei verbleiben lassen möge". Friedrich I. ermahnt seine Nachfolger, dem Papstthum zu steuern und es nicht wieder „zu seinem vorigen Dominat" kommen zu lassen, und zwar deßhalb, weil die Macht ihres Hauses durch die Reformation groß geworden und „großes Abnehmen würde erleiden müssen", wenn „der Papst wieder die Oberhand bekommen sollte". Prinzen, die katholisch werden würden, wollte er von der Succession durch ein neues Hausgesetz ausschließen. Friedrich Wilhelm I. redete in noch stärkeren Ausdrücken. Friedrich der Große, obschon religiös indifferent, lebte in der Idee des Summepiscopats wie sein Nachfolger. So zog sich diese Idee durch die Regierung auch nach dem Jahre 1609. Andererseits aber forderte dieselbe politische Rücksicht, um derentwillen Joachim II. die Reformation einführte und die bischöfliche Gewalt an sich riß, den katholischen Unterthanen soviel Freiheit zu gewähren, als unter der Herrschaft der protestantischen Idee eben möglich war. Johann Sigismund mußte den clevischen Katholiken versprechen, „die katholische römische

wie auch andere christliche Religionen an einem jeden Orte im öffentlichen Gebrauch und Uebung zu continuiren, zu manuteniren und zuzulassen und darüber niemand in seinem Gewissen noch Exercitio zu perturbiren, zu molestiren und zu betrüben". Andernfalls hätte er die Erbschaft nicht erlangen können. Von der Regierung des großen Kurfürsten sagt Lehmann (I, 121): „Hier gänzliche Ignorirung der römischen Kirche als Corporation, dort staatliche Beschützung und Unterstützung selbst gegen gerechte Ansprüche der Protestanten; hier Verbot, dort Anerkennung bischöflicher Gerichtsbarkeit; hier Untersagung des öffentlichen Gottesdienstes, dort engere und weitere Duldung; hier Festhaltung eines Normaljahres, dort freieste kirchliche Freizügigkeit; hier Aufrechthaltung, dort Durchbrechung des Pfarrzwanges." Er bestimmte in einem seiner politischen Testamente, „daß an denen Orten und Enden in unseren Landen, woselbst die römisch-katholische Religion vermöge Instrumentum Pacis und anderer aufgerichteten Accordaten, Erbverträgen und Pacten üblich und im Schwange, dawider nichts Neuerliches oder Gewaltsames . . . vorgenommen, sondern derselbe zugethaene Geistliche und andere Personen bei ihren Kirchen, Klöstern, Präbenden, Renten und Einkommen geschützet werden sollen". Die bischöfliche Jurisdiction suchte man, wenn möglich, gänzlich abzuweisen wie in den clevischen Landen (vgl. d. Art. Cleve), wo der große Kurfürst sogar verlangte, daß sein Edict von 1661, in welchem den Katholiken des Landes befohlen wurde, „niemanden als uns in geistlichen Sachen vor ihren Oberherrn und Ordinario ecclesiastico zu erkennen", von allen Kanzeln publicirt werde. Für die Halberstädter und Magdeburger Katholiken wollte man einen Generalvicar in spiritualibus etabliren, der in staatlichem Auftrage functioniren sollte. „Bewilligung der weitesten Gewissensfreiheit für den einzelnen Katholiken und die Forderung, daß der Katholik den protestantischen Landesherrn für seinen supremum episcopum halte", war nach Lehmann der Inbegriff dieser Politik. Obschon diese letzte Forderung nicht mit voller Consequenz durchgeführt wurde, hing sie in der ganzen Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts wie ein Schwert über den Häuptern der preußischen Katholiken; denn auch in Schlesien, Preußen und Polen suchten die Fürsten diese Forderung möglichst durchzuführen. Alle Versuche einer principiellen Einigung sind gescheitert (vgl. für das Einzelne: Katholik 1880, I, 593 ff.; Bachem, Preußen und die kath. Kirche, 5. Aufl., Köln 1887, über Friedrich d. Gr. und Schlesien; Woker, A. Steffani, Köln 1886, 57 ff. [Görres-Vereinsschrift]). Aber auch in den rein protestantischen brandenburgisch-preußischen Landen mußte man sich zu einigen Concessionen der katholischen Kirche gegenüber verstehen. Die katholischen Soldatengemeinden an den wichtigsten Garnisonsorten, Berlin, Spandau, Stettin, Halle a. S., Frankfurt a. O., erhielten katholische Geistliche. Es bildeten sich hier auch katholische Civilgemeinden. Nirgends jedoch wurden denselben Pfarrrechte gegeben; Taufen, Trauungen rc. und Stolgebühren gehörten den protestantischen Predigern allein. — Die Bedrückungen der katholischen Kirche in den Landen der clevischen Erbschaft während dieser Zeit, die allmälige Säcularisation von vielem katholischen Kirchengut sind besonders in der von Lehmann nur nebenbei angeführten Schrift niedergelegt: „Kurtzer und wahrhafftiger Bericht der Differentien rc.", Düsseldorf 1663, sowie in den „Gravamina religionis im Fürstenthum Cleve und Graffschaften Mark und Ravensberg" (nebst Adjuncta ad Gravamina), welche seit 1721 an den Kaiser zur Abhilfe gerichtet waren. Eine Reihe von Unbilden erfuhren namentlich die Katholiken des Landes unter der Form von Repressalien und Retorsionen, welche deßhalb angewendet wurden, um für die Protestanten unter katholischen Landesherren einzutreten, wenn an denselben angebliche oder wirkliche Ungerechtigkeiten geschahen. Die bekannten Heidelberger Vorgänge bezüglich der Heilig-Geist-Kirche veranlaßten den König Friedrich Wilhelm I. z. B. 1719, das ganze Kloster Hamersleben bei Halberstadt zu sequestriren, was durch das Einschreiten des Kaisers rückgängig gemacht wurde (vgl. Katholik 1880, II, 589 ff., und 1881, I, 348 ff.). Das kaiserliche Interventionsschreiben vom 23. Februar 1720 warf in dieser Hinsicht dem Könige vor, daß „von Ew. Lbd. alleiniger Regierung vielleicht mehrere Anmaßungen, Contraventionen und Facta vorzulegen wären, als kaum in solchen Jahren von allen übrigen Ständen des Reiches insgesammt sich geäußert haben" (v. Schauroth, Sammlung aller Conclusorum . . . des Corporis Evangelicorum II, Regensburg 1751, 684). — In Schlesien handelte sich bei Friedrich dem Großen, nachdem er das Land erobert, Alles um seine „Souveränetät". Die katholische Kirche hielt er für eine diese gefährdende Macht, und demgemäß behandelte er sie, um so mehr als durch die Erwerbung dieses Landes die Zahl seiner katholischen Unterthanen um das Achtfache sich mehrte. Obschon es nicht fehlte an Versicherungen, daß er die Katholiken Schlesiens bei ihren Rechten erhalten wolle, so bezog er diese Rechte nur auf die persönliche religiöse Freiheit. Den protestantischen Summepiscopat über sie beanspruchte auch er und wollte überhaupt einen Bischof von Königs Gnaden für alle Katholiken seines Landes einsetzen; Graf Schaffgotsch nahm sogar ein solches Patent an und ließ sich ebenso zum Bischof von Breslau einsetzen (vgl. d. Art. Breslau II, 1248 ff.). Er wurde als Verräther behandelt, als er dem Papste sich unterwarf. Die Besetzung der kirchlichen Stellen, die Jurisdiction in Ehesachen u. s. w. nahm Friedrich einfach als der oberste Bischof in Schlesien für sich in Anspruch. Alle irgendwie einflußreiche weltliche Aemter übertrug er nur an Protestanten.

Der Clerus mußte besondere Abgaben zahlen, und Confiscation von Kirchengut wurde in großem Maßstabe betrieben. — Unter Friedrich Wilhelm II. wurde 1794 das allgemeine Landrecht publicirt. Dieses hat durchgehends katholische und protestantische kirchliche Verhältnisse gleichmäßig behandelt, mit geringer Rücksichtnahme auf die Verfassung der katholischen Kirche. Es war ein Glück, daß das kirchliche Provinzialrecht bestehen blieb.

2. Eine andere Zeit begann mit dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und der französischen Invasion. Die volle Säcularisation alles Vermögens der Bisthümer, Stifter und Klöster, Balleien und Commenden wurde auf Grund der Artikel 34. 35. 36 u. 61 des erstern den 30. October 1810 für Preußen durch eine Cabinetsordre verfügt und ohne Ausnahmen durchgeführt. Die französische und westfälische Regierung that dasselbe in den später preußischen Gebieten westlich der Elbe, und Preußen trat die Erbschaft auch dieser Güter an. Entschädigung war im Reichsdeputationshauptschluß ausbedungen, wurde von Preußen versprochen und in geringem Maße geleistet, zugleich der katholischen Religion aller Schutz zugesagt. Für die Rheinlande insbesondere versprach König Friedrich Wilhelm III. die Verbesserung der äußeren Verhältnisse des Clerus, die Errichtung eines bischöflichen Sitzes, einer Universität und genügender Bildungsanstalten für den Clerus und die Lehrer. Dagegen wurden auch auf Staatskosten protestantische Pfarreien und Stellen u. s. w. in katholischen Gegenden in großer Zahl gegründet. Die Neuordnung der Verhältnisse der katholischen Kirche in Preußen erfolgte 1821 durch die Bulle De salute animarum, welche durch Cabinetsordre vom 23. August 1821 als Staatsgesetz erklärt wurde. Es wurden 8 Bischofssitze, Köln, Paderborn, Münster, Trier, Breslau, Ermland, Gnesen-Posen und Culm (s. d. Artt.), errichtet und circumscribirt (vgl. d. Art. Concordate III, 832 f.). Die in der Bulle zugestandene Dotirung der katholischen Kirche in Grund und Boden ist jedoch nicht erfolgt; die vorläufig ausgesetzten Baarzahlungen waren verhältnißmäßig gering und sind seitdem nicht erhöht worden. Bezüglich der Bischofswahlen wurde durch das Breve Quod de fidelium den Domcapiteln das Wahlrecht mit der Beschränkung gegeben, daß die in Aussicht zu nehmenden Candidaten nicht Personen seien, welche dem König mißliebig wären. Die Tendenz der frühern Politik des staatlichen Summepiscopats war mit all dem nicht beseitigt. Die Regierung mischte sich in alle geistlichen Angelegenheiten. Auf Grund eines jetzt erfundenen allgemeinen Staatspatronats nahm die Regierung die Besetzung aller geistlichen Stellen oder das landesherrliche Placet für dieselbe in Anspruch. Sie ordnete in katholischen Kirchen Collecten selbst für protestantische Kirchen an, nahm ein Recht der Censur für alle bischöflichen Erlasse u. s. w. in Anspruch. Für Schlesien hatte schon die Cabinetsordre vom 30. September 1812 ausdrücklich die landesherrliche Besetzung aller Pfarreien und Curatien, wenn sie in den geraden Monaten erledigt wurden, für die anderen die landesherrliche Bestätigung gefordert. Diesen Zustand ärgster Bevormundung mußte sich die katholische Kirche eine Zeitlang gefallen lassen. Die Neuheit aller Verhältnisse, nachdem so vieles Alte gestürzt war, die damit zusammenhangende Unsicherheit und Schwäche der ersten Bischöfe in ihrem Verhalten dem Staate gegenüber und die Nachwirkungen des unkirchlichen Geistes der jüngstvergangenen Jahrzehnte ließen eine energische Abwehr der staatlichen Uebergriffe nicht zu Stande kommen. Allein es bedurfte eben nur der Zeit und eines entscheidenden Anlasses, um die guten Katholiken zur Wahrung der kirchlichen Rechte zu sammeln. Er fand sich bekanntlich in dem Streite um die gemischten Ehen, der zur Verhaftung der Erzbischöfe von Köln und von Gnesen-Posen führte (s. d. Artt. Droste-Vischering und Dunin). Der entschiedenen Haltung der Katholiken gegenüber, unter welchen das katholische Leben nun einen gewaltigen Aufschwung nahm, blieb dem Staate nur übrig, nachzugeben. Zwar ließ man den Erzbischof Clemens August nicht auf seinen Sitz zurückkehren, aber die Berufung Johannes v. Geissels als Coadjutors von Köln und Melchiors v. Diepenbrock als Fürstbischofs von Breslau zeigten den ernsten Willen des Königs Friedrich Wilhelm IV., der katholischen Religion ihr Recht zukommen zu lassen.

3. Die Zeit einer in Preußen nie dagewesenen Freiheit der Bewegung begann für die katholische Kirche mit der Emanation der Verfassungsurkunde vom 5. December 1848 und dem am 31. Januar 1850 publicirten Staatsgrundgesetze, das in den Artt. 12. 15. 16 u. 18 die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und namentlich in Art. 15 bestimmte: „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds." Art. 16 beseitigte alle Behinderungen des Verkehrs der Religionsgesellschaften mit ihren Oberen, und Art. 18 hob das staatliche Ernennungs-, Vorschlags-, Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen auf, soweit es nicht auf dem Patronat und besonderen Rechtstiteln beruhte. Im Cultusministerium wurde eine eigene Abtheilung für die katholischen Angelegenheiten gebildet. Die auf der Nationalversammlung zu Frankfurt allgemein geforderte volle Unabhängigkeit der Kirche vom Staate fand so theilweise ihre Verwirklichung. Es folgte eine glückliche Zeit des Aufschwungs der katholischen Kirche auf allen Gebieten ihres Lebens. Indessen brachte eine Reihe von Ministerialerlassen doch wieder neue Beschränkungen, namentlich auch bezüglich des Patronats geistlicher Stellen. Dem-

gegenüber bildete sich 1852 im Landtage eine eigene katholische Fraction. Die Bischöfe Preußens hatten schon durch ihre Denkschrift vom 5. October 1849 den Einschränkungen bezüglich der freien Besetzung der geistlichen Stellen vorgebeugt. Es kam über die Ausdehnung des staatlichen Patronats solcher Stellen in der Folge zu Einigungen, wenn auch nicht über alle strittigen Stellen. Die staatliche Beaufsichtigung der kirchlichen Vermögensverwaltung hörte jedoch auf. Aber schon bald nach 1850 beginnen die Versuche, wiederum ein staatliches jus circa sacra zu etabliren. Der Rechtslehrer Friedberg behauptete sogar, die Verfassungsurkunde lasse dieß bestehen, beseitige nur das jus in sacra; die Regierung concedire zu viel. Gerichtsentscheidungen machten hier und da diese Auffassung zu der ihrigen, indem der rechtliche Fortbestand früherer betreffender Gesetze trotz des sie aufhebenden Art. 15 der Verfassungsurkunde behauptet wurde. Seit 1860 wurde die Reaction von „liberaler" Seite größer. An den Krieg von 1866 knüpften sich Reden über einen bevorstehenden allgemeinen Religionskrieg. Die Regierung stimmte zunächst nicht ein, sondern widersprach ihnen. Das bei seiner Krönung von Wilhelm I. ausgesprochene bekannte Wort beherrschte noch die Situation. Wiederholt wurde amtlich und von höchster Stelle hervorgehoben, daß die damals bedrohte Unabhängigkeit des Papstes im Interesse Preußens liege wie seiner katholischen Unterthanen.

4. Der völlige Umschwung in der preußischen Kirchenpolitik blieb aber nicht lange aus. Er wurde eingeleitet durch den Moabiter Klostersturm und den vom Abgeordneten Gneist zu Stande gebrachten Commissionsbeschluß gegen die „geistlichen Gesellschaften". Die bekannte Arnim'sche Depesche vom 23. April 1870 wies hin auf die angebliche Gefahr, welche in der Proclamirung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem vaticanischen Concil liege; gleichzeitig wuchs die gegen das Unfehlbarkeitsdogma gerichtete Bewegung. Mit der Eroberung Roms durch die Piemontesen und dem Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes schien der Kirche ein tödtlicher Schlag versetzt. Zugleich kam Preußen-Deutschland durch den unerhört glorreichen Krieg mit Frankreich auf den Gipfel der Macht. Kein besseres Zusammentreffen der Ereignisse für die Gründung einer von Rom unabhängigen Nationalkirche hätte sich nach menschlichem Ermessen finden können. Darum wurde der Antrag der unterdessen gebildeten Centrumspartei, den Art. 15 der preußischen Verfassungsurkunde in die Reichsverfassung aufzunehmen, abgelehnt. Die katholische Abtheilung im Cultusministerium wurde am 8. Juli 1871 aufgehoben, der Altkatholicismus in staatlichen Schutz genommen, Bischof Krementz von Ermland mit seiner Forderung der Absetzung eines „altkatholischen" Gymnasial-Religionslehrers abgewiesen. Ohne Erfolg war die gemeinsame desfallsige Immediateingabe der preußischen Bischöfe. Auch die katholische Feldpropstei wurde aufgehoben. Nun begann der sogen. Culturkampf, als dessen erstes Opfer 1872 die Jesuiten aus dem Deutschen Reiche verwiesen wurden. Neben weiteren Reichsgesetzen folgten dann in Preußen rasch hinter einander eine Anzahl Gesetze („Maigesetze"), welche in das innerste Leben der Kirche eingriffen und deßhalb energischen Widerstand der Bischöfe und Geistlichen herausforderten. Dieser Widerstand sollte durch andere Gesetze, insbesondere durch die Temporaliensperre und hohe Geld- wie Gefängnißstrafen, gebrochen werden. (S. die einzelnen Gesetze u. a. bei Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 169 ff.). Allein Bischöfe, Clerus und Volk standen einmüthig zusammen. Schließlich waren von den preußischen Bischofssitzen neun ihrer Bischöfe beraubt, viele Geistlichen in Strafe genommen und der ganze äußere Organismus der Kirche destruirt. Um so mehr aber zeigte sich die innere Kraft des Katholicismus, und statt der Trennung von Rom wurde nur ein engerer Anschluß an den apostolischen Stuhl bewirkt. So mußte der Staat allmählich einsehen, daß das Ziel der kirchenpolitischen Gesetze nicht zu erreichen sei, und da unterdessen neue Aufgaben, besonders zur Abwehr der Umsturzpartei, sich aufdrängten, in denen man der Mitwirkung des katholischen Volkes und seiner Vertretung in den gesetzgebenden Körperschaften des Reiches wie Preußens bedurfte, so erfolgte seit 1880 ein langsamer Abbruch der kirchenpolitischen Gesetzgebung, zuerst durch Ertheilung discretionärer Vollmachten, wodurch die Beseitigung der größten kirchlichen Noth der Katholiken möglich wurde, dann durch eine Reihe von Specialgesetzen, welche der katholischen Kirche wenigstens die Möglichkeit ihrer Existenz in Preußen wiedergaben und den Frieden leidlich wiederherstellten (s. das Einzelne bei Vering 186 ff.). Die 1875 aufgehobenen Artt. 15, 16 u. 18 der Verfassungsurkunde wurden jedoch nicht wiederhergestellt. (Vgl. außer den citirten Werken noch Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640, Leipzig 1878—1894, 7 Bde. [Publicationen aus den preußischen Staatsarchiven]; Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens, Halle 1840; Mejer, Die Propaganda, Göttingen 1852 und 1853, 2 Thle.; Derselbe, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Rostock 1871—1873, Freiburg i. B. 1885, 3 Thle. Geschichten des Culturkampfes verfaßten katholischerseits Schulte [Essen 1882], Majunke [Paderborn 1887] und Siegfried [Freiburg 1882].) [Woker.]

Statistisches. Die Katholiken Preußens sind zur Zeit auf 15 Bisthümer vertheilt, über deren Bestand im J. 1892 die folgende Tabelle Auskunft gibt. Dabei sind für Hildesheim, Osnabrück, Paderborn, Fulda, Limburg, Münster und Trier auch die nichtpreußischen Bestandtheile eingerechnet.

Bisthümer.	Katholiken (1. Dec. 1890).	Mitglieder des Domcapitels.	Welt- Priester.	Ordens- Priester.	Ordensniederlassungen (31. Dec. 1891). Männl.	Ordensniederlassungen (31. Dec. 1891). Weibl.
Ermland	304 058	8	260	—	—	14
Culm	666 635	10	360	—	—	16
Posen-Gnesen	1 176 517	15	637	—	1	31
Breslau	2 201 878	11	1013	13	14	194
Olmütz (Katscher)	124 765	—	74	—	—	7
Prag (Grafsch. Glatz)	164 501	—	87	—	—	17
Osnabrück	193 722	5	207	—	—	23
Hildesheim	115 505	7	182	6	2	15
Paderborn	962 174	9	943	30	6	130
Fulda	140 333	5	170	7	2	28
Limburg	314 999	7	276	12	7	49
Münster	792 475	10	1073	44	9	151
Köln	2 066 339	12	1650	47	29	226
Trier	964 629	10	832	8	11	97
Freiburg (Hohenzollern)	62 917	—	74	—	2	13

Ueber die Verhältnisse in den einzelnen Diöcesen sind die betr. Artt. zu vergleichen. Für das Militär besteht seit 1888 wieder die Feldpropstei; über die weitere Organisation der Militärseelsorge s. d. Art. Seelsorger. — Die Zahl der Katholiken im Verhältniß zu der der Protestanten ergibt sich sammt ihrer Vertheilung auf die einzelnen Provinzen aus folgender Uebersicht (auf Grund der Volkszählung vom 1. December 1890).

Provinz bezw. Verwaltungsbezirk.	Christen. Katholische.	Christen. Evangelische.	Christen. Sonstige.	Juden.	Bekenner anderer Religion bezw. unbekannter Relig.
Ostpreußen	257 159	1 675 792	11 141	14 411	160
Westpreußen	717 532	681 195	13 158	21 750	46
Stadt Berlin	135 407	1 352 559	10 669	79 286	873
Brandenburg	89 910	2 431 307	6 572	13 775	219
Pommern	27 476	1 476 300	4 788	12 246	79
Posen	1 164 067	542 013	1 149	44 346	67
Schlesien	2 247 890	1 921 216	7 142	48 003	207
Sachsen	183 233	2 383 561	4 888	7 979	379
Schleswig-Holstein	21 807	1 190 793	2 833	3 571	519
Hannover	287 476	1 970 091	5 320	15 112	362
Westfalen	1 250 603	1 152 985	5 673	19 172	228
Hessen-Nassau	455 477	1 156 457	7 625	44 543	324
Rheinprovinz	3 351 864	1 295 673	14 391	47 234	1229
Hohenzollern	62 917	2 507	—	661	—
	10 252 818	**19 232 449**	**95 349**	**372 089**	**4692**

Hiernach waren 34,22 % katholisch, 64,2 % evangelisch, 1,24 % jüdisch. Dabei walten aber zwischen den einzelnen Landestheilen große Unterschiede ob; in der Rheinprovinz beträgt z. B. die Zahl der Katholiken mehr als das $2^1/_2$fache der Evangelischen, in Schleswig-Holstein nur $^1/_{50}$. Im Ganzen wuchs die Zahl der Katholiken von 1885—1890 verhältnißmäßig etwas schneller als die der Evangelischen (1885: 33,98 % gegen 64,43 %); im Einzelnen zeigt sich aber auch hier, wie überhaupt in Deutschland, eine schnellere Zunahme der Evangelischen in den katholischen Gegenden und der Katholiken in protestantischen Gegenden. Die Zahl der Ordensniederlassungen hat in den letzten Jahren erfreulich zugenommen; sie belief sich nach der unten genannten statistischen Zeitschrift im J. 1893 auf 1215 Niederlassungen mit 14 044 Mitgliedern.

Für die evangelische Kirche ist der König oberster Bischof. Seit 1817 (s. d. Art. Union) sind für die alten Provinzen die beiden Confessionen, die lutherische und reformirte, als evangelische Landeskirche vereinigt; doch bestehen daneben noch mehrere protestantische Denominationen, Altlutheraner (s. d. Art. Lutheraner, separirte), Herrnhuter, Böhmische Brüder u. A., welche Corporationsrechte besitzen. In der evangelischen Landeskirche wird das oberste Kirchenregiment durch den seit 1850 bestehenden Oberkirchenrath ausgeübt. Derselbe setzt sich zusammen aus einem weltlichen Präsidenten, einem geistlichen Vicepräsidenten und 10 ordentlichen Mitgliedern. Unter dem Oberkirchenrath stehen die (9) Provinzialconsistorien, welchen die Generalsuperintendenten (s. d. Art. Superintendenten) als stellvertretende Vorsitzende angehören. Ueber den einzelnen „Diöcesen" (gleich

den Decanaten nach katholischem Begriff) stehen die Superintendenten und unter diesen die Pfarrer und anderen Geistlichen. Für die ganze Landeskirche der alten Provinzen ist jetzt (seit 1876) eine General-Synodalordnung gültig, nachdem Rheinland-Westfalen eine ähnliche Kirchenordnung schon seit 1835 besessen hatte. An der Spitze der Gemeinde stehen Kirchenräthe (im Westen Presbyterien [s. d. Art.] genannt); die weitere Gliederung nach oben bilden die Kreissynode, die Provinzialsynode und die Generalsynode. — In den neuen Provinzen Schleswig-Holstein, Hannover, Hessen-Nassau bestehen evangelisch-lutherische Consistorien, über welche der Cultusminister die Aufsichtsbehörde bildet; der summus episcopus ist auch hier der König. Die Synodalverfassung dieser Theile mit Ausnahme Hannovers ist der in den alten Provinzen ziemlich ähnlich. Dem katholischen Armeebischof entsprechend hat ein evangelischer Feldpropst die Militärseelsorge. — Ueber die kirchlichen Verhältnisse der Altkatholiken in Preußen s. d. betr. Art.

Das Schulwesen beruht in Preußen bezüglich der Volksschulen im Ganzen auf dem Princip der confessionellen Schule; paritätische Volksschulen sind Ausnahmen. Unter den höheren Lehranstalten (Gymnasien, Universitäten u. s. w.) sind die einen stiftungsgemäß confessionell, andere paritätisch. Die Gesammt-Schulverwaltung liegt an oberster Stelle in der Hand des Cultusministers. Oeffentliche Volksschulen gab es im Mai 1891 zusammen 34 742 mit 4 916 476 Kindern, daneben eine Anzahl Privatschulen. Die höheren Schulen beliefen sich im Wintersemester 1891/92 auf 315 Anstalten mit humanistischem Bildungsgang und 239 Realanstalten; die Zahl sämmtlicher Zöglinge dieser Anstalten incl. der Vorschulen war 156 796, nämlich 30 302 katholische (19,33 %), 111 443 evangelische (71,07 %), 14 644 jüdische (9,34 %) und 407 dissidentische (0,26 %). Universitäten besitzt Preußen 9, wozu noch die Akademie in Münster und das Lyceum zu Braunsberg kommen; die Gesammtzahl der Studenten an denselben betrug im Sommersemester 1893 beinahe 16 000, wovon etwa 1/5 Katholiken und 1/10 Juden waren. Technische Hochschulen sind 3 vorhanden mit (1892) etwa 2800 Studenten und Hospitanten; außerdem noch eine ganze Anzahl von wissenschaftlichen Fachschulen. Die theologische Bildung der zukünftigen katholischen Geistlichen wird theils durch die theologischen Facultäten zu Bonn, Münster, Breslau und Braunsberg, theils durch die theologischen Lehranstalten zu Trier, Paderborn, Posen, Culm, Hildesheim, Osnabrück und Limburg bewirkt. Zur Ausbildung der Volksschullehrer bestanden 1892 im Ganzen 109 staatliche Lehrerseminare mit über 10 000 Zöglingen. Dazu kommen noch 11 Seminare und eine Anzahl von Privatanstalten zur Heranbildung von Lehrerinnen. Der Religionsunterricht an den Volksschulen ist obligatorisch, und es sollen nach ministerieller Bestimmung auch die Kinder der Dissidenten und Religionslosen zu demselben zugezogen werden, wenn nicht ein genügender Ersatz nachgewiesen wird. Der Staat beansprucht das Unterrichtsmonopol auch bezüglich des Religionsunterrichtes, so daß derselbe von den Geistlichen nur im Auftrage des Staates ertheilt werden soll. Doch steht den Kirchenbehörden ein Mitaufsichtsrecht bei der Ausbildung der Lehrpersonen und der Ertheilung des Religionsunterrichtes zu. Das schon in der Verfassungsurkunde von 1850 versprochene Unterrichtsgesetz ist bisher nicht zu Stande gekommen. — Für die neueren statistischen Daten auf Grund der Volkszählung von 1895, die noch nicht vorliegen, sei auf die Publicationen des kgl. preußischen statistischen Bureau's in Berlin verwiesen (Zeitschrift, jährlich 4 Hefte; Statist. Handbuch; Hefte der preuß. Statistik). [A. Esser.]

Priapus, eine unzüchtige Gottheit der Griechen und Römer, steht in der Vulgata an den zwei Stellen 3 Kön. 15, 13. 2 Par. 15, 16, um die Art des Götzendienstes zu bezeichnen, wegen dessen Asa gegen seine Mutter Maacha einschritt. [Kaulen.]

Prierias, Sylvester, O. Praed., Verfasser einer der ersten Gegenschriften gegen Luthers 95 Thesen, war 1456 in dem oberitalienischen Flecken Prierio geboren und trägt hiernach seinen gewöhnlichen Namen; sein Familienname war Mazolini. Im Alter von 15 Jahren trat er nach eigener Angabe zu Genua in den Dominicanerorden und war in verschiedenen Conventen der lombardischen Dominicanerprovinz thätig, bis er 1499 an das Gymnasium von Bologna als Professor der Dialektik berufen wurde. Von dort folgte er bald dem Rufe des Senates von Venedig als Professor der Metaphysik nach Padua und war dann Prior der Convente von Mailand, Verona, Genua bis 1508. Von 1508—1510 leitete er als Generalvicar die lombardische Dominicanerprovinz, wurde dann Prior von Bologna und während dieser Zeit zugleich Mitglied des Inquisitionstribunals von Brixen. Nachdem er noch kurze Zeit Prior in Cremona gewesen, berief ihn Leo X. 1514 als Professor der thomistischen Theologie an das Gymnasium Romanum; diese Stellung bekleidete er bis zu seinem Tode. Am 16. December 1515 wurde Prierias Magister sacri Palatii und damit Haustheologe des Papstes und Büchercensor von Rom. Als solcher nahm er auch an den Commissionssitzungen bei Verhandlung der Reuchlin'schen Angelegenheit in Rom theil und verlas, als die Sache für Reuchlin einen günstigen Ausgang zu nehmen schien, im Auftrage des Papstes in der letzten Commissionssitzung (Juli 1516) das bekannte Mandatum de supersedendo (vgl. d. Art. Reuchlin). Als Luthers 95 Thesen in Rom bekannt wurden, verfaßte Prierias als Büchercensor von Rom, ähnlich wie später Eck, ein Gutachten über dieselben, welches er dem Papste unterbreitete. Dasselbe wurde bald in Rom und dann auch wiederholt in Deutsch-

land unter dem Titel In praesumtuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate Papae dialogus gedruckt (abgedruckt u. A. bei Löscher, Vollständige Reformations-Acta II, Leipzig 1723, 12 ff.). In dieser Schrift, in welcher Luther und Prierias als Colloquenten auftreten und den einzelnen Thesen Luthers die Einwendungen des Prierias jedesmal gegenübergestellt werden, vertritt Prierias den Standpunkt der absoluten Papstgewalt und hält sich von Uebertreibungen, besonders in Bezug auf die Lehre vom Ablaß, nicht frei. Luther antwortete (Mitte August 1518) mit seiner Responsio ad Dialogum (Luthers Werke I, Ausgabe von Knaake u. Kawerau, Weimar 1883, 647—686), worauf Prierias (Ende October 1518) die in versöhnlichem Tone geschriebene und fast nur persönliche Bemerkungen enthaltende Replica erließ (Luthers Werke II, 50—56), indem er die sachliche Widerlegung der Ansichten Luthers in einer spätern Schrift versprach. Von derselben erschien zuerst ein ausführliches Inhaltsverzeichniß, die Epitoma responsionis ad Lutherum, Perusiae 1519, und im folgenden Jahre das Werk selbst unter dem Titel: Errata et argumenta Martini Luteris (sic) recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita per Fratrem Silvestrum Prieriatem, magistrum sacri Palatii, Romae 1520 (daraus lib. 1, c. 1—16 und lib. 2, c. 8—16 bei Rocaberti, Bibl. Pontif. XIX, 227 sqq.); bereits am 10. Juni 1519 hatte es dem Papste zur Bestätigung vorgelegen. Luther beachtete die Schrift nicht weiter und ließ nur die Epitome mit einem von ihm verfaßten bissigen Vor- und Nachworte wiederholt nachdrucken (Luthers Werke VI, 328 bis 348). Seitdem betheiligte sich Prierias nicht mehr am Streite. Wie Eck in Deutschland, soll er aber in Italien (Fontana, Mon. Domin., Romae 1675, ad a. 1521) im Auftrage des Papstes die Bannbulle Exsurge Domine verkündigt haben. Er starb Anfangs 1523 an einer ansteckenden Krankheit, die er sich beim Besuche der Kranken zugezogen, und wurde in S. Maria sopra Minerva in Rom begraben. — Prierias ist Verfasser von 17 in lateinischer und 6 in italienischer Sprache geschriebenen Werken theologischen und philosophischen Inhaltes; ein Verzeichniß derselben steht am Schlusse seines Conflatum ex S. Thoma, Perusiae 1519. In den meisten derselben ist er nur bestrebt, den bekannten Lehrstoff für seine Schüler formgerecht zu gestalten. Wenn deßhalb auch der größere Theil derselben keine bleibende Bedeutung beanspruchen konnte, so dürften doch einige, wie die 20mal aufgelegte Rosa aurea (eine Erklärung der Sonn- und Festtagsevangelien), die Summa Summarum, quae Silvestrina dicitur, welche auf 680 Folioseiten in 715 alphabetisch geordneten Artikeln fast alle Theile der praktischen Theologie behandelt und wenigstens 41 verschiedene Male gedruckt ist, sowie die Libri tres de strigimagarum daemonumque mirandis, Romae 1521, neben den obengenannten Streitschriften gegen Luther auch heute noch Beachtung verdienen. (Vgl. Leander Albertus, De vir. ill. Ord. Praed., Bononiae 1517, 140; Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. II, Paris. 1721, 55 sqq.; Marchand, Dictionnaire historique II, A la Haye 1759, 39 ss.; Michalski, De Sylv. Prieriatis Ord. Praed. magistri s. palatii vita et scriptis diss., Monasterii 1892.) [Michalski.]

Priester (vom griech. πρεσβύτερος; s. d. Art. Presbyterat) als eigener Stand zur Verwaltung eines geregelten Cultes erscheinen 1. im A. T. erst seit der mosaischen Gesetzgebung. In der patriarchalischen Zeit verrichtete der Hausvater priesterliche Handlungen und brachte Opfer dar, ohne an bestimmte Zeiten und Orte und an ein festes Ceremoniell gebunden zu sein (Job 1, 5). Mit der theokratischen Verfassung aber und der Einigung der israelitischen Stämme zu einem kirchlich-politischen Gesammtkörper unter dem Königthum Jehova's, mit einem einzigen Heiligthume als Ort des öffentlichen Gottesdienstes für die ganze Nation, war diese alte Sitte nicht mehr verträglich. Die nothwendig gewordene ständige Bedienung des Heiligthums und die Verwaltung des heiligen Dienstes erforderte ein zahlreiches und zweckmäßig organisirtes Dienstpersonal. Gott bestimmte dazu den ganzen Stamm Levi (s. d. Art. Leviten), so jedoch, daß nur ein Theil des Stammes, die Nachkommen Aarons, zur Vornahme priesterlicher Handlungen berechtigt und mit der Würde des Priesterthums ausgezeichnet wurden. Ihre Einweihung zum Amte fand zugleich mit der des Hohenpriesters (s. d. Art.) statt und war mit einer kleinen Ausnahme einerlei mit derselben (Ex. 29, 1—37; 40, 12—14. Lev. 8, 1—36). Diese Einweihung galt aber für alle ihre Nachkommen, weßhalb von einer Einweihung der späteren Priester bei ihrem Amtsantritte nie mehr die Rede ist. Nach Angabe der Rabbinen hatten sie bloß das Lev. 6, 12 angeordnete Speisopfer darzubringen. Dagegen mußten sie ihre priesterliche Abstammung genealogisch nachweisen und wurden, wenn sie es nicht vermochten, vom Priesterthum ausgeschlossen (vgl. 1 Esdr. 2, 61 f. 2 Esdr. 7, 63 f.). Das Alter, mit welchem die Priester dienstfähig wurden, wird nirgends ausdrücklich bestimmt, nach 2 Par. 31, 17 war es aber wahrscheinlich das zwanzigste Jahr. Dieses Alter ist auch nach den Rabbinen erforderlich, um in den Priesterstand aufgenommen werden zu können; nur bestimmen sie zugleich schon im Talmud, daß die Fähigkeit zur Theilnahme am priesterlichen Dienste mit der angehenden Mannbarkeit beginne. Die Amtsgeschäfte der Priester bestanden hauptsächlich theils in der Verwaltung des Cultes, theils in der Unterweisung des Volkes. In ersterer Hinsicht hatten sie alle gottesdienstlichen Handlungen im Heiligen und im Vorhofe der Stiftshütte, später des Tempels, vorzunehmen. Damit sie

sämmtlich in gehöriger Ordnung und Regelmäßigkeit sich an diesem Geschäfte betheiligen könnten, wurden sie schon von David in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת, ἐφημερίαι, πατριαί 1 Par. 24, 3 ff. 2 Par. 8, 14; 23, 8; 35, 4 ff.; Jos. Antt. 7, 14, 7) abgetheilt, von denen jede ein eigenes Oberhaupt (שַׂר, 2 Par. 36, 14. 1 Esdr. 10, 5, oder רֹאשׁ, 2 Esdr. 12, 7) hatte und den Dienst des Heiligthums von einem Sabbat bis zum andern besorgte (4 Kön. 11, 9. 2 Par. 23, 8; vgl. Luc. 1, 8). Diese 24 Klassen bestanden nach Josephus (Vita 1) und dem Talmud auch in der nachexilischen Zeit noch, und da nur 4 Priesterfamilien aus dem Exil zurückgekehrt waren, so sollen diese sogleich in 24 Klassen abgetheilt worden sein. Die Reihenfolge der Klassen wurde durch's Loos bestimmt (1 Par. 24, 7 ff.), und die einzelnen Verrichtungen von den Dienstthuenden täglich ebenfalls durch's Loos unter sich vertheilt (vgl. Luc. 1, 9). Diese Verrichtungen bestanden hauptsächlich darin, daß sie im Heiligen täglich Morgens und Abends auf dem Rauchopferaltar das Rauchwerk darbringen (Ex. 30, 7), die Lampen des goldenen Leuchters reinigen und mit frischem Oel versehen und wöchentlich die Brode und den Wein auf dem Schaubrodtische wechseln mußten (Lev. 24, 1—9). Sodann hatten sie im Vorhof das Feuer auf dem Brandopferaltar zu unterhalten (Lev. 6, 9 ff.), täglich die Asche von demselben wegzuräumen, das tägliche Morgen- und Abendopfer darzubringen (Ex. 29, 38 ff.), überhaupt bei den blutigen Opfern die Thiere zu schlachten, das Blut aufzufangen und je nach den verschiedenen Opferarten verschieden zu verwenden sowie die Opferstücke auf dem Altare zu verbrennen (s. d. Art. Opfer IX, 890). Wenn Festtage in eine Woche fielen, so kamen während denselben, den Talmudisten zufolge (Succa 5, 6. 7), alle Ephemerien zum Heiligthum, aber die Wochenephemerie versah immer den regelmäßigen Dienst und die übrigen nur dasjenige, was auf das Fest Bezug hatte. Außerdem mußten die Priester den etwaigen Bruch des Nasiräates sühnen und dasselbe von Neuem beginnen lassen, sowie das gehörig abgelaufene feierlich schließen (s. d. Art. Gelübbe V, 248), ferner den des Ehebruchs verdächtigen Frauen das Fluchwasser zu trinken geben (Num. 5, 12 ff.), zu gewissen Zwecken, namentlich zur Verkündung der Festtage, die heiligen Posaunen blasen (Num. 10, 1 ff. 2 Par. 7, 6; 29, 26. 2 Esdr. 12, 40), Unreine, besonders Aussätzige, untersuchen und erforderlichen Falles für rein und gesund erklären (Lev. 13 u. 14. Deut. 24, 8; vgl. Matth. 8, 4), die dem Heiligthum gelobten Dinge abschätzen (Lev. 27) und (nach Middoth 1, 1) im Innern des Tempels Wache halten. Der Aufseher über diese Wache hieß אִישׁ הַר הַבַּיִת und ist wahrscheinlich einerlei mit dem προστάτης τοῦ ἱεροῦ (2 Mach. 3, 4) und στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (Apg. 4, 1; 5, 24). Als Lehrer des Volkes hatten sie in Verbindung mit den Leviten das Gesetz bekannt zu machen, zu erklären und das Volk zu einem gesetzmäßigen Leben anzuhalten (Lev. 10, 11. Deut. 33, 10. Mal. 2, 7), und zwar unentgeltlich (Mich. 3, 11). Ihrer Aufsicht war daher auch das Gesetzbuch anvertraut (Deut. 31, 9. 24—26), und der König mußte sich von ihnen eine Abschrift desselben besorgen lassen (Deut. 17, 18). Außerdem kam den Priestern noch eine gewisse richterliche Thätigkeit zu, nämlich die letzte Entscheidung in schwierigen Rechtshändeln (Deut. 17, 8; 19, 17; 21, 5), und noch König Josaphat organisirte zu Jerusalem aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern ein oberstes Gericht (2 Par. 19, 8). Endlich wurden nach Deut. 20, 2 ff. auch bei Kriegszügen Priester mitgenommen; von einem eigens gewählten und gesalbten Feldpriester (מְשׁוּחַ מִלְחָמָה) jedoch, wie ein solcher nach rabbinischen Angaben existirt haben soll, wissen die alttestamentlichen Schriftsteller nichts. — Um beim Heiligthum priesterliche Verrichtungen vornehmen zu können, war levitische Reinheit und Nüchternheit erforderlich. Wer im Zustande levitischer Unreinheit sich an der Verwaltung des heiligen Dienstes betheiligte, sollte ausgerottet werden (Lev. 22, 3); ebenso wer das Heiligthum betrat, nachdem er Wein oder sonst berauschendes Getränk getrunken hatte (Lev. 10, 9). Außerdem schlossen gewisse körperliche Gebrechen vom heiligen Dienste aus (Lev. 21, 17 ff.), deren Zahl von den Talmudisten bis auf 142 berechnet wird. Auch bei der Wahl ihrer Frauen unterlagen die Priester gewissen Beschränkungen (Lev. 21, 7 ff.). Bei Trauerfällen war ihnen jede auffallende Aeußerung des Schmerzes durch Zerreißen der Kleider u. s. w. untersagt; überhaupt durften sie sich durch keine Leiche, die nächsten Anverwandten ausgenommen, verunreinigen (Lev. 21, 1 ff.). Zu den Amtskleidern, in welchen die Priester im Heiligthum fungiren mußten, gehörten a. eine besondere Art Bein- oder vielmehr Hüftkleider (מִכְנְסֵי־בַד, feminalia linea; Ex. 28, 42), als deren Zweck ausdrücklich nur die Bedeckung der Schamtheile angegeben wird. b. Der Leibrock (כְּתֹנֶת, tunica; Ex. 28, 4), der näher als „Werk des Webers" (Ex. 39, 25), d. h. jedenfalls als aus Einem Stück gewebt, bezeichnet wird. Die Webart war zudem eine besondere, für welche der Ausdruck תַּשְׁבֵּץ (Ex. 28, 4; vgl. 39) gebraucht wird; nach Bähr (Symbolik des mos. Cultus II, Heidelberg 1839, 63) wird damit ein gewürfeltes Gewebe bezeichnet. Der Leibrock reichte nach der jüdischen Tradition vom Hals bis an die Knöchel, war aber eng und mit ebenfalls engen, bis an die Hände reichenden Aermeln versehen und wurde am Halse durch Bänder zugezogen. c. Der Gürtel (אַבְנֵט, balteus; Ex. 28, 39), von dem der biblische Text nur sagt, daß er eine Buntstickerarbeit sei, und zwar von derselben Art und mit denselben Farben wie der Eingangsvorhang des Vorhofes und des Heiligen der Stiftshütte (Ex. 39, 28; vgl. 36, 37; 38, 18). Seine Breite be-

trug der rabbinischen Ueberlieferung zufolge drei Fingerbreiten und seine Länge 32 Ellen. Als außerordentlich lang schildert ihn auch Josephus (s. u.), ohne jedoch seine Länge ausdrücklich anzugeben; seine Breite aber bestimmt er auf vier Fingerbreiten. d. Die Kopfbedeckung (מִגְבָּעָה, mitra; Ex. 39, 26 [28]) aus Byssus, unter der man sich nicht einen eigentlichen Kopfbund, sondern (nach Bähr II, 64 ff.) eine Art Mütze zu denken hat. Josephus, der Antt. 3, 7, 1 sqq. zu allen priesterlichen Kleidungsstücken genauere Angaben macht, vermischt offenbar die Kopfbedeckung des Hohenpriesters mit der der Priester, denen er auch eine doppelte Kopfbedeckung zuschreibt. — Eine Fußbekleidung der Priester wird nirgends erwähnt, und es ist mit Rücksicht auf Stellen wie Ex. 3, 5. Jos. 5, 16 wahrscheinlich, daß der Gebrauch irgend einer Fußbekleidung im Heiligthum nicht gestattet war, wie die Tradition auch ausdrücklich versichert. Die genannten Kleider wurden von den Priestern nur getragen, wenn sie ihren Dienst verrichteten; sonst sollen sie an einem besondern Orte im Tempel und unter Aufsicht eines Vorstehers verwahrt worden sein. — Das Einkommen der Priester bestand der Hauptsache nach in dem Zehnten (s. d. Art.), welchen die Leviten von dem Zehnten, den diese vom Volke erhielten, an sie zu entrichten hatten. Dazu kamen aber noch andere Einkünfte, und zwar vor Allem die Erstlinge und Erstgeburten (s. d. Artt.), die zusammen einen bedeutenden Einkommenstheil bildeten; dann der größte Theil von den vielen Speisopfern, von denen nur Weniges verbrannt wurde und das Uebrige den Priestern gehörte; ferner der größte Theil der Sünd= und Schuldopfer, von denen mit wenigen Ausnahmen nur die gewöhnlichen Opferstücke verbrannt wurden und alles Uebrige den Priestern zufiel; endlich die Häute von den Thieren, welche theils infolge gesetzlicher Bestimmungen theils freiwillig geopfert wurden; in Betreff der Brandopfer wird dieß ausdrücklich bemerkt (Lev. 7, 8), und bei den übrigen versteht es sich von selbst, weil alles, was nicht verbrannt oder von den Opfernden am heiligen Orte verzehrt wurde, den Priestern gehörte. Dazu kamen noch die Strafgelder für levitische Verschuldungen (Num. 5, 6—8) und alles Gebannte oder sonst Gott Gelobte in Natur oder in Geldwerth (Lev. 27. Num. 18, 14). Von Abgaben waren die Priester völlig frei; ebenso brauchten sie keine Kriegsdienste zu leisten, eine Vergünstigung, welche ihnen noch in der nachexilischen Zeit selbst von ausländischen Herrschern zu Theil wurde (1 Esdr. 7, 24; Jos. Antt. 12, 3, 3). Man hat diese Einkünfte für die Priester zu groß finden wollen im Verhältniß zu der Dienstleistung, die ihnen oblag. Dagegen ist aber mit Recht bemerkt worden, daß ihre Einkünfte, namentlich die Zehnten, nicht immer genau einliefen, daß die Masse der zehntbaren Aecker im Ganzen dieselbe blieb, während die Zahl der Leviten und Priester zunahm. Ohnehin hatten sie nicht bloß für sich selbst, sondern auch für ihre Familie zu sorgen, und sie erscheinen thatsächlich in der israelitischen Geschichte nie als wohlhabend und reich, sondern werden im Gegentheil als bedürftig der Wohlthätigkeit empfohlen (vgl. Bähr, Symbolik II, 48 f.). Zum Aufenthalte wurden ihnen von den 48 für den ganzen Stamm Levi bestimmten Städten 13 in den Stammgebieten Juda, Benjamin und Simeon gelegene Städte zugewiesen (s. d. Art. Leviten VII, 1868), und zwar deßhalb gerade in diesen Stammgebieten, damit sie nicht allzu weit vom Heiligthume entfernt seien. — Dem Gesagten zufolge nahm der israelitische Priesterstand in der alten Theokratie eine wichtige Stellung ein. Die Priester waren die Vermittler der religiösen Verbindung und Einigung zwischen dem Herrn und seinem Volke, und da sie außerdem durch höhere Bildung, Gesetzeskunde und anderartige, namentlich auch ärztliche Kenntnisse sich auszeichneten, so ist es leicht begreiflich, daß sie beim Volke gewöhnlich in hohem Ansehen standen und große Auctorität hatten, wenngleich auch die Fälle nicht selten waren, wo sie ihre Pflicht versäumten und selbst mit den antitheokratischen und abtrünnigen Volks= und Regierungsparteien gemeinsame Sache machten. In den Reden der Propheten trifft sie dießfalls oft harter Tadel (z. B. Jer. 5, 31; 6, 13; 23, 11. Klagel. 4, 13. Ez. 22, 26. Os. 6, 9. Mich. 3, 11. Soph. 3, 4); und wenn z. B. der Hohepriester Uria auf das Ansinnen des Königs Achaz, im jerusalemischen Tempel einen Götzenaltar, gleich jenem zu Damascus, zu errichten, ohne Weiteres eingeht (4 Kön. 16, 10 f.), so ist das gewiß nicht geeignet, von der Würde und Moralität des damaligen Priesterstandes eine hohe Vorstellung zu erwecken. In solchen Fällen suchten übrigens die Propheten dem schlimmen Einfluß einigermaßen zu begegnen, den die Verkehrtheit und das böse Beispiel der Priester nothwendig üben mußte. — Ueber die Priester der neueren Juden s. d. Art. Cohen. (Vgl. Ugolinus, Thesaurus XII et XIII; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 175 ff. [mit Literatur], sowie überhaupt die Werke über biblische Archäologie.)

2. Ueber das neutest. Priesterthum s. d. Artt. Clerus, Ordo, n. II, und Presbyterat. [Welte.]

Priester, Congregationen. 1. Priester des Calvarienberges, s. Calvarienberg, n. 1. — 2. Priester der christl. Lehre, s. Doctrinarier, n. 3. — 3. Priester der Mission, s. Lazarus, Orden, n. 3.

Priesterseminar, s. Seminar.

Priesterthum Christi, s. Aemter Christi.

Priesterweihe, s. Ordo, n. II, u. Presbyterat.

Priestley, Joseph, ein bekannter Physiker und Chemiker, kommt hier nur als socinianischer Theologe in Betracht. Er war 1733 zu Fieldhead bei Leeds aus einer puritanischen Familie geboren. Schon frühe für die socinianischen Lehren gewonnen, verwaltete er während des größten Theiles seines Lebens das Predigtamt bei mehreren Dis=

sentergemeinden, zuletzt zu Birmingham. Von dort wurde er 1791 wegen seines offen zur Schau getragenen Enthusiasmus für die französische Revolution durch einen Volksauflauf vertrieben und siedelte mit seiner Familie nach Amerika über, wo er 1804 als Lehrer einer kleinen Gemeinde in der Stadt Northumberland (Pennsylvanien) starb. Priestley gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern der Neuzeit. Die Zahl seiner Werke beläuft sich auf etwa 150. Von seinen theologischen sind die bedeutendsten: History of the corruptions of Christianity, London 1782, 2 vols.; History of early opinions concerning Jesus-Christ, Lond. 1786, 2 vols.; A comparison of the institutes of Moses with those of the Hindoos and other ancient nations, Northumberland 1799; General History of the christian Church, Northumberland 1802—1803, 4 vols.; Socrates and Jesus compared, Northumberland 1803. Seine socinianischen Ansichten hielten ihn indessen nicht ab, auch zu Gunsten des Christenthums gegen den Unglauben in seiner Weise in die Schranken zu treten. Er that dieß in mehreren Sendschreiben an ungläubige Philosophen sowie an die Juden, um diese zur Anerkenntniß Christi als des Messias zu bewegen, in Streitschriften gegen Gibbon, gegen Schüler von Swedenborg u. A. Im J. 1806 erschienen in englischer Sprache die Memoiren von Priestley, fortgesetzt bis an seinen Tod von seinem Sohne (London, 2 vols.). (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XLI, 27 ss.) [Hitzfelder.]

Prim (prima sc. hora) ist die erste der sogen. kleinen Horen bei den canonischen Tagzeiten. Nach dem Zeugnisse Cassians (De institutis coenob. 3, 4 sqq., bei Migne, PP. lat. XLIX, 126 sqq.) wurde sie am Ausgange des 4. Jahrhunderts zunächst in einem Kloster Bethlehems in das Officium eingeführt, um die klösterlichen Uebungen zwischen den Laudes, welche den nächtlichen Chordienst, das officium nocturnum, abschlossen, und der in die Mitte des Vormittags fallenden Terz durch Gebet zu regeln. Cassian nennt sie eine novella solemnitas und, ihrer Bedeutung als Morgengebet entsprechend, eine altera matutina. Der Name Prim war durch die an die Tageszeit sich anlehnende Bezeichnung der übrigen kleinen Horen nahegelegt, findet sich aber zuerst in der Regel des hl. Benedict. Wie das Completorium (s. d. Art.) als liturgisches Abendgebet am Schlusse des Tageswerkes, so berücksichtigt auch die Prim als liturgisches Morgengebet einzig die Tageszeit, zu der sie gebetet werden soll, und die mit ihr beginnende Tagesarbeit; von dem Feste des Tages und der Festzeit wird sie nur in ganz untergeordneten, wechselnden Gebetsgliedern berührt; wie in der Complet, so hat auch in der Prim die Oration des Tages oder Festes keine Stelle. Im römischen wie im monastischen Brevier setzt sich die Prim aus zwei gesonderten Officien zusammen (das ambrosianische Officium kennt diese Zweitheilung nicht). In ihrem ersten Theile ist sie den übrigen kleinen Horen gleich gestaltet; sie wird mit Pater, Ave und Credo eingeleitet, beginnt mit einem Hymnus, woran sich das Psalmengebet anreiht; eine kleine Schriftlesung (capitulum) mit kurzem Responsorium und die Oration um gottgefälliges Wirken während des Tages, welcher bei geringerem Festrange die Preces (s. d. Art.) vorangehen, schließen diesen ersten Theil der Prim ab. Das Psalmengebet umfaßt an den Festen und während der österlichen Zeit drei, im Sonntagsofficium vier Psalmen nebst dem athanasianischen Symbolum. Die Ferialprim hatte vordem, wie noch jetzt im monastischen Brevier, drei Psalmen; bei der Recension des römischen Breviers unter Pius V. wurde der Ferialprim bis zum Freitage je einer der fünf Psalmen zugewiesen, welche bis dahin zur Prim des Sonntags gehörten. Im römischen Brevier treten von dem 118. Psalm, der täglich in den kleinen Horen recitirt wird, die vier ersten Octonare regelmäßig in der Prim ein; dieselben nebst dem Quicumque bilden die Psalmodie der Sonntagsprim im monastischen Brevier, das mit der Prim des Montags das Psalterium beginnt und den Wochentagen die Psalmen 1, 2 und 6—19 zuweist (das römische Brevier eröffnet das Psalterium mit der Matutin des Sonntags). Der Abschluß der Prim mit der Oration Domine Deus ist auch dadurch angezeigt, daß beim Beten des kleinen marianischen Officiums dessen Prim sofort an das Benedicamus nach dieser Oration angereiht wird. Der darnach folgende Theil, welcher im Chordienst mit der Lesung des Martyrologiums anhebt und dessen Gebetsglieder sich insgesammt auf die Heiligung des Tagewerks beziehen, wird officium capituli genannt. Er wurde nach der alten canonicalen Observanz, wie es nach der monastischen noch jetzt geschieht, nicht mehr im Chor, sondern dort recitirt, wo die Canoniker und Mönche sich zum Capitel versammelten, die Arbeiten für den Tag sich zuweisen ließen und wo zum Schluß ein Abschnitt der Ordensregel oder eines ascetischen Tractats vorgelesen wurde. Das Brevier zeichnet an dieser Stelle eine kurze Schriftlesung ad absolutionem capituli (d. i. zum Ausgang des Capitels) und zum letzten Abschluß die Selbstsegnung (Dominus nos benedicat) und die kurze Fürsprache für die Verstorbenen vor. (Vgl. Bäumer, Gesch. d. Breviers, Freib. 1895, 635.) [K. Schrod.]

Primae preces, s. Anwartschaft.

Primas hieß der Metropolit eines Hauptsitzes, dem wieder andere Metropoliten unterstanden. Die Primaten bildeten die auf die Patriarchen folgende zweite Stufe der Hierarchie (s. d. Art.), welche sich in Betreff der Jurisdiction auf historischem Wege durch Mittheilung päpstlicher Primatialrechte aus dem Episcopate herausgebildet hat. In diesem Sinne des Wortes kommen die Primaten jedoch vorzugsweise im Occident vor;

denn obschon die griechische Bezeichnung Ἔξαρχος (s. d. Art. Exarch) gewöhnlich mit Primas wiedergegeben wird, so läßt sich doch eine große Verschiedenheit nicht verkennen. Die Exarchen des Orients waren ursprünglich keinem Patriarchen untergeordnet, sondern standen ihnen in Betreff der Gerechtsame in ihren Sprengeln zur Seite, und nur dem Range nach waren sie ihnen nicht gleich; ein solches Verhältniß war aber im Occident, wo das Patriarchat mit dem päpstlichen Primate selbst in der Person des Bischofs von Rom verbunden war, nicht denkbar. Primaten waren demnach diejenigen Metropoliten, welche als die ersten Bischöfe eines bestimmten Landes über andere einen Jurisdictionsvorrang einnahmen, welcher in der Consecration der übrigen Metropoliten und Bischöfe, in der Berufung von Nationalconcilien, in der Annahme von Appellationen und in verschiedenen Ehrenvorzügen (z. B. Krönung der Könige) wirksam wurde. Ursprünglich knüpfte sich diese Würde vorzugsweise an die Verleihung eines apostolischen Vicariates, wie dieß z. B. bei dem Bischof von Arles der Fall war. Ueberhaupt ist als Quelle derselben die ausdrückliche päpstliche Verleihung nachweisbar; eine Ausnahme macht hiervon Carthago, dessen Bischof, ohne den Titel Primas zu führen, doch die vollständigen Rechte eines solchen über Afrika ausgeübt hat. Die Verbindung, in welche die Primatialwürde fast überall mit den Nationalinteressen kam, hat einen ungünstigen Einfluß auf sie geübt und namentlich zu öfterer Ueberhebung einzelner Primaten gegen das Oberhaupt der Kirche geführt. — Im Laufe der Zeit hat die große Bedeutung der Primatialwürde aufgehört, und es hat sich dieselbe für die meisten Fälle in einen bloßen Ehrenvorzug verwandelt. Die wichtigsten Beispiele von Primatialsitzen, abgesehen von solchen, die rein vorübergehend in dieser Bedeutung vorkommen, sind nach den einzelnen Ländern folgende: für Andalusien und Portugal: Sevilla, für das übrige Spanien: Tarragona, beide nachmals in Toledo vereinigt; für das westgotische Gallien: Arles; für Frankreich: Reims, nachmals Lyon; für die Normandie: Rouen; für England: Canterbury (und daneben York); für Schottland: St. Andrew; für Irland: Armagh; für Deutschland: als Titularprimatialsitz Salzburg; für Ungarn: Gran; für Polen: Gnesen; für den skandinavischen Norden: Lund; für Corsica und Sardinien wurde dem Erzbischof von Pisa die Primatialwürde verliehen. Während auf dem Concil von Trient die Primaten ihre Sitze mitten unter den Erzbischöfen hatten, wurde ihnen auf dem Vaticanum der Vorrang vor den Erzbischöfen, jedoch ohne Präjudiz für die Zukunft, zugestanden (Collect. Lac. VII, 19). In dem Verzeichniß der auf dem vaticanischen Concil stimmberechtigten Prälaten finden sich die zehn Primaten von Mecheln, Tarragona (Spanien), Gnesen-Posen, Armagh, Braga (Portugal), Antivari und Skutari (Albanien), Salerno, Bahia (Brasilien), Gran und Salzburg aufgeführt. Unter den gegenwärtigen Primaten besitzt jedoch nur der Erzbischof von Gran als Primas von Ungarn eine wirkliche Primatial-Jurisdiction. Ueber den 1830 von Pius VIII. für unirte Armenier gegründeten Primatialsitz zu Constantinopel s. d. Art. Armenien I, 1340 ff. (Vgl. P. de Marca, Diss. de primatu Lugd. et ceter. primatibus [Opp. IV, Bamberg. 1789, 9 sqq.]; Phillips, Kirchenrecht II, 63 ff.; v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 536 ff.) [Phillips.]

Primasius, Bischof von Adrumet (Justinianopolis) in der afrikanischen Provinz Byzacena und exegetischer Schriftsteller, erscheint zuerst auf einem im J. 541 abgehaltenen Provinzialconcil, befand sich dann von 550—554 in kirchlichen Angelegenheiten zu Constantinopel und nahm dort an der im J. 551 unter dem Vorsitz des Papstes Vigilius (s. d. Art.) abgehaltenen Synode theil, auf welcher am 14. August die Hauptanstifter des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) verurtheilt wurden. In engster Gemeinschaft mit dem Papst verharrend, blieb er den Berathungen des von Kaiser Justinian eröffneten, von 151 Bischöfen besuchten Concils (553), das nachher als öcumenisches anerkannt wurde, mit der Motivirung fern: Papa non praesente non venio. Er vertheidigte Theodor, Ibas und Theodoret sammt ihren Schriften nach Kräften und stand, was Vigilius in Sachen der drei Kapitel auch that und litt, unerschütterlich treu auf seiner Seite. Am 14. Mai 553 unterschrieb er mit 15 anderen Bischöfen und 3 römischen Clerikern das an den Kaiser eingereichte Constitutum, worin Vigilius 60 irrthümliche Sätze des Theodor von Mopsuestia und die Lehre von zwei Personen in Christo verwarf, dagegen die zwei anderen Kapitel und die genannten Personen geschont wissen wollte. Als aber später der Papst omni confusione a mentibus nostris remota den Beschlüssen der fünften Synode, die von 164 Theilnehmern unterschrieben waren, beitrat und die drei Kapitel verwarf (8. Dec. 553), folgte Primasius, der zur Strafe in ein Kloster verwiesen worden war, seinem Beispiele und erhielt nach dem Tode des Primas Boetius von Byzacena die Primatialwürde, die in jener Provinz an keinen bestimmten Sitz gebunden war. Die Nachricht des Victor von Tununum (Chron. bei Migne, PP. lat. LXVIII, 959), daß Primasius aus Ehrgeiz seine Ueberzeugung geopfert, gegen die Anhänger der Partei, der er bisher selbst angehörte, große Grausamkeiten begangen habe und endlich eines elenden Todes gestorben sei, ist jedenfalls im Lichte der Parteifärbung zu beurtheilen, da Victor als eifriger Vertheidiger der drei Kapitel schrieb. Primasius mag im J. 560 gestorben sein. Von seinem hohen literarischen Interesse und seinem Eifer, Clerus und Volk in den heiligen Schriften gründlich unterrichtet zu sehen, gibt das Wid=

mungsschreiben an ihn Zeugniß, welches Junilius Africanus (s. d. Art.) dem Leitfaden der biblischen Einleitung vorausschickte. Selbst bei den aufregenden Religionsstreitigkeiten in Constantinopel fand er noch Muße und Neigung, sich nach den biblisch-exegetischen Leistungen der Griechen zu erkundigen, und veranlaßte dadurch die Herausgabe dieser aus der Schule zu Nisibis stammenden und im Mittelalter so viel gebrauchten Schrift. Früher schon (um 540) hatte Primasius selbst einen Commentar über die Apocalypse des hl. Johannes verfaßt (Migne l. c. 793—936), der von Beda und anderen Schriftstellern des Mittelalters stark benutzt wurde. Die Aechtheit steht unzweifelhaft fest, da Cassiodor den Commentar in seinen 544 verfaßten Institutionen (De inst. div. litt. 9) als Werk eines Zeitgenossen citirt. Die Schrift ist einem gewissen Castorius gewidmet, der als vir illustris eine der höchsten Rangstufen im Reiche einnahm. In dem Prolog erklärt Primasius selbst, daß er Werken des hl. Augustinus Zeugnisse entnommen und das Brauchbare aus dem Commentare des Donatisten Ticonius, den der hl. Augustin einen scharfsinnigen und redegewandten Mann nennt, sicut pretiosa in stercore gemma verwerthet, das Ungereimte verworfen oder im katholischen Sinne umgestaltet habe; daher ist es schwer, die Entlehnungen aus Ticonius durchweg zu erkennen und dessen Commentar wiederherzustellen. Neben der Auslegung und dem Bibeltext des Primasius geht eine altafrikanische Uebersetzung her, auf deren Werth schon Bengel (Apparatus crit. ad novum Test., 2. ed., Tub. 1793, 494) aufmerksam gemacht hat. Primasius stellt besonders den mystischen Sinn heraus, nach dem Wort des hl. Hieronymus: Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba. Zudem sei die Apocalypse reicher an Tropen, Figuren und Visionen als die Prophetien Ezechiels und Daniels (Prol.). Die beste Ausgabe des Commentars ist zu Basel 1544 erschienen. — Das von Cassiodor ebenfalls erwähnte Buch Quid faciat haereticum, welches die um 428 begonnene Schrift des hl. Augustin De haeresibus fortsetzte, ist leider verloren. Die Primasius zugeschriebenen Commentare über die 14 paulinischen Briefe (Migne l. c. 415—794), welche größtentheils aus den Schriften der hll. Hieronymus, Ambrosius, Augustinus u. A. geschöpft sind, scheinen ihm nicht anzugehören. Cassiodorius Senator, Isidor von Sevilla, Trithemius und das ganze Mittelalter wissen nichts von solchen Leistungen des Primasius; auch die Methode der Erklärung, die Anlage und der Charakter sind ganz verschieden von dem Commentar zur Apocalypse. In diesem herrscht mehr Selbständigkeit der Interpretation, die frei von aller Polemik ist, während die Commentare zu den paulinischen Briefen Satz für Satz erklären und die Bestreitung der zahlreichen vorausgehenden Häresien, besonders der Pelagianer und Manichäer, im Auge haben. Der Commentar zum Hebräerbriefe (Migne l. c. 685—794) ist aus einer bessern Quelle auch als Werk des Bischofs Haymo (s. d. Art.) von Halberstadt bei Migne (PP. lat. CXVII, 819 ad 938) abgedruckt. In der Bibliotheca max. vet. patrum VIII, Lugd. 1677, 1079 sqq. erscheint derselbe als Werk des Bischofs Remigius von Reims. Die Frage nach dem wirklichen Auctor bedarf noch eingehender Untersuchung; derselbe lebte aber wohl nach Cassiodor und Isidor von Sevilla. (Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freib. 1880, 248—254, und besonders J. Haußleiter, Leben und Werke des Bischofs Primasius von Hadrumetum, Erlangen 1887 [Gymnasialprogramm].) [Kihn.]

Primatialrechte des Papstes kann man die Summe aller derjenigen Rechte nennen, welche dem Papste als dem Oberhaupte der Kirche zustehen. Sie haben ihre Grundlage in dem Primate, welcher dem Papste von Christus verliehen ist (vgl. d. Art. Papst), und lassen sich gemäß der Unterscheidung von primatus honoris und primatus jurisdictionis eintheilen in päpstliche Ehrenrechte und Jurisdictionsrechte. Erstere sind nicht so nothwendig mit dem Primate verbunden, daß sie von Anfang an und ausschließlich dem Inhaber des Primates hätten zukommen müssen, sondern es ist bei ihnen eine geschichtliche und kirchenrechtliche Aenderung denkbar und thatsächlich in Einzelheiten vorgekommen (s. u. A). Die Jurisdictionsrechte dagegen, welche man Primatialrechte im engern und eigentlichen Sinne nennen kann, sind durchaus nothwendige; eine Unterscheidung derselben in wesentliche und unwesentliche, wie die Gallicaner, Febronianer und Josephiner wollten, verkennt vollständig die Natur des Primates und beruht, soweit sie aus der Geschichte des Papstthums bewiesen werden soll, auf einer Verwechslung des Rechtes an sich mit der Ausübung desselben, welche zeitweilig und nach den verschiedenen Verhältnissen suspendirt sein kann. So haben allerdings die Päpste nicht von Anfang an die Ausübung aller Primatialrechte urgirt, damit aber ihrem Rechte selbst nichts vergeben. — Im Einzelnen gestalten sich die Primatialrechte des Papstes folgendermaßen.

A. Als päpstliche Ehrenrechte erscheinen 1. gewisse ehrende Benennungen und Titel, welche jetzt ausschließlich dem Papste zustehen. Dazu gehören besonders die Namen Papst (papa), Summus pontifex und Pontifex maximus. Alle diese Ausdrücke wurden in den ersten Jahrhunderten auch von Bischöfen gebraucht; doch kam dieß im Abendlande allmälig vollständig außer Gebrauch (vgl. darüber und über die anderen Titulaturen d. Art. Papst IX, 1383 f.). — Ebenso zeigt sich 2. die päpstliche Würde in gewissen Insignien. Dazu gehören der Gebrauch der Mitra und des Palliums (s. d. Artt.) bei allen gottesdienstlichen Functionen, speciell der Gebrauch der Tiara (s. d. Art.), des geraden Hirtenstabes (s. d.

Art. VI, 41) und das Vorantragen des Kreuzes (s. d. Art. VII, 1080). — Zu den päpstlichen Ehrenrechten gehören dann 3. noch gewisse Ehrenbezeigungen und Ehrenvorzüge, von denen erstere namentlich im Fußkusse (s. d. Art.) seitens der Gläubigen und in dem früher üblichen officium strepae (Halten des Steigbügels) seitens des Kaisers und anderer Fürsten ihren Ausdruck finden. Der Stellung des Papstes als des Hauptes der ganzen Christenheit entsprechen die Ehrenbezeigungen seitens der weltlichen Mächte, wenigstens der katholischen, dadurch, daß sie Gesandtschaften beim Papste unterhalten, und daß den päpstlichen Gesandten an fremden Höfen der Vortritt vor den anderen zusteht (vgl. auch d. Art. Obedienz IX, 585). Dem Papste stand weiterhin im römischen Kaiserthume deutscher Nation das Recht der Kaiserkrönung zu (vgl. d. Art. Kaiserthum VII, 43), und von ihm ging vielfach die Verleihung von Königs- und Fürstentiteln aus. Endlich erscheint der Papst als der geborene Schiedsrichter bei Streitigkeiten zwischen christlichen Mächten, ein Ehrenamt, welches bis in die neueste Zeit auch von nichtkatholischen Regierungen wiederholt anerkannt wurde.

B. Die Jurisdictionsrechte des Papstes lassen sich am besten betrachten mit Rücksicht auf das dreifache Amt des Papstes als des höchsten Lehrers, Gesetzgebers und Verwalters der ganzen Kirche Christi. I. Der Papst besitzt als Nachfolger des hl. Petrus das oberste Lehramt in der Kirche. Der erste und vorzüglichste Zweck des Primates in der Kirche ist, die Einheit der Gläubigen unter sich und mit ihren Hirten sicherzustellen. Diese Einheit ist aber nur denkbar in der Einheit des Glaubens und des Lebenswandels. Also muß der Primat gerade den Zweck haben, die Einheit des Glaubens effectiv zu schützen und zu wahren. Der Primas wird dieß aber nur thun können, wenn er durch auctoritative Lehrentscheidungen alle Unterthanen zur Annahme der von ihm vorgetragenen Lehre verpflichten kann, wenn er also die Gewalt hat, Glaubensgesetze zu erlassen, denen sich alle Glieder der Kirche Christi in demüthigem Gehorsam zu unterwerfen haben. Daß dieß die Idee des Primates ist, folgt unwiderleglich aus den Einsetzungsworten des Herrn selbst und ist zudem der Glaube aller christlichen Jahrhunderte. Weil ferner der Papst kraft der Machtfülle, die ihm innewohnt, die Gesammtkirche und jeden einzelnen Gläubigen endgültig verpflichten kann, eine Lehre als im Glaubensschatz enthalten in gläubigem Gehorsam anzunehmen, und weil andererseits die Gläubigen unter Strafe des Ausschlusses aus der Kirche, ja unter Strafe des Verlustes der ewigen Seligkeit gehalten sind, die betreffende Lehre als eine von Gott geoffenbarte zu glauben, so folgt aus dem obersten Lehrprimat mit Nothwendigkeit auch das Charisma der Unfehlbarkeit für den Träger desselben, so oft er als oberster Hirt und Lehrer der Kirche und in Kraft seiner höchsten apostolischen Lehrauctorität in Glaubens- und Sittenlehren seine Entscheidung gibt. Die Unfehlbarkeit ist an sich kein juridischer Begriff; sie ist aber ein Correlat der höchsten Lehrauctorität. Dieses Wechselverhältniß zwischen Lehrprimat und Unfehlbarkeit hat die Kirche auch zu allen Zeiten theoretisch und praktisch anerkannt. Immer haben die Päpste ihre Glaubensentscheidungen gegeben und die Kirche zu deren Annahme verpflichtet; immer hat andererseits die Kirche diese Entscheidungen, häufig unter ausdrücklicher Anerkennung ihrer unfehlbaren Wahrheit, gläubig angenommen. Das Genauere hierüber gehört in den Art. Unfehlbarkeit. — Im Einzelnen bethätigt sich die päpstliche Lehrgewalt 1. durch feierliche Definitionen von Glaubenssätzen und feierliche Entscheidungen von Streitigkeiten, welche auf den Glauben Bezug haben, durch Verwerfung von Irrlehren, durch Verurtheilung und Censurirung von Büchern und durch Verbot des Lehrens und Vertheidigens bestimmter Sätze, welche die Reinheit des Glaubens oder der Sitten gefährden. 2. In der Hand des Papstes ist ferner die oberste Leitung des gesammten Missionswesens als des Mittels zur Ausbreitung der christlichen Glaubenslehre. 3. Dem Papste steht endlich die Heranbildung der künftigen Lehrer des christlichen Volkes zu. Er allein kann Studia generalia oder Universitäten canonisch errichten und sie mit kirchlichen Privilegien ausstatten.

II. Im Begriff des Primates liegt es, daß dem Papste das oberste Gesetzgebungsrecht sowie die höchste richterliche Gewalt in der Kirche eigen ist. Die höchste Gesetzgebungsgewalt fließt naturnothwendig aus der Vollgewalt des Papstes, die Kirche Gottes zu weiden, zu leiten und zu regieren, und ist ihm außerdem ausdrücklich in den Worten Christi an Petrus verheißen: „Was immer du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und was immer du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein“ (Matth. 16, 19). Diese Gewalt schließt ein Dreifaches in sich: 1. Der Papst kann sowohl allein als auch in Verbindung mit dem zu einem Concil vereinten Episcopat Gesetze und Vorschriften erlassen, welche Gültigkeit haben entweder für die Gesammtkirche oder für einzelne Kirchen, je nachdem er es für gut findet. Diese Gesetze, mögen sie nun den Glauben oder die kirchliche Disciplin betreffen, binden nicht nur die gewöhnlichen Gläubigen, sondern selbstverständlich auch die dem obersten Gesetzgeber untergeordneten Hirten, welche dieselben selbst anzunehmen, zu promulgiren, deren Beobachtung zu überwachen und zu urgiren verpflichtet sind. — Der Papst hat 2. die Vollmacht, das jus commune humanum, also seine eigenen Constitutionen wie die seiner Vorgänger, denen er ja an Macht nicht nachsteht, deßgleichen die Beschlüsse der allgemeinen Concilien authentisch zu erklären, zu abrogiren, abzuändern. In Bezug auf das göttliche Recht steht ihm selbstredend nur die Befugniß einer auctoritativen Interpretation zu. 3. Wer das Recht hat, Gesetze

zu erlassen und wieder abzuschaffen, dem steht sicher auch die Befugniß zu, für den Einzelfall die Verpflichtung des Gesetzes aufzuheben, d. h. zu dispensiren (s. d. Art. Dispensation), oder einzelnen Personen dauernd eine Vergünstigung, mag dieselbe gegen das Gesetz sein oder das Gesetz nicht berühren, zu gewähren, d. h. ein Privileg (s. d. Art.) zu ertheilen (vgl. Innocent. III in c. 4, X 3, 8 und c. 20, X 1, 6). — Der höchsten Legislativgewalt in einer souveränen Gesellschaft muß auch eine entsprechende richterliche Gewalt eigen sein. Der Papst übt nun sein oberstes Richteramt vorzüglich in zwei Fällen: in der Entscheidung der sogen. causae majores und in der Annahme von Appellationen (über die ersteren s. d. betr. Art., betreffs der Appellationen s. d. Art. Rechtsmittel). Eine Appellation vom Papste an ein Concil (s. d. Art. I, 1158) ist dagegen dogmatisch und juridisch ein Unding. — Die höchste Gerichtsbarkeit ist ferner nicht denkbar ohne eine entsprechende Strafgewalt, die sich in unserem Falle sowohl in Bezug auf Personen als auch in Bezug auf die Art der verhängten Strafen gerade so weit erstreckt wie die Strafgewalt der Kirche überhaupt. Die Strafen werden verhängt entweder durch einmaligen richterlichen Spruch oder durch gesetzliche Bestimmung, indem jeder, der das Gesetz übertritt, ipso facto der im Gesetz vorgesehenen Strafe verfällt. Der Papst kann natürlich auch den untergeordneten Behörden die Vollmacht ertheilen, nach bestimmten Rechtsnormen und gewöhnlich unter Einhaltung eines bestimmten Prozeßverfahrens Strafen zu verhängen. Andererseits reservirt er sich vielfach die Bestrafung für gewisse enorme Vergehen oder die Befreiung von einer incurrirten Strafe (vgl. d. Artt. Censuren, kirchliche, und Reservatfälle).

III. Im Primat liegt ferner die höchste Regierungsgewalt in der Kirche. Das Concil von Florenz erklärt ja, daß der römische Papst der Nachfolger des Apostels Petrus und wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer sei, und daß im hl. Petrus ihm die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, übertragen ist. Diese Gewalt hat aber zur Voraussetzung, daß dem Papste auch das höchste Aufsichtsrecht in der Kirche eigen sein muß. Er kann nämlich seiner Aufgabe, die Kirche zu leiten und zu regieren, nicht gerecht werden ohne eine genaue Kenntniß der geistigen und materiellen Verhältnisse, in welchen sich jede einzelne Kirche befindet. Diese Kenntniß erwirbt er sich, indem er die Hirten der Einzelkirchen zu genauer Berichterstattung über den Stand ihrer Diöcesen verpflichtet. Er hat das jus relationum. Die Bischöfe versprechen deßhalb schon im Consecrationseid, unter Strafe der Suspension von Amt und Würde, in gewissen Fristen genauen Bericht über den Stand ihrer Sprengel einzureichen, persönlich vor dem Papste zu erscheinen, im Falle der Verhinderung aber einen Vertreter zu entsenden (s. d. Artt. Berichte und Visitatio liminum). Demselben Zwecke dienten und dienen theilweise noch die Institute der apostolischen Vicarien (s. d. Art. Vicarius apostolicus), der Primaten (s. d. Art. Primas), der Legaten (s. d. Art.), der Apocrisiare (s. d. Art. Apocrisiarius); überhaupt hat die ganze Metropolitanverfassung, wie sie sich im Laufe der Zeit herausgebildet hat, wesentlich auch die Bestimmung, dem Papste die Oberaufsicht und Leitung der einzelnen Kirchen zu erleichtern.

Die oberste Regierungsgewalt selbst erstreckt sich auf das ganze kirchliche Leben: auf Cultus und Seelsorge, auf Sacramente und Sacramentalien, auf Lehre und Glauben, auf alle kirchlichen Aemter und Würden, auf alle kirchlichen Personen und Gegenstände. Hier können nur die wichtigsten solcher Rechte, welche sich der Papst reservirt hat, namhaft gemacht werden. 1. In Bezug auf den Cultus ist es ausschließliches Recht des Papstes, die liturgischen Bücher (Missale, Brevier, Pontificale, Rituale) zu bestimmen und vorzuschreiben; ferner hervorragende Diener Gottes zu canonisiren und ihnen öffentliche Verehrung zuzuerkennen (s. d. Art. Beatification); sodann die Zahl der Festtage zu vermehren oder zu vermindern (vgl. d. Artt. Feste IV, 1395 und Reduction der kirchlichen Feste), und endlich die Erlaubniß zur Errichtung eines Privatoratoriums behufs der Feier der heiligen Messe zu ertheilen (s. d. Art. Kapelle VII, 112 ff.). 2. In Bezug auf die heiligen Sacramente hat sich die Kirche nie die Befugniß zugeschrieben, etwas an der Form oder der Materie, die von Christus selbst bestimmt sind, zu ändern; auch hält sie gewissenhaft an den von den Aposteln vorgeschriebenen Cerimonien fest. In Bezug auf diejenigen Cerimonien dagegen, welche nachweisbar kirchlichen Ursprunges sind, darf der Papst, aber auch nur er, etwa nothwendig erscheinende Aenderungen vornehmen. So kann nur der Papst erlauben, daß ein einfacher Priester die heilige Firmung spende, das heilige Chrisma weihe, eine Kirche consecrire, oder daß jemand nicht nüchtern (s. d. Art. Nüchternheit) oder unter beiden Gestalten die heilige Communion empfange. Der Papst allein kann trennende Ehehindernisse aufstellen, von bestimmten Sünden absolviren, einzelne Gelübde commutiren oder lösen. Er ist endlich allein der Verwalter des Kirchenschatzes, insofern derselbe in vollkommenen Abläßen (vgl. d. Art. Ablaß I, 105) den Gläubigen zu gute kommt. 3. Was dann die kirchlichen Aemter und Würden sowie die Personen betrifft, welche dieselben verwalten, so müssen dem obersten Hirten der Christenheit die weitgehendsten Rechte eingeräumt werden. Auf keinem andern Gebiete wird die Regierungsgewalt des Papstes so oft in Action zu treten haben wie auf diesem. Der Papst ist das Haupt des auf einem allgemeinen Concil versammelten Episcopates. In Kraft seines Primates steht ihm das ausschließliche Recht zu, ein öcumenisches Concil zu

berufen, die Bischöfe zum Erscheinen zu verpflichten, das Concil zu verlegen, zu vertagen, aufzulösen, auf demselben entweder in eigener Person oder durch seine Legaten zu präsidiren, die Beschlüsse desselben zu bestätigen. Nur die mit dem Haupte vereinigten Bischöfe haben die Verheißung der Unfehlbarkeit; nur in Vereinigung mit dem Papste können die Bischöfe die Kirche zur Annahme ihrer Beschlüsse verpflichten (vgl. d. Art. Concil III, 784 ff.). National- oder, wie sie jetzt gewöhnlich heißen, Plenarconcilien dürfen nach bestehendem Rechte nur mit Erlaubniß des Papstes abgehalten werden, und die Provinzialconcilien (s. d. Art.) müssen ihre Decrete der Congregation Conc. Trid. zur Cognition einsenden. Die Cardinäle creirt der Papst, wenn er auch einzelnen katholischen Fürsten ein Empfehlungsrecht eingeräumt hat. Die Errichtung von Cathedral- und Collegiatcapiteln, Errichtung, Umschreibung, Theilung, Veränderung, Unterdrückung von Bisthümern, Wiederherstellung der Hierarchie in einem Lande (wie in England 1850, Holland 1853), Gründung apostolischer Vicariate, Verleihung und Entziehung der Metropolitan- oder Primatialrechte, Ernennung bezw. Bestätigung der Bischöfe, Absetzung oder Versetzung derselben auf einen andern Bischofsstuhl, Annahme der Resignation, Verleihung des Palliums rc. sind heutzutage gleichfalls Reservatrechte des Papstes. Dasselbe gilt von der Bestätigung und Aufhebung religiöser Orden (s. d. Art. IX, 976 ff.) und der Eximirung derselben von der Jurisdiction der Bischöfe, sowie der Ausstattung mit reichlichen Privilegien, welche theilweise zur Erfüllung ihrer hohen kirchlichen Aufgaben erforderlich, theilweise als Belohnung für geleistete hervorragende Verdienste anzusehen sind (s. d. Art. Orden IX, 981). Es ist ferner einleuchtend, daß der oberste Hirte in der Christenheit das Recht hat, die ihm untergeordneten Hirten anzustellen. Thatsächlich werden freilich die meisten untergeordneten Kirchenämter von den Ordinarien besetzt; es war aber nicht eine Rechtsüberschreitung, wenn die Päpste des Mittelalters sich vielfach die Vergebung von Pfründen reservirten; fraglich könnte nur sein, ob die thatsächliche Ausübung des Rechtes im Einzelfalle für die Kirche ersprießlich oder den Anforderungen der Klugheit und Billigkeit entsprechend war. Das Besetzungsrecht wurde in vier verschiedenen Formen ausgeübt: per concursum, per anticipationem, per devolutionem, per reservationem (vgl. die Artt. Devolutionsrecht, Provisio canonica und Reservatpfründen). 4. In Bezug auf das kirchliche Vermögen hat der Papst das oberste Verwaltungsrecht. Bethätigt wird dasselbe durch Aufstellung von allgemeinen Verwaltungs-, Verwendungs-, Erwerbs- und Veräußerungsnormen; durch Commutation letztwilliger Verfügungen, nöthig gewordene Verminderung von Meßstiftungen; endlich durch Besteuerung der einzelnen Kirchen und Gläubigen, insofern dieß die kirchlichen Zwecke erfordern. In den ersten zehn Jahrhunderten findet sich kein Beispiel dafür, daß allgemeine Steuern auferlegt worden wären. Nothwendig wurde dieß erst zur Zeit der Kreuzzüge und später oft, wenn die Päpste aus dem Besitze des Kirchenstaates verdrängt waren, oder wenn sie den Ansprüchen, die von allen Enden der Christenheit an sie gerichtet wurden, sonst nicht gerecht werden konnten (die einzelnen Abgaben an den Papst s. im Art. Abgaben I, 76 ff.).

Groß ist in der That die Gewalt, womit der Herr das Oberhaupt seiner Kirche, seinen sichtbaren Statthalter auf Erden, ausgestattet hat. Aber der Fülle der Gewalt entspricht andererseits auch die Fülle der Pflichten. Deßhalb ist es auch begreiflich, daß die Päpste viel häufiger von der Schwere der Bürde, die auf ihren Schultern ruhe, von der Menge der Sorgen, die sie drücken, von der Fülle der Verantwortlichkeit, die sie beängstige, als von der Fülle der Macht und Würde, womit sie bekleidet seien, sprechen. Bei aller Ausdehnung ist aber auch die päpstliche Macht keineswegs unbeschränkt. Von einer „absolutistischen Gewalt“, von einer „schrankenlosen Omnipotenz“, von einer „souveränen Willkür“ kann bei ihr nicht die Rede sein. Denn die kirchliche Gewalt überhaupt und somit auch die Papalgewalt hat ihre Grenzen 1. im Naturrechte. Die Kirche ist freilich eine vollkommene, souveräne Gesellschaft und hat eben als solche ein Recht auf die Mittel, die zur Erreichung ihres Zieles erforderlich sind, aber auch nur auf diese. Zweck der Kirche ist aber die salus aeterna animarum. Also nur das liegt innerhalb der Sphäre ihrer Machtbefugnisse, was sie zur Erreichung dieses Gesellschaftszweckes nöthig hat. „Deßhalb sind und bleiben die Mitglieder der Kirche in rein weltlichen Dingen, die den Kirchenzweck nicht berühren, ganz unabhängig und frei, und es kann sich die Gewalt der Kirche ex ipso jure naturae nie auf das rein weltliche Leben, auf Thun und Lassen, auf Handel und Wandel erstrecken.“ Aus demselben Grunde ist auch der Staat, dessen Zweck die zeitliche Wohlfahrt der Gemeinschaft ist, frei und unabhängig in allem, was das Heil der Seelen nicht berührt; denn einerseits hat der Staat ex ipso jure naturae ein Recht auf das, was zur Erreichung seines Zweckes erforderlich ist, und andererseits gilt das Axiom, societates nihil posse in iis quae sunt extra finem proprium. Also steht auch der Kirche kein Recht zu in rein weltlichen Sachen. Eingeschränkt wird die päpstliche Machtfülle 2. durch das positiv-göttliche Gesetz. Unantastbar ist zunächst die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre; unantastbar sind die von Christus getroffenen Anordnungen und Gesetze in Betreff der Sitten und Disciplin seiner Kirche; unantastbar sind die Vorschriften der Apostel, insofern sie das göttliche Gesetz promulgirt und im Namen Christi Anordnungen getroffen haben, welche zu allen Zeiten und an allen Orten in Geltung bleiben sollten; ja selbst durch die weit verzweigte, bis in das

Kleinste eingehende kirchliche Gesetzgebung ist der Papst nach vielen Seiten hin gebunden. Er kann sich nicht nach Willkür darüber hinwegsetzen; er ist vielmehr verpflichtet, für die Beobachtung und Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin Sorge zu tragen, und darf nur aus zwingenden Gründen Aenderungen eintreten lassen. Endlich 3. werden die Grenzen päpstlicher Macht eingeschränkt durch Concordate (s. d. Art.), d. h. durch rechtmäßige Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat; man mag nun annehmen, daß die Concordate bilaterale, beiderseitig gleichmäßig bindende Verträge seien, oder der sogen. Privilegientheorie folgen, die Sache bleibt sich gleich. Die Vertreter letzterer Ansicht meinen sogar, daß ihre Theorie erst recht die Dauer und Festigkeit der Concordate sichere. Sie können sich jedenfalls auf die Geschichte berufen, daß die Päpste nie den Verpflichtungen, welche sie in den Concordaten eingegangen hatten, einseitig untreu wurden, auch dann nicht, wenn auf der andern Seite mehr als genug Anlaß zu einer Aufhebung des Concordates geboten worden war. Die päpstliche Gewalt ist demnach, weit entfernt, eine schrankenlose, absolutistische im modernen Sinn des Wortes zu sein, vielmehr „die gebundenste, die sich denken läßt". (Vgl. Nilles, Zeitschrift für kathol. Theol. XIX [1895], 1 ff.) Betreffs der Literatur sei auf d. Art. Papst und die Lehrbücher des Kirchenrechts, bes. Phillips, Kirchenrecht V, 5 ff., verwiesen. [Jos. Blötzer S. J.]

Primianisten, s. Donatisten III, 1976 f.

Primicerius (d. h. primus in cera, der Erste auf der Wachstafel oder Tabelle) bezeichnet 1. im Allgemeinen den in eine Standes- oder Zunftmatrikel an erster Stelle Eingetragenen (s. Du Cange, Gloss. s. v.); so finden sich primicerius notariorum (l. 2 Cod. De primic. 12, 7) für den ersten (Proto-)Notar, primicerius fabricensium (l. 2 Cod. De fabr. 11, 9) für den Altmeister der Waffenschmiede, primicerius diaconorum für den Archidiacon (s. d. Art.) u. s. w. (vgl. auch d. Art. Palatinalrichter). — Im engern Sinne aber heißt Primicerius 2. der Inhaber einer bestimmten Capitelswürde. In dieser speciellen Bedeutung kommt das Wort zuerst in Chrodegangs (s. d. Art.) Regel und den von der Aachener Synode 817 bestätigten Statuten des Amalarius von Metz (s. d. Art.) vor, wo der Primicerius in der Reihe der Capitularen obenan, unmittelbar nach dem Archidiacon und Archipresbyter (später Propst und Decan) aufgeführt ist. Zu seinem Wirkungskreise gehörte hauptsächlich, die Diaconen, Subdiaconen und Minoristen im Choralgesange auszubilden (daher auch sein Name Praecentor, Cantor, Vorsänger; c. 6, X 1, 4), ferner den liturgischen Unterricht derselben zu besorgen, ihre Uebungen zu leiten und die kirchlichen Functionen derselben zu überwachen; den Stiftsgeistlichen die jedesmalige Ordnung des Officiums im Chore anzuzeigen und den jüngeren überhaupt die Handhabung des Breviers zu erklären u. s. w. Eine sehr umständliche Aufzählung der dienstlichen Obliegenheiten des Primicerius enthält die Epistola Isidori Hispal. (ad Leudefredum Cordub.) De omnibus eccl. gradibus (bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 896; vgl. c. 1, § 13, Dist. XXV, und das Bruchstück aus dem Ordo Romanus in c. un. X, 1, 25. Als die Archidiaconen in allmäliger Erweiterung ihrer Amtsgewalt selbst über die Priester und Archipresbyter die niedere Gerichtsbarkeit erhielten, bekam der Primicerius auch die volle Disciplinargewalt über die Minoristen oder theilte wenigstens dieses Amtsrecht mit dem Scholaster. Seine Stellung im Capitel war daher immer eine ausgezeichnete und wird bald als Dignität (z. B. c. 6, X 1, 4), bald als Personat (z. B. c. 8, X 1, 2) bezeichnet, zuweilen aber auch unter den Aemtern schlechthin (officia nuda) aufgezählt, wie denn überhaupt hinsichtlich der meisten Capitelswürden, die des Propstes und Decans ausgenommen, kein gleichmäßiges Rangverhältniß in den Capiteln bestand. Mit dem Wegfall des Minoristen- und Domicellaren-Institutes an den Stiftskirchen ist auch das Amt des Primicerius erloschen. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 2, 79 ff.) [Permaneder.]

Primitien, s. Erstlinge.

Primiz (primitiae, prima missa) ist die gebräuchliche Bezeichnung für die erste heilige Messe eines neu geweihten Priesters (Neopresbyters, Neomysten) überhaupt oder in etwas weiterem Sinne für die erste feierliche heilige Messe desselben in der Pfarrkirche seines Heimatsortes. Zur Feier der heiligen Messe soll der Neopresbyter (nach der Mahnung des Bischofs am Schlusse der Ordination) erst dann schreiten, wenn er von erfahrenen Priestern genau den Meßritus gelernt hat. Es ist deßhalb auch meistens durch den Usus festgesetzte Regel, daß bei der Primiz, welche jetzt kurz auf die Weihe zu folgen pflegt, ein erfahrener Priester im Röcklein, aber ohne Stola (S. R. C. 11. Mart. 1837) dem Neomysten assistirt, um ihm vorkommenden Falls zur Hand zu sein; bei einem Primizhochamte mit Diacon und Subdiacon ist für diesen Assistenten auch der Gebrauch des Pluviale geduldet (S. R. C. 1. Dec. 1882). Uebrigens aber hat die Primiz als solche keine Vorrechte; insbesondere gilt sie nach der jetzt fast allgemeinen Ansicht der Rubricisten nicht als causa publica, welche eine Votivmesse an sonst verbotenen Tagen zuließe. Deßhalb ist die Tagesmesse zu nehmen, und nur an den nach der allgemeinen Regel freien Tagen ist eine andere Messe, aber als votiva privata, gestattet. Eine erhöhte äußerliche Feierlichkeit ist damit nicht ausgeschlossen; im Gegentheil entspricht es der Würde des Priesterthums und der heiligen Messe, daß der Primiztag nicht bloß für den Primizianten und seine Angehörigen, sondern auch für die Mitglieder seiner Heimatspfarrei ein Tag festlicher Freude sei. Andererseits jedoch sollte um so mehr aller an's Weltliche streifende Pomp vermieden werden, der „nicht

nur zu außerordentlichen und unnützen Auslagen führt, sondern vor Allem auch geeignet ist, die Sammlung des Neopresbyters zu hindern und Zerstreuung oder wohl gar Eitelkeit und Sucht nach äußerer Ehre in ihm zu erwecken und zu fördern" (Erlaß des Erzbischofs von Köln vom 3. März 1895 De strepitu mundano in Neopresb. primitiis vitando [Kirchl. Anzeiger f. d. Erzdiöcese Köln 1895, 31 f.]). „Damit die Würde des Priesterthums in der Schätzung der Gläubigen stets in Verehrung bleibe", hat auch Papst Leo XIII. 1886 für die der ersten heiligen Messe eines Neopresbyters Beiwohnenden Ablässe verliehen, nämlich einen vollkommenen Ablaß für den Priester selbst und seine Blutsverwandten (bis zum dritten Grade einschließlich) unter den gewöhnlichen Bedingungen, und einen solchen von 7 Jahren und 7 Quadragenen für alle anderen Gläubigen, welche der Messe andächtig beiwohnen und mit reumüthigem Herzen in der Meinung des heiligen Vaters beten; ein gleichzeitig für den Empfang des sogen. Primiziantensegen erbetener Ablaß hingegen wurde vom römischen Stuhle nicht bewilligt. [A. Esser.]

Primogenitur, s. Erstgeburt.

Prior heißt in der Verfassung mehrerer geistlichen Orden einer der Ordensoberen (s. d. Art.). Er ist entweder der erste und einzige Obere des Klosters oder nur als zweiter Vorstand dem Abte beigegeben. Das erstere ist besonders im Benedictinerorden der Fall, wo nur die Haupt- bezw. Mutterklöster unter der Leitung eines Abtes stehen, während die Filialklöster (sogen. Priorate) einen Prior (prior conventualis) zum Obern haben. In anderen Orden, z. B. bei den Karthäusern, findet sich der Titel Prior überhaupt statt des Abtstitels, wobei noch ein Generalprior für den ganzen Orden gewählt wird. Selbständige Prioren üben eine regelmäßige Jurisdiction über ihre Klosterangehörigen aus und sind nur in gewissen wichtigeren Angelegenheiten an die Zustimmung des höhern Ordensobern gebunden. — Prioren als zweite Obere (priores claustrales) in einem Kloster, an dessen Spitze ein Abt steht, kommen als Gehilfen und Stellvertreter des Abtes vor, und zwar theils durch freie Bestimmung des Prälaten, der ihnen einen Theil seiner Amtsbefugniß überträgt, theils auf Grund der Ordensstatuten, die den Prior als zweiten Ordensobern vom Convente wählen lassen und ihm eine bestimmte Amtsgewalt abgrenzen (c. 2, X 3, 35). Bei den geistlichen Ritterorden führt der erste Vorsteher nach dem Großmeister den Titel Großprior. Unter dem Prior stehen in größeren Klöstern manchmal noch Subprioren. (Vgl. für das Einzelne die im Art. Ordensregel angegebene Literatur, außerdem du Cange, Gloss. s. v. Prior.) [Permaneder.]

Priorin bezeichnet bei weiblichen Orden dieselbe Würde wie der Name Prior (s. d. vor. Art.) bei den männlichen. Die lateinische Bezeichnung dafür ist priorissa oder auch praeposita. Unter beiden Namen findet sich aber das Institut der Priorin besonders in den Benedictinerinnencongregationen. [Permaneder.]

Prisca, die hl., eine christliche Jungfrau, welche zu Rom unter Claudius II. den Martyrtod erlitt, verehrt am 18. Januar. [Kaulen.]

Priscilla (Deminutivum von Prisca und daher auch wohl mit diesem Namen verwechselt), 1. im N. T. die Frau des Zelttuchmachers Aquila (s. d. Art.). — 2. die hl., eine römische Matrone, nach alter Tradition die Mutter des heiligen Senators Pudens (s. d. Art.) und Großmutter der hll. Praxedis und Pudentiana; nach ihr ist die Katakombe an der via Salaria zu Rom benannt, welche eine der ältesten christlichen Cultusstätten enthält und durch die frühesten Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und der Fractio panis berühmt geworden ist (Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 384; Kraus, Roma sotterranea I, 71; Liell, Die Darst. der allers. Jungfrau und Gottesgeb. Maria, Freib. 1887, 200; J. Wilpert, Fractio panis, ebd. 1895). — 3. eine häretische Schwärmerin des 2. Jahrh. (s. d. Art. Montanismus). [Kaulen.]

Priscillian, theologischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts und Urheber des Priscillianismus, ist auch im Lichte der neuesten Forschungen als ein Häretiker anzusehen, dessen Lehre aus dem Manichäismus hervorging. Dieß wird durch die wiederaufgefundenen Schriften Priscillians eher bestätigt als widerlegt (Priscilliani quae supersunt, maximam partem nuper detexit adjectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepss. Accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, Vindob. 1889 [Corpus script. eccl. lat. XVIII]). Zunächst erhellt aus denselben, daß Priscillian und seine Anhänger sich als eine eng geschlossene Partei hinstellten, welche sich in mehrfacher Beziehung von den übrigen Katholiken unterschied. Das Nos, wodurch er sich und die Seinigen herausstreicht, kehrt jeden Augenblick zurück. Da sie aber trotzdem als rechtgläubig gelten wollten, so waren die berufenen Vertreter der Orthodoxie berechtigt und verpflichtet, sie auf ihren Glauben und ihre Handlungsweise zu prüfen. Ueber das Ergebniß dieser Untersuchung gibt uns Priscillian genügenden Aufschluß. Er vertheidigt den Gebrauch apocrypher Schriften und beschuldigt seine Gegner der Trägheit und Denkfaulheit, weil sie dieselben verböten (Tract. III). Es war ihm also zur Last gelegt, daß die separatistischen Tendenzen der Partei aus einer Geheimlehre hervorgingen und darin ihre Nahrung fänden. Rücksichtlich des Glaubens warfen seine Gegner ihm vor, daß er eine Gnosislehre, die auf einen unsaubern Cult und unsittliche Grundsätze hinauslaufe (Tract. I; vgl. Paret, Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts, Würzburg 1891, 228). Anstatt sich klar und deutlich hiergegen zu rechtfertigen, begnügt sich Priscillian, verschiedene Häresien, insbesondere den

Manichäismus, zu verwerfen und mit den herkömmlichen Glaubensformeln seine Orthodoxie zu bezeugen. Allein seine weiteren Erörterungen beweisen, daß er nur die Namen christlicher Geheimnisse beibehält, nicht ihre Substanz. Selbst nach Paret (87) wird von ihm das Verhältniß der Personen in der Trinität „nicht als ein objectiver Thatbestand festgestellt". Seine Vertheidigung ist also auf Täuschung berechnet, und damit bestätigt Priscillian selbst das scharfe von Augustin über die Priscillianisten gefällte Verdict (C. mendacium c. 2; Migne, PP. lat. XL, 519). Die Priscillianisten erhoben das Lügen zum System, um nicht als Häretiker entlarvt zu werden. Daher kommt es auch, daß man längere Zeit über ihre Irrlehre nicht im Klaren war. Die Synoden von Saragossa (380) und Toledo (400) berühren fast nur die äußere Seite, weniger die dogmatischen Irrthümer des Priscillianismus. Letztere treten erst in den der Synode von Toledo angehängten Anathematismen klar zu Tage. Daß aber auch die hier verurtheilten Sätze auf Priscillian selbst zurückzuführen sind, beweist ein von ihm im sechsten Tractat gebrauchter Ausdruck. Indem er sagt: innascibilis nascitur (ed. cit. 74), spricht er offenbar aus, daß der Sohn nicht existirt habe, bevor er aus Maria geboren wurde, und daraus ergeben sich auch die anderen trinitarischen und christologischen Irrlehren, welche spätere Quellen den Priscillianisten zuschreiben. Zugleich ist jetzt erwiesen, daß diese Irrthümer Priscillian nicht angedichtet wurden; er hat sie wirklich gelehrt. Ebenso wenig kann man behaupten, daß die neu entdeckten Schriften Priscillians mit den bisher bekannten Berichten in Widerspruch stehen; vielmehr werden diese durch jene bestätigt und nicht unwesentlich ergänzt.

Die Secte der Priscillianisten war schon einige Zeit als Zweig der Manichäer in Spanien bekannt, ehe Priscillian ihr den Namen gab. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts kam Marcus aus Memphis, ein sonst ganz unbekannter Schüler des Manes, nach Spanien und suchte hier seine Irrlehre auszubreiten. Schon Olympius, ein spanischer Bischof wahrscheinlich aus dem Zeitalter des Hosius, schrieb ein Buch gegen diejenigen, welche wegen des Bösen die Natur und nicht den freien Willen anklagen, indem er zeigt, daß das Böse nicht durch die Schöpfung, sondern durch Ungehorsam in die Natur des Menschen gekommen ist (Gennad. De scriptt. eccl. c. 23; Migne, PP. lat. LVIII, 1074). Vermuthlich war die Schrift gegen die auftauchenden Manichäer gerichtet. Obschon bekämpft, machte doch die Häresie in Spanien nicht geringe Fortschritte. Namentlich traten auch zwei Bischöfe, Instantius und Salvianus, zu ihr über. Die vorzüglichsten Schüler des Marcus waren aber der Rhetor Elpidius (Sulpic. Sever. Hist. sacra 2, 46; Migne, PP. lat. XX, 155) und Priscillian (Itacius, bei Isid. Hisp., De vir. ill. c. 15; Migne, PP. lat. LXXXIII, 1092). Letzterer stammte aus edlem spanischen Geschlechte und war mit Glücksgütern und hohen Geistesgaben reichlich gesegnet. Dabei war er sehr eitel und mehr als billig aufgeblasen über sein Wissen in profanen Dingen; ja man glaubte auch, daß er von Jugend an magische Künste getrieben habe (Sulp. Sev. l. c.). Letztere Vermuthung wird durch Priscillians Schriften zur Gewißheit erhoben. In seinem ersten Tractat (14, 5 sq.) vertheidigt er sich gegen den Vorwurf des Polytheismus, worunter aber wohl nur Astrologie in mythologischem Gewande zu verstehen ist (vgl. Paret 206). Er läugnet nicht, daß er in seinem Vorleben Lust an weltlicher Thorheit und weltlicher Weisheit hatte, behauptet aber, daß er jetzt diese thörichten Künste verabscheue und die einschlägige Literatur nur noch der formalen Bildung halber zur Hand nehme. Dieses Vorleben beschloß Priscillian durch den Empfang der Taufe, von welcher Zeit an er, wie er selbst sagt, sich ganz Gott hingab (Tract. 2; pag. 35, 2). Jetzt wurde er das Haupt der Secte, in der er aufgewachsen war, während Marcus, wenn er noch am Leben war, in den Hintergrund trat. Durch „seine Kunst, zu schmeicheln und zu überreden, durch eine in Miene und Haltung zur Schau getragene Demuth" lockte Priscillian Viele aus allen Ständen zu seiner Gesellschaft, und in Bälde hatte das Uebel „fast alle Gegenden Spaniens ergriffen, bis Hyginus, Bischof von Corduba, der sich in der Nachbarschaft befand, das in Erfahrung Gebrachte dem Bischof Hydatius (Idacius) von Emerita mittheilte" (Sulp. Sev. l. c.). Dieser hatte, wie aus dem ersten und zweiten Tractat hervorgeht, wiederholte Besprechungen mit Priscillian, schrieb sodann gegen die abscheulichen Lehren desselben ein Werk (Isid. Hisp. l. c.) und gab wohl auch, da keine Besserung in Aussicht stand, den Anstoß zu der Synode von Saragossa im J. 380, an der spanische und aquitanische Bischöfe Antheil nahmen. Auch die Häretiker waren dazu eingeladen. Aber sie „wagten sich dem Gerichte nicht zu stellen; darum wurde gegen die Abwesenden der Richterspruch gefällt, und verurtheilt wurden die Bischöfe Instantius und Salvianus, die Laien Elpidius und Priscillian" (Sulp. Sev. 2, 47). Der Hauptankläger war Hydatius (Tract. 2; pag. 35, 20); zugleich wurde dieser auch von der Synode beauftragt, die Beschlüsse derselben zur Kenntniß Aller zu bringen, insbesondere auch Hyginus zu excommuniciren; denn diesen hätten inzwischen die Häretiker schmählich in ihre Gemeinschaft aufgenommen (vgl. Tract. 2; 41, 5). Unter diesen Umständen wurde Priscillian von seinen Freunden zum Bischof von Abila in Lusitanien bestellt. In die Zeit seines kurzen Episcopats mag wohl die Abfassung der 90 Canones zu den paulinischen Briefen (Mai, Spicil. Rom. IX, Rom. 1843, pag. I sqq.) fallen, ebenso die seiner Tractate, in welchen er, ohne irgendwie als Angeklagter zu erscheinen, an einen Kreis vertrauter Zuhörer sich wendet. Nunmehr stellten

Hydatius von Emerita und Itacius von Ossonoba an die weltlichen Richter das Ansuchen, es möchten die Häretiker aus den Städten vertrieben werden. Nach langen Kämpfen gelang es Hydatius, von Kaiser Gratian ein Rescript contra pseudoepiscopos et Manichaeos (Tract. 2; 40, 30) zu erlangen, durch welches die Sectirer des Landes verwiesen wurden. Die „Gnostiker" wagten keinen Widerstand; die, welche Bischöfe waren, traten zurück; ihre Anhänger zerstreute die Furcht (Sulp. Sev. l. c.). Instantius, Salvian und Priscillian gingen nach Rom und hofften bei dem Spanier Damasus sich zu reinigen. Sie zogen durch Aquitanien, streuten ihre Irrlehre aus, setzten in schmählichem Zuge ihre Reise fort und verübten angeblich schnöde Unzucht (Sulp. Sev. 2, 48). Zu Rom angekommen, wurden sie nicht vorgelassen. In der Eingabe an Papst Damasus läugnet Priscillian seine auf der Synode von Saragossa erfolgte Verurtheilung und stellt Hydatius als Schuldigen dar. Salvian starb damals. In Mailand fanden die Häretiker den hl. Ambrosius ebenso als Gegner (Tract. 2; 41, 2). Aber es gelang ihnen, daselbst den damaligen magister officiorum, Macedonius, zu bestechen; ein neues Rescript hob das frühere wieder auf, und Instantius und Priscillian kehrten ohne Widerstand zu ihren Sitzen zurück. Auch den Proconsul Volventius brachten sie auf ihre Seite. Jetzt vermochte Hydatius nichts mehr gegen die Häretiker und floh nach Gallien. Hier führte er Klage bei Gregorius, dem Präfecten von Gallien, unter welchem auch Spanien stand. Dieser hieß die Urheber der Verwirrung zu sich bringen und berichtete direct an den Kaiser. Doch mit Macedonius' Hilfe wurde dem Präfecten von Gallien die Untersuchung entzogen und dem Vicarius von Spanien übertragen. Zugleich sandte Macedonius seine Polizeibeamten (officiales) nach Trier, um Hydatius mit Gewalt herbeizubringen. Doch dieser ließ sich nicht fangen und wurde durch Bischof Brito von Trier beschützt (Sulp. Sev. 2, 49). Unterdessen war Maximus in Britannien zum Kaiser ausgerufen worden; er herrschte nach der Ermordung Gratians (23. August 383) über Britannien, Gallien und Spanien und nahm seine Residenz in Trier. Bei ihm verklagte Hydatius Priscillian, und der Kaiser erließ den Befehl, daß alle in die Secte Verwickelten sich vor einer Synode zu Bordeaux stellen sollten. Hierher wurden 385 Instantius und Priscillian gebracht. Instantius wurde seiner Würde entsetzt, worauf Priscillian, um dem Urtheil der Bischöfe zu entgehen, an den Kaiser appellirte. Infolgedessen wurde er mit allen seinen Anhängern nach Trier gebracht; Hydatius und Itacius folgten als Ankläger. Martin von Tours, der eben in Trier anwesend war, versuchte zwar sie von der Anklage abzuhalten, und bat den Kaiser dringend, es möge doch kein Blut vergossen werden. Kaum aber war Martin abgereist, so übergab Maximus die Untersuchung dem Präfecten Evodius, der Priscillian zweimal verhörte und ihn des Verbrechens des maleficium überführte; er selbst läugnete auch nicht, daß er sich obscönen Lehren hingegeben, nächtliche Zusammenkünfte mit schändlichen Weibern gehalten und nackt zu beten gepflegt habe. Evodius fand ihn schuldig und berichtete an den Kaiser. Dieser sprach das Todesurtheil über Priscillian und seine Gefährten aus. Daß sie weniger als Ketzer denn als Verbrecher zum Tode verurtheilt wurden, bezeugte Maximus wiederholt. Er sagte gelegentlich zu Martin, die Häretiker seien mit Recht mehr nach dem Gange der öffentlichen Gerichte als durch die Verfolgung der Bischöfe verurtheilt worden (Sulp. Sev. Dial. 3, 12, bei Migne l. c. 218). Dem Papste Siricius, der sich gleichfalls in einem Briefe an Maximus wandte, antwortete letzterer, die kürzlich den Manichäern vorgeworfenen Verbrechen beruhten nicht auf zweifelhaften Verdachtsgründen, sondern auf den Geständnissen der Schuldigen; die Verbrechen möge Siricius aus den beigelegten Acten ersehen, denn solche Dinge auch nur auszusprechen, verbiete ihm das Schamgefühl (Epist. Maxim. Aug. ad Siricium c. 4, bei Migne l. c. XIII, 592). Wie der Kaiser, so urtheilte auch das Volk über die Secte. Zu Bordeaux wurde Urbica, eine Schülerin Priscillians, wegen ihrer hartnäckigen Gottlosigkeit bei einem Aufstande des Volkes gesteinigt (Prosp. Chron. ad a. 386; Migne, PP. lat. LI, 586). Anders war die Stimmung in Spanien. Dort wurden die Hingerichteten mehrfach als Martyrer verehrt; namentlich fand die Häresie in Galicien, aus welcher Provinz Priscillian stammte, allgemeine Verbreitung (Idat. Chron. ad a. 387; Migne, PP. lat. LI, 875). Auch die Ankläger der Priscillianisten fühlten den Rückschlag; Hydatius und Itacius wurden von Theodosius verbannt (Isid. Hisp. l. c.); Tiberian und vielleicht auch andere Priscillianisten durften zurückkehren (Hier. De vir. ill. c. 123). Die von der Synode von Toledo (400) gegen die Priscillianisten erlassenen Canones und angehängten 18 Anathematismen mit dem Glaubenssymbol hatten die fast unerträgliche Lage in Spanien nur wenig gebessert. Turribius, seit 444 Bischof von Astorga, erfuhr, daß die Secte der Priscillianisten in Spanien allgemein verbreitet und auch Bischöfe von derselben angesteckt seien (Ep. S. Leon. ad Turrib.; Migne, PP. lat. LIV, 677). Der vom Papste gemachte Vorschlag, durch eine General- oder wenigstens durch eine Provinzialsynode „solchen Wunden Heilung" zu bringen, kam nicht zur Ausführung. Galicien war von den Sueven besetzt und bildete ein eigenes Königreich unter arianischen Fürsten; diese sahen es natürlich ungern, daß katholische Bischöfe sich zu Synoden versammelten. Um's Jahr 560 trat aber König Ariamir zur katholischen Kirche über; nun kam eine Synode zu Braga am 1. Mai 563 zu Stande, und die dort gegen die Priscillianisten erlassenen Canones machten der Secte ein baldiges

Ende. (Vgl. noch Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, Regensburg 1864, 359 ff., wo auch ein Ueberblick über die umfangreiche Literatur gegeben wird; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 744. II, 956. III, 793; Schepß, Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, Würzburg 1886; Michael in der Innsbrucker Theolog. Zeitschrift 1892, 692 ff. [gegen Schepß].) [Peters.]

Privatcommunion (Hauscommunion), s. Communion III, 723 ff.

Privation der Pfründe (privatio beneficii) ist eine der vindicativen, d. i. eigentlichen Strafen (im Gegensatze zu den Censuren), womit die Kirchengesetze schwerere und wiederholte Disciplinarvergehen an bepfründeten Geistlichen ahnden. Man versteht darunter die zeitliche Entsetzung eines Clerikers von Amt und Pfründe. Sie unterscheidet sich einmal von der bloßen Strafversetzung, wodurch dem Delinquenten für die entzogene Pfründe doch wieder eine andere, freilich geringere, verliehen wird (s. d. Art. Translocation); dann aber auch von der Absetzung im strengen Wortsinne (der Deposition bezw. Degradation [s. d. Artt.]), wodurch der Geistliche für immer seines Amtes und Diensteinkommens verlustig und unfähig für jeden fernern Erwerb eines solchen erklärt wird, während ihm die Privation die Hoffnung nicht benimmt, dereinst wieder eine Pfründe zu erlangen. Die Strafe der Privation kann nicht aus bloßer administrativer Erwägung, wie etwa die Translation, oder wegen geheim gebliebener, nur dem Bischofe bekannter Delicte, wie die Suspension, verhängt, sondern nur infolge canonischer Untersuchung durch richterliche Sentenz decretirt werden. Als Verschuldungen, welche die Privation nach sich ziehen können, bezeichnen die Canones namentlich fortgesetzte nachlässige Amtsführung (c. 4, Dist. XCI), Betrieb gewinnsüchtigen Handels (c. 8, X 3, 50), wiederholte Verletzungen der Residenzpflicht (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 12 De ref.), unsittlichen und ärgerlichen Wandel rc., wenn Ermahnungen und stufenweise Correction fruchtlos geblieben sind (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 6 De ref.; c. 13, X 3, 1). Unter letzterer Voraussetzung können natürlich auch andere Vergehen und Laster, z. B. Trunksucht, wenn sie den Charakter der Unverbesserlichkeit angenommen, mit Dienstentsetzung auf unbestimmte Zeit geahndet werden. (Vgl. auch den Art. Strafgewalt der Kirche.) [Permaneder.]

Privatkapelle, s. Kapelle VII, 111 ff.

Privatoffenbarungen sind übernatürliche göttliche Kundgebungen, welche nach Abschluß der für die ganze Menschheit bestimmten göttlichen Offenbarung (s. d. Art.) einzelnen Personen zu Theil werden. Sie sind von dieser Offenbarung, welche durch den Mund der Patriarchen, Propheten, Apostel und des fleischgewordenen Gottessohnes der Kirche als depositum fidei für alle Zeiten übergeben ist und von ihr als Wort Gottes verbürgt, vorgelegt und erklärt wird, durchaus und wesentlich verschieden. Zwar enthalten auch die Privatoffenbarungen übernatürliche Mittheilungen über Thatsachen oder Lehren; sie haben aber, selbst wenn sie das gemeine Beste der Kirche bezwecken, an sich weder einen officiellen Charakter noch eine Bürgschaft für ihren göttlichen Ursprung.

I. Zur nähern Fixirung des Begriffes der Privatoffenbarungen sind zunächst einige verwandte Begriffe näher zu bestimmen. — 1. Nicht jede übernatürliche Mittheilung, auch wenn sie von Gott kommt, ist eine Offenbarung. Zu dem Begriff einer solchen gehört, daß die mitgetheilte Thatsache oder Lehre Aufschluß gibt über etwas, was dem Empfänger der Offenbarung bisher unbekannt oder von ihm nicht verstanden war. So war die Vision des hl. Petrus (Apg. 10, 11 ff.), in welcher er den Himmel geöffnet und ein Behältniß mit vielen Thieren sah, eine übernatürliche Vision, aber strenge genommen noch keine Offenbarung, weil sie erst verstanden wurde, als dem Apostel bei der Ankunft des Cornelius der Sinn der Vision erschlossen wurde. Noch enger ist der Begriff der Inspiration, welcher die Entstehung der heiligen Schrift zuzuschreiben ist. Die von Gott inspirirte Schrift ist Gottes Wort und hat Gott zum Verfasser (auctor). In diesem Falle erstreckt sich der göttliche Einfluß nicht bloß auf den Inhalt bezw. die Eingebung des zu Schreibenden, so weit dieß den heiligen Verfassern unbekannt war, sondern auch auf die Form der in menschlichen Worten ausgedrückten Mittheilung des Geoffenbarten. Die menschlichen Verfasser der heiligen Schriften sind unter dem Einflusse der Inspiration anzusehen als Werkzeuge des heiligen Geistes, aber nicht als todte, unselbständige, sondern als selbstthätige, wenn auch in untergeordneter Weise mitwirkende Organe desselben. — 2. Wesentlich verschieden von Offenbarung und Inspiration ist das der Kirche und speciell dem Papste bei lehramtlichen Entscheidungen zustehende Charisma der Unfehlbarkeit, die inerrantia, welche begrifflich nur einen wie immer von Gott bewirkten Schutz gegen irrthümliche Entscheidungen in sich begreift und die Offenbarung eines wesentlich Neuen geradezu ausschließt. — 3. Privatoffenbarungen gehören zu den sogen. gratiae gratis datae; sie setzen demnach in dem Empfänger keineswegs nothwendig die Heiligkeit, ja nicht einmal den Stand der Gnade voraus, wenn auch gerade in der Heiligkeit des Empfängers ein Kriterium für die Aechtheit der Offenbarung liegen kann.

II. Die Grundsätze der katholischen Kirche bei der Beurtheilung von Privatoffenbarungen zeigen, daß diese hierin, wie überall, die richtige Mitte einhält zwischen extremen, sich direct widersprechenden Lehren. Es ist in dieser Beziehung Folgendes festzuhalten. 1. Es gab und gibt ächte, von Gott in übernatürlicher Weise dem Menschengeiste mitgetheilte Privatoffenbarungen; folglich ist es ein Irrthum, solche principiell und allgemein zu ver-

werfen; es gab und gibt aber auch falsche Visionen, welche aus phantastischen Einbildungen oder aus diabolischen Einflüssen stammen. Mit diesen beiden Sätzen weist die Kirche einen doppelten Irrthum ab: Einerseits nämlich verwirft sie sowohl die früher unter Protestanten häufig vertretene Ansicht, daß mit Ausnahme der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarungen alle anderen Täuschung oder Betrug seien; als auch die Lehre der Rationalisten, daß es überhaupt niemals durch übernatürlichen Einfluß Gottes bewirkte Offenbarungen gegeben habe. Andererseits warnt sie vor Leichtgläubigkeit, da in der Vergangenheit und Gegenwart zahllose, aus vermeintlichen Offenbarungen hervorgegangene Schwärmereien und Täuschungen weithin ihren unheilvollen Einfluß ausgeübt haben und ausüben. Die Geschichte lehrt, daß fast alle Sectenstifter sich auf solche höhere Erleuchtungen stützten und, indem sie die kirchliche Lehrauctorität verwarfen, auch „von der Wahrheit ihre Ohren abwendeten und zu Fabeln sich hinwandten" (2 Tim. 4, 4). Wer die Garantie der Kirche für die wahre göttliche Offenbarung verwirft, dem bleibt in der That nichts Anderes übrig, als das Individuum zum Bürgen und Richter seiner religiösen Ueberzeugungen zu machen und, falls er den Glauben nicht ganz von sich wirft, in den privaten Eingebungen, Offenbarungen, Erweckungen u. dgl. das Heil zu suchen. Wohin dieß führt, zeigten gleich nach Luther Karlstadt, Münzer, die Wiedertäufer und zahllose Nachfolger derselben bis zu dem Quäkerthum und verwandten Erscheinungen, bei denen mit völliger Hintansetzung der heiligen Schrift und jeder Lehrauctorität die Erbauung nur in Privatoffenbarungen gesucht wird. — Auf dem entgegengesetzten Wege hat der Rationalismus vielfach zu ähnlichen Resultaten geführt. Gott dem Herrn wurde jede übernatürliche Offenbarung abgesprochen, selbst die in Christo gegebene. An deren Stelle, gleichsam um die Lücke auszufüllen, sind vielgestaltige Wahngebilde getreten. Die Sucht, Aufschluß über die Geheimnisse einer höhern Welt zu gewinnen, führte wieder zu der alten, bei den Heiden üblichen Divination; zählt ja in unseren Tagen die Secte der Spiritisten viele Millionen bis zu den höchsten Kreisen und findet Glauben für die Betrügereien ihrer „Medien" und die „Offenbarungen" der Dämonen. Die Kirche dagegen hält sich für die Praxis auf Grund ihrer Principien an die beiden Regeln der heiligen Schrift: „Verachtet nicht die Prophezeiungen" (1 Theſſ. 5, 20); aber: „Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt" (1 Joh. 4, 1). — 2. Privatoffenbarungen können niemals, auch wenn sie als ächt anerkannt sind, an die Stelle der von der Kirche officiell verkündeten Gottesoffenbarung treten, welche in Christus und seinen Aposteln ihren Abschluß erhalten hat. Sie haben auch nicht die Bestimmung, das der Kirche in Schrift und Tradition übergebene depositum fidei zu ergänzen oder selbständig zu erklären. Alle katholischen Theologen sind mit diesem Satze einverstanden (vgl. Benedict. XIV. De beatif. et canon. 3, 53, 15). Wohl gibt es in der Entwicklung der kirchlichen Lehre und auch in der wissenschaftlichen Darlegung derselben einen wirklichen Fortschritt; aber dieser beruht wesentlich auf Erforschung und Erklärung der Schrift und der Tradition. Privatoffenbarungen können höchstens anregend und subsidiarisch an dieser Entwicklung Antheil haben. Dieser Grundsatz hält wieder die richtige Mitte zwischen zwei extremen Ansichten. Er weist einerseits diejenigen ab, welche für eine neue Offenbarung, für ein neues „Evangelium des heiligen Geistes" und eine neue Ausgießung des Geistes schwärmen; andererseits auch diejenigen, welche die organische Entwicklung der Kirchenlehre und die auf alle Glieder der Kirche sich erstreckende Wirksamkeit des heiligen Geistes zu verkennen scheinen. Es ist nämlich zu beachten, daß die wichtige Unterscheidung zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche keineswegs so zu verstehen ist, als ob neben der äußern Belehrung nicht auch eine unmittelbare Erleuchtung und Einwirkung Gottes auf die einzelnen Seelen möglich und bis zu einem gewissen Grade erforderlich sei. Es ist katholische Lehre, daß der heilige Geist innerlich den Leib der Kirche mit allen ihren Gliedern übernatürlich belebt, erleuchtet und erwärmt. Das Maß seiner Gnaden und Gaben wird dabei keineswegs nach dem Grade ausgetheilt, den die Empfänger in der äußern hierarchischen Ordnung einnehmen, sondern nicht selten sind die in den Augen der Menschen Geringsten und Kleinsten hierin am meisten bevorzugt. „Der Geist weht, wo er will" (Joh. 3, 8), und für alle Zeiten gilt das Wort des Herrn: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieß vor den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen geoffenbart hast" (Matth. 11, 25). Dieses Wort erklärt auch die Thatsache, daß Privatoffenbarungen und andere außerordentliche Charismata häufiger schlichten Personen, auch des weiblichen Geschlechtes, zu theil werden, als Hochgestellten und Gelehrten. Denn, wie der hl. Thomas sagt (Sum. theol. 2, 2, q. 82, a. 3 ad 3): Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est, quod homo consideret de se ipso, et ideo non totaliter se Deo credat; et inde est, quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundet ... elationem comprimendo etc. — 3. Der Hauptgrund, weßhalb Privatoffenbarungen durchaus nicht mit der Kirchenlehre dürfen vermischt werden, liegt in dem ihnen eigenen Mangel an absoluter Gewißheit. Sowohl für die Thatsache, daß sie von Gott kommen, als für die volle Wahrheit ihres Inhaltes, wenn dieser über die Lehre der Kirche hinausgeht, gibt es meistens nur eine beschränkte, aber keine

absolute Gewißheit, eben weil eine von der unfehlbaren Kirche gewährte volle Bürgschaft fehlt. Die Thatsache einer solchen Offenbarung wird ja zunächst nur von den Personen verbürgt, welche sie erhalten haben; ihr Zeugniß aber hat gar keinen officiellen Charakter. Aber auch der Inhalt ist aus einem doppelten Grunde der Gefahr ausgesetzt, daß das reine Licht der göttlichen Mittheilung durch Mischung mit dem natürlichen Lichte des menschlichen Geistes Abbruch und Verdunkelung erleide. Nach dem aristotelischen und scholastischen Satze: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur, übt die Verfassung des recipirenden Subjects als causa disponens ihren Einfluß auf die Ausgestaltung jener Wirkung, welche jeder causa efficiens eigen ist. Wenn der Geist desjenigen, der eine höhere Erleuchtung empfängt, über denselben Gegenstand schon Ansichten und Gedankenbilder hat, so ist es leicht möglich, daß diese mitbestimmend auf das Endresultat einfließen, so daß die Erkenntniß nicht rein aus der göttlichen Quelle hervorgeht. Aber auch wenn eine solche Vermischung ausgeschlossen wäre, wie bei den erhabensten, rein intellectuellen Anschauungen etwa geschehen mag, so bleibt noch eine andere Schwierigkeit zu überwinden. Alle Mystiker sagen, daß rein intellectuell mitgetheilte Gottesworte, wenigstens gewöhnlich, mit menschlichen Worten nicht adäquat ausgedrückt werden können, weil sie nicht in der Form der uns geläufigen Begriffe gefaßt sind. Wer solche Offenbarungen empfängt, muß also das Gotteswort, um es mittheilen zu können, zuvor in analoge, menschliche Begriffe und Worte gleichsam übersetzen; dieß bietet jedenfalls größere Schwierigkeiten als eine Uebersetzung aus einer menschlichen Sprache in eine andere. Wenn bei dieser Thätigkeit nicht die Inspiration hinzukommt und erstere rein menschlichen Kräften überlassen bleibt, so ergibt sich, daß auch von dieser Seite Defecte und Irrthümer Zugang finden können. — 4. Aus diesen Grundsätzen folgt ferner, daß diejenigen, denen fremde Privatoffenbarungen mitgetheilt werden, nicht verpflichtet sind, denselben sofort Glauben zu schenken; daß sie das Recht bezw. die Pflicht haben, dieselben vorher strenge zu prüfen oder von Kundigen prüfen zu lassen; daß, selbst wenn vernünftige Gründe für deren Aechtheit sprechen, es doch erlaubt ist, das Urtheil zu suspendiren, und endlich, daß die Annahme solcher Offenbarungen kein Act der göttlichen Tugend des Glaubens, sondern jenem Glauben ähnlich ist, welchen man für gewöhnlich den Zeugnissen glaubhafter Menschen zu leisten schuldig ist. Benedict XIV. (l. c. 3, 53, n. 15) lehrt, posse aliquem, salva et integra fide catholica, assensum praedictis revelationibus non praestare et ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione et citra contemtum. Wenn indeß eine ächte Offenbarung speciell für eine andere Person von Gott bestimmt ist und sich als durchaus glaubwürdig erweist, so ist der Betreffende allerdings verpflichtet, derselben Glauben zu schenken und auch dem auf diesem Wege ertheilten Befehle Gottes Gehorsam zu leisten. — 5. Aehnlich ist es mit demjenigen, welcher selbst eine ächte Offenbarung erhalten hat. Wenn nach erfolgter Prüfung, besonders durch den geistlichen Führer, die Aechtheit der Offenbarung nicht bloß wahrscheinlich, sondern moralisch gewiß erscheint, oder wenn Gott, wie nach der Lehre der hl. Teresia zuweilen geschieht, mit dem Acte der Offenbarung eine unabweisbare Gewißheit, daß Gott gesprochen hat, verbindet, so ist der Empfänger derselben auch verpflichtet, ihr Glauben zu schenken. Darum wurde der Ungehorsam jenes Propheten (3 Kön. 13, 9 ff.), welcher, verführt von einem andern Propheten, dem durch eine sichere Offenbarung erhaltenen Befehle untreu wurde, dadurch gestraft, daß er von einem Löwen zerrissen wurde. In Bezug auf die Frage, ob der Empfänger einer sichern Offenbarung diese in Kraft der göttlichen Tugend des Glaubens für wahr halten muß, oder, was dasselbe ist, ob eine solche Privatoffenbarung Materialobject der übernatürlichen Tugend des Glaubens sein kann bezw. muß, sind verschiedene Ansichten vertreten worden. Die gewöhnliche Antwort ist bejahend. Diese Meinung vertritt Gotti (Theol. scholastico-dogm. tract. de fide q. 1, dub. 3, n. 12) selbst für den Fall, daß der Inhalt der Offenbarung nicht das bonum commune der Kirche, sondern nur Privatinteressen betrifft. — 6. Da somit Visionen und Privatoffenbarungen der nahen Gefahr der Täuschung ausgesetzt sind, so ist es Grundsatz der Kirche, daß dieselben von competenten Personen nach den Regeln, welche für die Unterscheidung der Geister dienen, geprüft werden müssen. Diese Regeln werden eingehend in den Büchern der mystischen Theologie besprochen; sie sind sehr gut und zuverlässig zusammengestellt von Benedict XIV. (l. c. 3, 51 sq.). Es genügt hier hervorzuheben, daß von vornherein jede Privatoffenbarung zu verwerfen ist, welche gegen die heilige Schrift, die apostolische Tradition und die einstimmige Lehre der Väter und Theologen oder gegen die guten Sitten verstößt. Sehr verdächtig und darum scharf zu prüfen sind diejenigen, welche der überwiegend gewöhnlichern Lehre widersprechen. Dagegen ist es kein hinreichender Grund, eine Offenbarung bloß deßhalb zu verwerfen, weil sie über die gewöhnliche Lehre hinausgeht und etwa über das Leben Christi und der heiligen Jungfrau oder über biblische Berichte Neues mittheilt, vorausgesetzt, daß dieses der kirchlichen Lehre homogen ist. Benedict XIV. (l. c. 3, 53, 8) sagt hierüber: Si vero in revelationibus aliqua inutilia et curiosa occurrant tamquam revelata; si aliquid in illis contineatur adversum communi Patrum aut Theologorum sententiae; si aliquid novum in eis insit, aut revelatum dicatur, quod adhuc sit sub Ecclesiae judicio, aut aliquid insolitum suadeatur, existimarem,

eas habendas esse tamquam suspectas et ut plurimum procedentes ab ideis et opinionibus, quae in servis Dei ante revelationes erant. — 7. In Betreff der Approbation oder Empfehlung, welche der heilige Stuhl Privatoffenbarungen einiger Heiligen ertheilt hat, ist Folgendes zu bemerken: Diese Approbationen wollen keineswegs als sicher verbürgen, daß die betreffende Offenbarung ächt und ihr Inhalt absolut wahr sei, sondern nur, daß sie, falls sie vernünftig und bescheiden ausgelegt wird, nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes enthalte, und daß sie mit Nutzen und Erbauung von den Gläubigen gelesen werden könne. In diesem Sinne ist die Approbation zu verstehen, welche Papst Eugen III. den zum Theile höchst eigenthümlichen Offenbarungen der hl. Hildegard (s. d. Art.) ertheilen ließ. Dasselbe gilt von der Approbation, welche von mehreren Päpsten den Offenbarungen der hl. Birgitta (s. d. Art.) ertheilt worden, nachdem der Cardinal Joh. Torquemada (s. d. Art.) über dieselben eine günstige Denkschrift verfaßt hatte. Obwohl übrigens Torquemada entschieden für den göttlichen Ursprung derselben eintrat, so ließ er sich doch die Freiheit nicht nehmen, jener Lehre zu widersprechen, welche die Heilige zu Gunsten der unbefleckten Empfängniß in einer Vision erhalten zu haben behauptete. Großes Ansehen in der Kirche haben auch die Offenbarungen der hll. Gertrud und Mechtild, der hll. Katharina von Siena und Katharina von Genua, der hl. Teresia und der hl. Maria Magdalena von Pazzis (s. d. Artt.). Wenn diese auch nicht sämmtlich eine förmliche Approbation des heiligen Stuhles aufweisen können, so fehlt es ihnen doch nicht an hohen Lobsprüchen, die ihnen von der Kirche ertheilt sind; so wird z. B. die Lehre der hl. Teresia in dem Kirchengebete mit dem vielsagenden Ausdrucke coelestis doctrina bezeichnet. Sehr belehrend ist die große Controverse über das merkwürdige Buch „Die Stadt Gottes", welches die ehrwürdige Maria d'Agreda (s. d. Art.) verfaßte. Die Untersuchung über diese Offenbarungen dauert schon zwei Jahrhunderte, ohne daß bisher eine eigentliche Approbation derselben erlassen ist. Die Offenbarungen der Katharina Emmerich (s. d. Art.) und andere noch jüngere sind vom heiligen Stuhle noch nicht näher untersucht. — Aus dem Gesagten erhellt, daß Privatoffenbarungen für die Beatification und Canonisation der Betreffenden in der Regel nicht geringe Schwierigkeiten veranlassen, eben weil sie vorher durch das Feuer strenger Prüfung müssen erprobt werden, ehe die Verhandlungen über die heroischen Tugenden und Wunder beginnen können. Eine solche Untersuchung der Offenbarungen bezieht sich zunächst auf die Authenticität derselben, bei welcher, wenn die Offenbarungen nicht von dem Empfänger selbst niedergeschrieben sind, nur das eidliche Zeugniß der Beichtväter oder geistlichen Führer Geltung hat, während in Betreff der Tugenden das Zeugniß auch anderer Personen angenommen wird. Demgemäß schreibt Benedict XIV. (l. c. 3, 52, 11): Non poterit causa beatificationis et canonizationis abundans visionibus et apparitionibus felicem exitum habere, nisi spiritualium magistrorum testimonia de qualitate visionum et apparitionum accedant, et nisi insuper constet de eorum probitate, prudentia et experientia.

Ueber Privatoffenbarungen, Visionen und verwandte Materien handeln eingehend alle Bücher der Mystik, z. B. Philippus de Trinitate, Sum. Theol. mystica p. 2, tr. 3, disc. 4; Scaramelli, Direttore mistico tr. 2, c. 16. Sehr belehrend und zuverlässig ist das citirte Werk Benedicts XIV. Auch die größeren Dogmatiken behandeln diesen Gegenstand entweder in dem Tractate über die Tugend des Glaubens oder in der Fundamentaltheologie, z. B. Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik I, 36; Heinrich, Dogm. Theol. I, 2. Aufl., 665 f. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Privileg (privilegium, quasi privata lex; vgl. c. 3, Dist. III) im eigentlichen Sinne nennt man in der Rechtssprache eine von der gesetzgebenden Auctorität für eine einzelne (physische oder moralische) Person bewilligte Ausnahme vom gemeinen Rechte, wodurch für diese Person an Stelle des jus commune eine lex privata tritt. Es unterscheidet sich sonach von der Dispensation und der Epikie (s. d. Artt.) wesentlich dadurch, daß diese nur eine Suspension der Wirkung (Verbindlichkeit) eines Gesetzes für einen einzelnen Fall darstellen, während das Gesetz selbst weder aufgehoben noch eine andere Bestimmung als eine lex privata an dessen Stelle gesetzt wird. Neben dieser eigentlichen Bedeutung aber bezeichnet Privileg im römischen wie im canonischen Rechte auch solche Rechtsnormen, welche für bestimmte Personen, Sachen u. s. w. besondere Bestimmungen treffen; solche Privilegien bilden nicht Ausnahmen vom jus commune, sondern vielmehr (als jura singularia) einen Theil des gesammten Rechtes. Im letztern Sinne spricht man im Kirchenrecht insbesondere von den Privilegien des Clerus und Privilegien der Kirchen und heiligen Orte (s. d. Artt.), von Privilegien der Cardinäle (s. d. Art. Cardinal II, 1952), der Orden (s. d. Art. IX, 981) u. s. w.

I. Die Privilegien im eigentlichen Sinne werden nach verschiedenen Gesichtspunkten eingetheilt: 1. in privilegia negativa und positiva, je nachdem sie etwas gemeinrechtlich Gebotenes zu unterlassen oder etwas gemeinrechtlich Verbotenes zu thun erlauben. — 2. in privilegia realia, personalia und mixta; die ersten sind an eine Sache, einen Ort, ein Amt u. dgl. geknüpft, die zweiten einer physischen Person, die dritten einer moralischen Person (Communität) verliehen. Das privilegium personale kann wiederum ein personalissimum sein, wenn es nach dem Tode des Individuums erlischt, oder ein communicabile, wenn es auf den rechtlichen Nachfolger übergeht.

— 3. in privilegia gratiosa, remuneratoria, onerosa, je nachdem sie als reine Gunstbezeigung oder für geleistete Dienste oder unter der Bedingung einer Gegenleistung verliehen werden. — 4. in privilegia contra und praeter oder ultra jus, welche Eintheilung aber nicht allgemein angenommen ist. Contra jus ist ein Privileg, welches eine Bestimmung des gemeinen Rechts völlig aufhebt; praeter jus ein solches, welches eine Begünstigung enthält, die über das gemeine Recht hinausgeht. — 5. in privilegia clausa in Corpore juris und privilegia extra Corpus juris, wobei unter ersteren die im Rechte enthaltenen besonderen Bestimmungen für gewisse Personen u. s. w. verstanden werden, während die anderen auf einer lex specialis beruhende Ausnahmen darstellen (vgl. Schulte, Das kathol. Kirchenrecht I, Gießen 1860, 145). Diese Eintheilung findet sich bei den älteren Canonisten allgemein, wird aber von neueren (z. B. von Schulte I, 146 als eine Verwirrung bringende Vermengung von privilegium und jus singulare) verworfen. — 6. Die Bezeichnungen privilegia perpetua und temporalia beziehen sich auf die Dauer der Gültigkeit (s. u.; die Eintheilung derselben in scripta und vivae vocis oraculo, ferner motu proprio und ad instantiam, beruht auf der Form der Ertheilung (s. u. II, 2).

II. Zur Gültigkeit eines Privilegiums wird erfordert, daß es von dem rechtmäßigen Obern und im Umfange seiner Amtsbefugnisse ertheilt (c. 10, X 2, 2), in wichtigeren Fällen mittels einer förmlichen Urkunde verliehen und, was bei jeder Privilegienertheilung schon stillschweigend vorausgesetzt wird (c. 31, X 5, 33), weder dem Wohle der Kirche oder des Staates entgegen (c. 19, X 2, 20) noch gegen wohlerworbene Rechte Dritter gerichtet ist (c. 9, X 3, 28; c. 22, X 5, 40). — 1. Für die ganze Kirche und für alle Privilegien sowohl contra wie ultra jus commune (s. o.) ist der Papst competent. In beschränktem Maße können aber auch Bischöfe und andere, denen eine eigentliche gesetzgeberische Gewalt zusteht, Privilegien ertheilen, in solchem Umfange nämlich, als ihre legislatorische Gewalt sich ihrer Natur nach erstreckt (bezüglich der Diöcesangesetze), oder dieselbe ihnen für ein bestimmtes Gesetzesgebiet kraft des jus commune oder durch päpstliche Ermächtigung ertheilt ist. Oertlich begrenzt ist die bischöfliche Competenz durch die Diöcesangrenze, in der Weise, daß das Privileg außerhalb derselben keine Geltung hat. Dagegen braucht der Privilegirte nicht der Jurisdiction des privilegirenden Bischofs unterstellt zu sein. — 2. Die gewöhnliche Form der Ertheilung eines Privilegs ist die schriftliche durch ein rescriptum gratiae in Form eines Breves (nur bei wichtigen Personen durch eine Bulle). Allerdings ist die schriftliche Ertheilung nicht allgemein zur Gültigkeit nothwendig, da thatsächlich manche frühere Privilegien auf Ertheilung durch oracula vivae vocis (s. d. Art.) beruhten. Indessen hat sich, besonders nachdem die mündlich ertheilten Privilegien mehrfach generell widerrufen worden, die geltende Praxis ausgebildet, daß nur noch schriftlich ertheilte und beweisbare Privilegien in foro externo anerkannt werden. Zur Form der Privilegausfertigung gehört auch die Angabe, ob das Privileg motu proprio oder ad instantiam (ad preces) ertheilt sei. Letzteres ist der Fall, wenn die beim Gesuch angegebenen Gründe das Motiv zur Verleihung waren; ersteres, wenn der Obere das Privileg verleiht entweder völlig aus eigenem Antrieb, oder wenigstens nicht auf die von dem Nachsuchenden vorgeführten Gründe hin. Diese Unterscheidung ist auch praktisch von Bedeutung, da die ad preces ertheilten Privilegien wegen Obreption bezw. Subreption der Gründe ungültig sein können, während gegen die anderen die exceptio subreptionis nur mit Beschränkung möglich ist (vgl. d. Art. Clausulae apostolicae, n. 1). — 3. Die Gültigkeit des Privilegs beginnt bei den motu proprio verliehenen mit der Zustellung bezw. Annahme der Ausfertigungsurkunde, bei den anderen mit dem Datum der Verleihung (Ausfertigung). Das Privileg erlischt a. mit Ablauf der Zeit, wenn es nur für eine bestimmte Zeit Geltung haben sollte. — b. durch Widerruf von Seiten des Verleihenden; doch muß dazu in der Regel eine gerechte Ursache vorliegen, z. B. Mißbrauch (excessus privilegiati) oder namhafter Schaden für Staat oder Kirche oder einen Dritten aus dem Fortbestand des Privilegs. Ohne Grund aber können privilegia mere gratiosa und alle diejenigen widerrufen werden, welche von vornherein unter Vorbehalt des Widerrufs (per modum precarii) ertheilt wurden. (Ueber die derogatorischen Clauseln s. d. Art. Clausulae apostolicae, n. 6.) Bei Privilegien, die der Papst ad suae voluntatis (nicht ad Apostolicae sedis) beneplacitum verleiht, gilt der Tod des Papstes als Widerruf, so daß sie damit erlöschen. — c. durch den Tod des Privilegirten, wenn das Privileg ein höchstpersönliches war; durch den Untergang der Sache, durch das Aufhören des Amtes 2c., an dem es haftete, wenn es ein reales war; durch das Erlöschen des privilegii principalis, wenn es ein accessorisches und mit jenem wesentlich verknüpft war; ferner durch den Wegfall einer gesetzlichen oder vertragsmäßigen Bedingung oder Eigenschaft, unter deren Voraussetzung es ertheilt wurde; — d. durch ausdrückliche Verzichtleistung (schriftlich, oder mündlich vor Zeugen erklärt), wenn überhaupt auf das Privileg verzichtet werden kann; dieß ist namentlich dann nicht der Fall, wenn es gesetzlich verboten ist, oder wenn das Aufgeben des Privilegs die Rechte eines Dritten verletzen würde, oder falls das Privileg ein vertragsmäßiges sogen. priv. onerosum wäre, und der Verleiher bezw. jener Dritte nicht freiwillig den Verzicht acceptirte. — e. nach der gewöhnlichen Angabe auch

durch Nichtgebrauch (non usus) bezw. Verjährung, insofern in diesem Falle ein stillschweigender Verzicht anzunehmen ist (vgl. c. 6. 15, X 5, 33). Als Verjährungsfrist erscheint ein non usus von 10 Jahren, wenn der Privilegirte eine physische Person, von 30, wenn er eine moralische weltliche, von 40 resp. 45 Jahren, wenn er eine moralische kirchliche Person ist. Diese Theorie wird jedoch von Anderen bestritten (s. besonders Schulte I, 169 ff.), da durch den bloßen Nichtgebrauch ein Privileg nicht eigentlich erlöschen könne, außer etwa, was aber im canonischen Recht nicht der Fall ist, wenn das Recht positiv ein Erlöschen durch non usus festsetze. Wohl aber könne ein Privileg in seinen Wirkungen aufhören, wenn der durch das Privileg beschränkte Dritte gegen diese Beschränkung präscribiren könne und präscribire (durch Acquisitiv- bezw. Extinctiv-Verjährung; s. darüber d. Art. Verjährung). Damit höre dann allerdings das Privileg auf juristisch wirksam zu sein, weil sein Inhalt durch den Erwerb des entgegenstehenden Rechtes absorbirt sei.

III. Die Privilegien verleihen Rechte in solchem Umfang, als eine dem klaren und natürlichen Wortsinn entsprechende Auslegung ergibt. Bei Zweifeln ist nach der ratio legis zu urtheilen und immer festzuhalten, daß das Privileg eine Gunst verleihen will. Andererseits jedoch darf die Ausnahme vom jus commune, welche das Privileg verleiht, nicht weiter ausgedehnt werden, als der Wortlaut angibt bezw. die zu gewährende Begünstigung unbedingt erfordert. In diesem Sinne ist das Privileg strictae interpretationis. Das Privileg darf deßhalb weder auf andere Personen, Sachen oder Verhältnisse ausgedehnt (c. 16. 26. 30, X 5, 33), noch von einem Falle auf den andern übertragen (Reg. juris n. 28. 74 [in VI 5, 12 fin.]), folglich auch, wenn es auf einen bestimmten Ort verliehen ist, nicht anderwärts geltend gemacht werden. — Damit ist jedoch nicht die Ausdehnung der Privilegien per communicationem ausgeschlossen, vermöge deren beispielsweise die Orden (s. d. Art. IX, 981 f.) an ihren Privilegien gegenseitig participiren; denn eine solche Ausdehnung und Uebertragung beruht nicht auf einer Auslegung des Wortlautes der Privilegien, sondern auf einem Willensacte des Privilegirenden. — Der Privilegirte kann von jedermann fordern, daß man ihn sein Privilegium ungestört ausüben lasse (c. 5, X 5, 31). Es ist daher alles, was gegen ein erwiesenes Privileg unternommen wird, ungültig, und selbst ein richterliches Erkenntniß gegen dasselbe nichtig (c. 10, X 1, 6; c. 21, 2, 27), wenn nicht der Verlust des Privilegs nachweisbar durch freiwilligen Verzicht herbeigeführt ist oder nach dem gewöhnlichen Proceßverfahren als Strafe des Ungehorsams angenommen werden muß. Im Falle der Collision mehrerer widerstreitenden Privilegien geht das wichtigere dem minder wichtigen, sowie ein specielles einem generellen vor (Reg. jur. n. 34); sind aber beide gleicher Art, so behauptet sich das frühere vor dem spätern, falls nicht letzteres dem erstern ausdrücklich derogirt (c. 1 in VI 1, 2). (Vgl. besonders Schulte a. a. O. I, 140—176; Phillips, Kirchenrecht V, 95 ff.; dazu auch Ferraris, Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Privilegien des Clerus ist die zusammenfassende Bezeichnung für die Vorrechte und Vorzüge, welche die Cleriker auf Grund ihres geistlichen Standes genießen. Den Laien gegenüber erscheint der Stand der Cleriker als der besondere und höhere, da sie die auserwählten Träger besonderer geistlicher Vollmachten sind, und es ist deßhalb in der Natur der Sache liegend, daß der besondere Stand auch besonderer Ehren und Rechte für würdig erachtet wird, zumal darin zugleich ein gewisses Aequivalent für die besonderen Standespflichten des Clerus (s. d. Art.) liegt. Die kirchliche Gesetzgebung enthält deßhalb eine Reihe von Vorrechten, welche als jura singularia der Cleriker gegenüber dem jus commune erscheinen; aber auch das weltliche Recht konnte und kann noch jetzt bei dem nothwendigen Wechselverhältniß zwischen Staat und Kirche nicht umhin, die geistlichen Standesvorrechte wenigstens theilweise anzuerkennen, wenngleich nicht immer und von Anfang an ohne Kampf. Auch im Protestantismus, der doch einen besondern, vom Laienstande verschiedenen Stand der Geistlichen principiell verwirft, haben sich gewisse Vorrechte der „Geistlichen" erhalten. Die älteren Kirchenordnungen hatten dieselben auf Grund des gemeinen Rechtes festgesetzt; die spätere staatliche Gesetzgebung hat indessen nur Weniges davon beibehalten, und auch dieses muß nicht sowohl ein Vorrecht des Standes als vielmehr des Amtes genannt werden. Die Privilegien der katholischen Geistlichen dagegen sind wahre Standesprivilegien, die nicht von der Bekleidung eines bestimmten geistlichen Amtes abhängen, sondern mit dem Eintritt in den clericalen Stand (durch Empfang der Tonsur [s. d. Art.]) beginnen und nur durch die Ausstoßung aus demselben (s. d. Art. Degradation) aufhören. Ein freiwilliger Verzicht auf dieselben von Seiten des Privilegirten ist ganz ausgeschlossen. — Unter den Privilegien des Clerus im Einzelnen erscheinen zunächst

1. gewisse Ehrenrechte als Ausfluß der Majoritas (s. d. Art. n. 1) des Clerikers vor den Laien. Hierzu gehören insbesondere das Recht des Vortritts (Präcedenz; s. d. Art.) vor den Laien bei allen Versammlungen, Aufzügen u. s. w. kirchlichen Charakters; sodann der ausgezeichnete Platz in der Kirche (im Presbyterium [s. d. Art.]) und die Anwendung bestimmter Titulaturen (Ehrwürden u. s. w.) bei mündlicher und schriftlicher Anrede. — Unter den übrigen Privilegien ist heute praktisch am bedeutendsten

2. das sogen. privilegium canonis (sc. Si quis suadente etc.), durch welches jede Realinjurie gegen einen Cleriker mit der Excommuni-

cation bedroht wird. Das jetzige Recht findet seinen Ausdruck in der Bulle Apostolicae Sedis (1869), n. 2 der dem Papste (einfach) reservirten Excommunicationen, wo der alte Canon c. 29, C. XVII, q. 4 in der Hauptsache fast wörtlich wiederholt wird. Nachdem bereits mehrere Canones den Grundsatz aufgestellt hatten, daß Realinjurien gegen Cleriker nach angängiger Untersuchung mit der Excommunication zu ahnden seien (z. B. c. 22. 23, C. XVII, q. 4), gab die Häresie des Arnold von Brescia (s. d. Art.) dazu die Veranlassung, daß im J. 1131 das Concil zu Reims zu einer strengern Strafbestimmung überging; der daselbst erlassene Canon, dessen Anfangsworte Si quis suadente diabolo lauten, wurde von Papst Innocenz II. im J. 1139 zu einem allgemeinen Kirchengesetze erhoben, und das darin ausgesprochene Vorrecht wird seitdem kurzweg Privilegium canonis (mit oder ohne Zusatz Si quis etc.) genannt. Dieser auch unter dem christlichen Volke am meisten bekannte und von Päpsten und Canonisten weitläufig erklärte Canon hat im Laufe der Zeit für manche Verhältnisse eine extensive, für andere eine restrictive Interpretation erfahren. Auch für die heutige Praxis ist dieß noch von Wichtigkeit, da die jetzt geltende Excommunication der Bulle Apostolicae Sedis (s. o.) nach der Tradition des Canons zu interpretiren ist (vgl. Avanzini, Erklärungen zur Constitution Apost. Sedis, übersetzt von Kömstedt, Münster 1873, 31 ff.). Die angedrohte Censur ist die excommunicatio latae sententiae Romano Pontifici reservata, wovon (abgesehen vom articulus mortis) der Bischof oder Andere nur absolviren können, soweit ihnen das Recht oder ein Privileg dieß für bestimmte Fälle und Personen gestatten (vgl. dazu d. Art. Bann I, 1946 f. und Lehmkuhl, Theol. mor. II, 7. ed., n. 947). Nach dem alten Rechte mußte sich der Uebertreter dem Papste persönlich stellen und seinen Befehl hören, ehe er absolvirt werden konnte; doch wurde diese Regel in mehreren Fällen eingeschränkt und auf Frauen, in Gemeinschaft lebende Cleriker, die sich unter einander geschlagen hatten, Kränkliche u. s. w. nicht angewendet. Heutzutage würde die persönliche Gestellung in Rom, und zwar unter dem Gesichtspunkt einer Buße, höchstens noch bei schwereren Realinjurien gegen den eigenen Bischof oder Pfarrer gefordert werden. Die Ausdrücke clerici und monachi sind im weitesten Sinne zu nehmen und begreifen alle, welche die Tonsur empfangen haben bezw. in einen von der Kirche gebilligten Orden eingetreten sind (auch die Novizen und Tertiarier, die gemeinsam leben); nicht darunter fallen jedoch die wirklich und förmlich degradirten Geistlichen, sowie diejenigen, welche die von ihnen angelegte weltliche Kleidung nicht wieder ablegen wollen, zumal wenn sie zugleich eine angenommene verächtliche Lebensweise nicht aufgeben. Unter den Begriff des violentas manus imponere fällt jede Realinjurie gegen einen Cleriker, wie durch die allgemein angenommene Interpretation des Canons Si quis feststeht, also schlagen, stoßen, anspeien, mit Gewalt festhalten u. s. w. Aber nicht bloß der Thäter, sondern auch der Auftraggeber und der Mitwirkende verfallen der Censur; betreffs dessen, der eine in seinem Namen (nicht Auftrag) geschehene Injurie nachträglich gutheißt (rati habens), und dessen, der eine solche Beleidigung nicht hindert, wo er zugegen ist und es kann, bejaht die Mehrzahl der Theologen ebenfalls den Eintritt der Censur (Avanzini, Lehmkuhl u. s. w.; anderer Ansicht ist u. A. Ballerini; vgl. Lehmkuhl II, n. 945). Zur That selbst gehört aber, daß sie im Ernst (suadente diabolo oder animo injuriandi) und in der Absicht vorgenommen wird, gerade einen Cleriker zu beleidigen. Wer also einen Andern schlägt, von dem er nicht weiß, daß er ein Cleriker ist, bleibt von der Strafe frei. Wegen Mangels jenes animus bleibt die Anwendung des Canons in dem Falle weg, wo zwei im Knabenalter befindliche Cleriker sich unter einander schlagen, oder auch Erwachsene in jugendlichem Scherze sich einen Schlag oder Stoß versetzen. Geht der Angriff von einem Cleriker aus, so zieht die Vertheidigung der eigenen wie die einer fremden angegriffenen Person nicht die Excommunication nach sich, wofern bei der Vertheidigung die Nothwehr nicht überschritten wird; ein Ueberschreiten der Nothwehr würde aber die Censur verwirken (die einzige Ausnahme davon mit Rücksicht auf c. 3, X 5, 39 s. bei Lehmkuhl II, n. 946). Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die höheren kirchlichen Würdenträger (Cardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, päpstliche Legaten und Nuntien) noch durch eine besondere Strafandrohung geschützt werden, indem die Bulle Apost. Sedis (I, n. 5) die interficientes, mutilantes, percutientes, capientes etc. mit der Excommunication bestraft, welche dem Papste speciell reservirt ist. — Nach dem weltlichen Strafrecht werden thätliche Angriffe und Beleidigungen eines Geistlichen nur dann besonders bestraft, wenn sie dem Beleidigten mit Beziehung auf seinen geistlichen Charakter oder bei Ausübung seines geistlichen Berufes zugefügt sind, oder sich als Störung des Gottesdienstes charakterisiren (s. Strafgesetzbuch für das deutsche Reich §§ 196. 167). (Vgl. die Lehrbücher des Kirchenrechts und der Moraltheol., besonders Phillips, Kirchenrecht I, 652. Eine Monographie gab Hüffer im Archiv für katholisches Kirchenrecht III [1858], 155 ff. Von Commentaren zur Bulle Apost. Sedis s. beispielsweise Heiner, Die kirchl. Censuren, Paderborn 1884, 141 ff.) [Phillips.]

3. Ein weiteres Privileg der Cleriker ist das sog. Privilegium (oder beneficium) competentiae. Mit diesem term. techn. bezeichnet man im römischen und gemeinen Rechte das gewissen Schuldnern gewährte Recht, nicht auf mehr verurtheilt und auch nicht auf mehr mit Execution

bedroht zu werden, als sie von ihrem nothwendigen Lebensunterhalte entbehren können. Die Praxis des gemeinen Rechtes gewährte diese Rechtswohlthat auch den Geistlichen. Das Privileg stand nämlich nach den Bestimmungen des römischen Rechtes unzweifelhaft den Soldaten zu, und schon die Glossatoren (zu l. 6, Dig. XLII, 1) wollten deßhalb, weil die Geistlichen die Soldaten Gottes (milites Dei) seien, auch ihnen jenes beneficium zuerkennen. Es werden nun zwar im c. 19, C. XXIII, q. 8 die Priester milites Christi genannt, aber zugleich wird dort gerade auf den gegensätzlichen Unterschied zwischen Soldaten und Geistlichen hingewiesen, so daß man daraus keineswegs eine Analogie zwischen Geistlichen und Soldaten herleiten kann, um auch für erstere darauf das beneficium competentiae zu stützen. Man hat dasselbe für die Geistlichen in der spätern Doctrin auch auf das cap. Odoardus (c. 3, X 3, 23) stützen wollen. Der Inhalt des cap. Odoardus begründet aber auch durchaus nicht ein beneficium competentiae für den Geistlichen, sondern bestimmt nur, daß über einen zahlungsunfähigen Geistlichen, der die Schuld eingesteht und durch Bürgschaft oder Eid Sicherheit dafür bestellt, daß er beim Eintritt besserer Vermögensverhältnisse die Schulden bezahlen werde, keine Excommunication verhängt werden solle. Indirect spricht auch gegen ein benef. compet. der Geistlichen c. 2, X 3, 22. Gleichwohl gelangte das benef. compet. der Geistlichen durch mehrhundertjährige Praxis zur Geltung, und auch die neueren Particulargesetzgebungen haben durchweg die Rechtswohlthat der Competenz für Geistliche aufrecht erhalten und ähnlich wie für Staatsbeamte des Nähern festgestellt. Für ein solches Privilegium der Geistlichen spricht das öffentliche Interesse der Kirche wie des Staates, damit der Geistliche (bezw. Beamte) nicht auf eine seine Würde oder sein Amt beeinträchtigende Weise seinen Unterhalt suche (man denke zugleich an den kirchlichen titulus ordinationis), und damit der Geistliche insbesondere auch seiner Pflicht zur Unterstützung der Nothdürftigen nachkommen könne. Es ist deßhalb ein Verzicht auf diese Rechtswohlthat dem einzelnen Cleriker nicht gestattet. Nach der auch von der Congregatio Concilii anerkannten canonistischen Doctrin und Praxis gewährt das privilegium competentiae dem Geistlichen sogar die Befreiung von der oben erwähnten Excommunication, vom Personalarrest und der Pflicht zur cessio bonorum. Das Privileg haben alle Cleriker, auch diejenigen der niederen Grade und auch die bloß Tonsurirten (vgl. Benedict. XIV., De syn. dioec. 12, 2, 2 sq.), obgleich einige das Privileg nur denjenigen Minoristen zugestehen wollten, bei welchen die weiteren Voraussetzungen des privilegium fori (s. u. 4) vorlägen. Ebenso haben auch die Regularen in demselben Umfange das Beneficium. Folgerichtiger Weise erstreckt sich das beneficium competentiae auch auf das zum Ordinationstitel bestellte Vermögen; dieß hat die Congregatio Concilii anerkannt (vgl. Conc. Trid. ed. Richter 115, n. 26; s. auch Schulte, Kirchenrecht II, 129, Anm. 3). Die Behauptung von Hinschius (Kirchenrecht I, § 16, 129), dieser Grundsatz habe in der deutschen Particulargesetzgebung keine Anerkennung gefunden, ist geradezu unrichtig; es bedurfte dafür keiner ausdrücklichen, besondern Anerkennung neben der generellen Geltung des benef. compet.; eine besondere Ausschließung des benef. compet. für den Ordinationstitel war und ist nirgends statuirt; das österreichische Recht nimmt sogar ausdrücklich darauf Rücksicht. Das Privilegium bezieht sich übrigens nicht bloß auf die civilrechtlichen, sondern auch auf die Strafforderungen gegen Cleriker, jedoch nicht auf die Ersatzforderungen und dinglichen Ansprüche auf Rückgabe einer fremden Sache. Als verwirkt oder unzulässig sieht aber die canonistische Doctrin das privilegium competentiae der Geistlichen für solche Fälle an, wo der Geistliche die Schuld gerichtlich abläugnete oder sich eines dolus schuldig machte (z. B. sich für einen Laien ausgab, falsche Vorspiegelungen über seine Zahlungsfähigkeit machte, Veräußerungen zur Beeinträchtigung des Gläubigers vornahm), wenn er die Cautionsleistung für die spätere Befriedigung des Gläubigers verweigerte, wenn er einem noch dürftigern Gegner gegenüberstand, und in anderen Fällen ähnlicher Art. Es ist in neuerer Zeit zwar eingewendet worden, daß derartige Ausnahmefälle bei der richtigen Ansicht über den Grund des Privilegs nicht haltbar erschienen; denn wenn dasselbe im Interesse des ganzen Standes gegeben sei, so könne es der Einzelne ebenso wenig durch seine Handlungsweise wie durch ausdrücklichen Verzicht verlieren, vielmehr nur dann, wenn die erstere zugleich den Verlust der geistlichen Standesrechte nach sich ziehe. Es läßt sich jedoch darauf entgegnen, daß es der Würde des Clerus und dem gedeihlichen Wirken der Kirche nicht förderlich sein würde, wenn der geistliche Stand einen Schutz gegen die sonst nothwendigen Folgen einer schweren Verschuldung oder einer dringenden Billigkeit gewähren sollte. Die Zwecke, welche das ganze privilegium competentiae bei den Geistlichen haben soll, würden so in Wirklichkeit illusorisch gemacht.

Da das kirchliche forum privilegiatum der Geistlichen heutzutage nirgends mehr besteht, so richtet sich jetzt die Frage, ob und inwiefern das beneficium competentiae noch durchführbar ist, ganz nach den bürgerlichen Gesetzen der einzelnen Länder. Im jetzigen Deutschen Reiche gelten folgende Bestimmungen: Gemäß § 1 der Reichs-Concursordnung vom 10. Februar 1877 umfaßt das Concursverfahren das gesammte einer Zwangsvollstreckung unterliegende Vermögen des Gemeinschuldners, welches ihm zur Zeit der Eröffnung des Verfahrens gehört. Ob und inwieweit das Vermögen der Geistlichen der Zwangs-

vollstreckung unterliegt, regelt in Betreff des unbeweglichen Vermögens das Landesrecht (§ 757 der R.-C.-P.-O. vom 30. Januar 1877). Was das bewegliche Vermögen betrifft, so unterliegen gemäß § 715 der citirten Civilproceßordnung der Zwangsvollstreckung nicht: (Ziff. 6) bei Geistlichen &c. die zur Verwaltung des Dienstes oder Ausübung des Berufes erforderlichen Gegenstände, sowie anständige Kleidung; (Ziff. 7) bei Geistlichen &c. ein Geldbetrag, welcher dem der Pfändung nicht unterworfenen Theile des Diensteinkommens oder der Pension für die Zeit von der Pfändung bis zum nächsten Termine der Gehalts- oder Pensionszahlung gleichkommt; (Ziff. 9) Orden und Ehrenzeichen; (Ziff. 10) die Bücher, welche zum Gebrauche des Schuldners und seiner Familie in der Kirche oder Schule bestimmt sind (sonstige Bücher sind also nicht von der Pfändung ausgeschlossen). Nach § 749 der Civilproceßordnung (Ziff. 8) sind ferner der Zwangsvollstreckung nicht unterworfen: das Diensteinkommen der Geistlichen &c., die Pension derselben nach deren Versetzung in den einstweiligen oder dauernden Ruhestand, sowie das nach ihrem Tode den Hinterbliebenen zu gewährende Sterbe- oder Gnadengehalt. Uebersteigen das Diensteinkommen, die Pension oder die sonstigen Bezüge die Summe von 1500 Mark für das Jahr, so ist der dritte Theil des Mehrbetrages der Pfändung bezw. Zwangsvollstreckung unterworfen (vgl. noch C.-P.-O. § 711. 782). In Oesterreich betrug die Congrua, welche dem bepfründeten Geistlichen von seinem Amtseinkommen im Falle der Ueberschuldung frei gelassen werden muß, 300 fl. C.-M. (= 315 fl. österr. W.). Diese Bestimmung des Hofdecrets vom 15. Juli 1791 wurde auch ausgedehnt auf Bischöfe, Prälaten, Domherren und Deficienten (Hofdecrete vom 13. November 1835, 20. März 1836, 13. October 1843). Für andere Geistliche muß man consequenterweise nach dem schon oben Bemerkten das benef. compet. wenigstens bis auf den Tischtitel von 210 fl. österreichischer Währung erstrecken, wofür nicht, wie Pachmann (Kirchenrecht I, 3. Aufl., Wien 1863, 218 f.) meint, erst noch besondere positive gesetzliche Bestimmungen nöthig sind. Allerdings hat Pachmann darin Recht, daß ein zur Seelsorge berufener Geistlicher nicht als „ein Beamter des Staates in der Kirche" angesehen werden kann; aber es sind doch dieselben Gründe, auf welchen für Geistliche wie für Staatsbeamte das benef. compet. beruht, so daß man deßhalb die in Oesterreich beliebte Analogie der Staatsbeamten auch für die Geistlichen anwenden kann. Nach dem Vorgange Ungarns bestimmte in Oesterreich ein Gesetz vom 21. April 1882 (R.-G.-Bl. Nr. 123), es solle bei den im Amte befindlichen Geistlichen nur $1/3$ ihres Einkommens, und soweit dieses über 800 fl. beträgt, der gerichtlichen Execution unterliegen. Dasselbe Gesetz gewährte für Ruhegehälter Executionsfreiheit bis zu 500 fl. Das österr. Gesetz vom 19. April 1885, welches die Congrua nach einer Scala, entsprechend den Verhältnissen der einzelnen Länder, Städte und Orte, erhöht hat, enthält nichts darüber, daß von da ab die erhöhte Congrua von der Execution frei bleiben soll. In Ungarn galt in älterer Zeit einfach das canonische Recht, und es gab keine auf das benef. compet. der Geistlichen bezügliche besondere Vorschrift. Erst der Gesetzartikel 54 vom Jahre 1868 fixirte die Competenz auf 300 fl. Gesetzartikel 31 vom Jahre 1876 erhöhte sodann die Competenzsumme auf ein Drittel des Einkommens, jedoch so, daß als Minimalsumme 600 fl. und 350 fl. für den Fall der Pensionirung festgestellt wurde. Durch Gesetzartikel 60 vom Jahre 1881 (54. 55. 60. 65) wurde die Competenzsumme auf 800 bezw. 500 fl. erhöht und zugleich jedes den gesetzlichen Bestimmungen widersprechende Uebereinkommen für nichtig erklärt. In diesem Umfange spricht das Gesetz den „Seelsorgern" und „Hilfspriestern" und damit nach dem Sprachgebrauch der ungarischen Gesetzgebung allen Geistlichen vom Subdiaconate aufwärts das beneficium competentiae zu (s. Szücsz, Az illetéki jog kedvezmény tárgyában [De beneficio competentiae clericalis], Temesvár 1895; vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht LXXIII [1895], 473 f.). Nach einer königlichen Verordnung vom 23. Juli 1799 hat in Ungarn der Bischof auch das Recht, das kirchliche Einkommen der ihm unterstehenden Geistlichen wegen Schulden derselben zum Zwecke ihrer Tilgung in Beschlag zu nehmen. Auch bei Ausübung dieses Sequestralrechtes hat der Bischof auf das beneficium competentiae Rücksicht zu nehmen.

In einem andern Sinne als beim sog. privilegium oder beneficium competentiae ist in der österreichischen Amtssprache noch von einer sog. Competenz die Rede. Nach dem § 4 des Gesetzes vom 7. Mai 1874 (R.-G.-Bl. Nr. 51), durch welches zur Deckung der Bedürfnisse des katholischen Cultus den Pfründenbesitzern und den regulären Communitäten Beiträge zu dem von Kaiser Joseph II. aus dem Vermögen aufgehobener Klöster gebildeten, auch durch die Intercalarfrüchte zu vermehrenden und zur subsidiären Tragung kirchlicher Bedürfnisse dienenden Religionsfonds auferlegt wurden, hat die staatliche Cultusverwaltung im Einvernehmen mit den Bischöfen und mit Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse denjenigen Betrag festzusetzen, welcher behufs Deckung des standesmäßigen Unterhaltes der geistlichen Personen von dem Religionsfonds-Beitrage freizulassen ist. Auch soll bei regulären Communitäten, deren statutengemäßer Zweck in der Pflege von armen Kranken besteht, derjenige Theil des Einkommens freigelassen werden, welcher nachweisbar für diesen Zweck verwendet wird. Das Nämliche soll auch hinsichtlich des Einkommens stattfinden, welches eine reguläre Communität auf kirchliche und Cul-

tuszwecke, wenn dieselben bei Ermangelung einer solchen Communität vom Religionsfonds bestritten werden müssen, oder welches sie auf Zwecke des öffentlichen Unterrichtes verwendet, die von der Regierung als nothwendig erkannt wurden. Dieses durch den Religionsfonds-Beitrag nicht zu verkümmernde Einkommen der beitragspflichtigen Pfründenbesitzer und Communitäten nennt man die Competenz. Dieselbe ist größer als die dem Clerus in Oesterreich zuerkannte Congrua. Eine Erhöhung der Congrua auf den Betrag der Competenz, so daß dann schlechthin diese beiden Begriffe zusammenfallen würden, wurde, wie in dem Motivenberichte zu dem Gesetz vom 19. April 1885 über die provisorische Aufbesserung der Bezüge des Seelsorgeclerus hervorgehoben ist, von den meisten Ordinariaten befürwortet, und es müßten offenbar analoge Gesichtspunkte für die Festsetzung der einen und andern Klasse des geistlichen Einkommens maßgebend sein, aber aus Ersparungsrücksichten wurde von der Identificirung der Congrua mit der Competenz abgesehen. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht I, 664 ff. mit der ältern, und Vering, Lehrbuch des katholischen, protestantischen und orientalischen Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 442 ff. mit der neuern Literatur.) [Vering.]

4. Das Privilegium fori besagt die Befreiung der Cleriker von der weltlichen Gerichtsbarkeit auch bezüglich der weltlichen Prozeßsachen, der Civil- sowohl als der Strafsachen, und die Zuweisung dieser Angelegenheiten an das geistliche Gericht. Als Cleriker gelten in dieser Beziehung auch die Mitglieder eines von der Kirche anerkannten Ordens, selbst eines Frauenordens, und zwar sowohl die Professen als auch die Laienbrüder, die Laienschwestern und die Novizen. Cleriker, welche bloß die Tonsur oder die niederen Weihen empfangen haben, sollen nach den Bestimmungen des Concils von Trient (Sess. XXIII, c. 6 De reform.) des Privilegs nur dann theilhaftig sein, wenn sie entweder ein kirchliches Beneficium besitzen, oder dem Dienste einer Kirche vom Bischofe zugewiesen sind und dabei Tonsur und geistliches Kleid tragen, oder einem Clericalseminar angehören, oder sich mit Erlaubniß des Bischofs an einer Schule zum Zwecke der theologischen Studien aufhalten. Zur Zeit, als im römischen Reiche die Christen einer heidnischen Staatsgewalt und heidnischen Richtern gegenüberstanden, bildete sich nach der Anweisung des Apostels Paulus (1 Cor. 6, 1 ff.) ein Gewohnheitsrecht dahin aus, daß der Bischof die Rechtsstreitigkeiten unter den Christen schlichtete. Die Kirche rügte es, wenn ein Christ einen Mitchristen vor einem heidnischen Richter belangen wollte, und dem Cleriker wurde dieß als ein Verbrechen angerechnet. Der erste christliche Kaiser, Constantin, erkannte dieses Gewohnheitsrecht an, und so bildete sich das Privilegium aus, daß der Bischof nur von einer Synode gerichtet werden konnte, der Cleriker nur von seinem Bischofe. Wenn auch in einzelnen Punkten beschränkt und zeitweilig aufgehoben, bestand im Allgemeinen das Privileg unter den christlichen Kaisern fort. Von dem canonischen Rechte wurde dasselbe sodann aufgenommen (c. 1. 9, X 2, 2) und durch kirchliche Strafen geschützt. Es blieb auch in allgemeiner Geltung während des ganzen Mittelalters. Mit richtigem christlichen Gefühle betrachtete man allgemein die Aburtheilung eines Geistlichen seitens eines Laienrichters als eine Herabwürdigung des geistlichen Standes, eine schwere Beeinträchtigung seiner Wirksamkeit und damit als einen empfindlichen Schaden, welcher der Religion selbst zugefügt werde. Erst der kirchenfeindliche Geist der neuern Zeit, unterstützt von der protestantischen Läugnung des von Gott gewollten Standesunterschieds zwischen Geistlichen und Laien in der Kirche, begann an dem Privilege zu rütteln, und seit der Revolution wurde dasselbe allmälig beseitigt, so daß es thatsächlich jetzt nirgendwo mehr für katholische Cleriker besteht. Nur in England und Schweden erfreuen sich die protestantischen Geistlichen noch desselben. In den neueren Concordaten mit den katholischen Ländern (Concordat mit Bayern Art. 12 c, Oesterreich Artt. 13 u. 14, Nicaragua Art. 14, San Salvador Art. 14, Guatemala Art. 15 und dem neapolitanischen Art. 30) sowie mit Württemberg (Art. 5) und Baden (Art. 5) „bewilligt" der apostolische Stuhl in wörtlich übereinstimmenden Satzungen „aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse", daß die „reinen Civilsachen" (causae mere civiles) der Cleriker vor dem weltlichen Gerichte abgeurtheilt werden sollen. Die nämliche Bewilligung geben die erwähnten Concordate, mit Ausnahme des bayrischen, bezüglich der weltlichen Strafsachen der Cleriker, jedoch mit der Bedingung, daß dem Bischofe Mittheilung über das Verfahren gemacht oder (Nicaragua und San Salvador) zwei vom Ordinariate bestimmte Geistliche zur Gerichtsverhandlung zugelassen werden sollen. Dagegen ist das Privileg ausdrücklich gewahrt in den Concordaten mit Ecuador (Art. 8) und Venezuela (Art. 20). In den übrigen Ländern ist das Privilegium fori durch die bürgerlichen Gesetze einseitig beseitigt worden, was die Kirche duldet aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse. Es besteht jedoch in Oesterreich (Gesetz vom 7. Mai 1874, § 29, vgl. Concordat Art. 14), Bayern (Bayr. Edict § 70) und Preußen (Allgem. Landrecht II, Tit. 12, § 356 ff.) die gesetzliche Bestimmung, daß bei Criminaluntersuchungen gegen Geistliche dem Bischofe Anzeige erstattet bezw. die Acten mitgetheilt werden müssen. Zudem bedarf in Preußen eine solche Untersuchung der vorherigen Erlaubniß des Cultusministers. Ausdrücklich hat aber der apostolische Stuhl in neuerer Zeit wiederholt erklärt, der Papst könne nicht als Princip anerkennen, daß die Civilsachen der Cleriker vor die weltlichen Gerichte gehörten (Syllabus n. 31: Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus

sive criminalibus omnino de medio tollendum est etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede). Die Bulle Apostolicae Sedis vom Jahre 1869 verhängt daher auch (I, n. 7) die Excommunication latae sententiae, welche dem Papste speciell reservirt ist über die cogentes sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas praeter canonicas dispositiones. Jedoch sind unter den cogentes nicht untergeordnete Personen gemeint, welche einen Cleriker auf irgend welche Weise vor ein weltliches Gericht ziehen, auch nicht die Richter selbst, sondern die Gesetzgeber und Machthaber (Erklärung d. S. C. Inquis. vom 23. Jan. 1886). Wo die Aufhebung des Privilegium fori von der Kirche zugegeben ist, trifft die genannte Censur ohnehin nicht zu; sie dient aber auch so immerhin dazu, das Princip aufrecht zu erhalten. Deßhalb empfiehlt es sich auch, obschon das bürgerliche Recht das Privileg nicht mehr anerkennt, in civilrechtlichen Streitigkeiten mit Clerikern das geistliche Gericht um Schlichtung derselben anzugehen. Geistliche insbesondere sollten bei persönlichen Forderungen und Injurien mit Vermeidung der weltlichen Gerichte ihre Klagen gegen Standesgenossen vor die geistliche Behörde bringen. Auch Laien können ohne Schaden bei ihren civilrechtlichen Klagen gegen Geistliche den Bischof angehen, da diesem Mittel zur Hand zu sein pflegen, wodurch ihnen Recht werden kann. Dadurch würde den kirchlichen Gesetzen Genüge gethan und der Zweck des Privilegium fori, die Bewahrung des Ansehens des geistlichen Standes und seiner gedeihlichen Wirksamkeit, erreicht. (Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Clericus, Art. II; Grashof, Die Anerkennung des privilegirten Gerichtsstands des Clerus durch die römischen Kaiser, im Archiv für katholisches Kirchenrecht XXXVIII [1877], 3—29; Hirschel, ebd. VII [1861], 200 ff.; Heiner, Censuren 89 ff.; Hinschius, Kirchenrecht IV [1888], 788 ff. 843 ff.) [Marx]

5. Das Privilegium immunitatis umfaßt die Befreiung des Clerus von gewissen Lasten und Pflichten, welche zum geistlichen Stand wenig passen oder die zur Ausübung des geistlichen Berufes nöthige Freiheit zu sehr beeinträchtigen. Eine solche Immunität „verdankt ihren Ursprung einem innerlich berechtigten religiösen Gefühl" (Tosi, Vorlesungen über den Syllabus, Wien 1865, 91) und kann deßhalb vom Staate nicht „ohne alle Verletzung des natürlichen Rechtes und der Billigkeit aufgehoben werden" (Syllabus n. 32). Damit wird natürlich ebenso wenig wie durch die Verwerfung des Satzes (Syllabus n. 30), daß die Immunität aus dem bürgerlichen Rechte ihren Ursprung habe, behauptet, dieselbe sei in allen Stücken und in ihrer ganzen geschichtlich irgendwo einmal gewesenen Ausdehnung nur göttlichen Rechtes. Auch frühere Entscheidungen der Päpste, auf welche die Gegner der Kirche sich berufen, haben dieß nicht definirt oder gar „dogmatisirt". Die Immunität der Geistlichen bezüglich der zeitlichen Angelegenheiten ist selbst von kirchlichen Theologen „nur in gewissem Sinne allgemein anerkannt, in Rücksicht auf die Erhabenheit der geistlichen Würde und die Auctorität der Kirche; sie ist de jure divino mediate, nicht immediate" (Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872, 761 f.; vgl. ebd. 837 ff.). — Eine Befreiung von gewissen Pflichten und Abgaben war im Alten Testament den hebräischen Priestern (s. d. Art. ob. 399) zugestanden und fand auch bei den heidnischen Priestern einen Platz. Den christlichen Priestern ward eine solche zuerkannt, sobald das Christenthum im römischen Reiche Staatsreligion geworden war. Die Cleriker wurden hinsichtlich ihrer Güter von außerordentlichen Lasten und munera sordida und hinsichtlich ihrer Person von der Uebernahme der Staats- und Gemeindeämter, Leistung der Militärpflicht, öffentlichen Abgaben (census) u. s. w. sowie auch von der Pflicht, Vormundschaften zu übernehmen, befreit (Cod. Theod. 16, 2; Cod. Just. 1, 3; Nov. 123, 5; vgl. auch Grashof, im Archiv f. kathol. Kirchenrecht XXXVII [1877], 256 ff.). Mit dem Eintritt der Germanen in die christliche Kirche fand die römisch-rechtliche Immunität des Clerus auch in den mittelalterlichen Reichen Geltung, ja sie dehnte sich noch weiter aus. Freilich hatten Bischöfe und Prälaten manche Lasten zu tragen, die sie im römischen Reiche nicht gehabt hatten. „Es war das aber nur eine Folge der höhern Stellung, nicht eine Kränkung ihrer Rechte" (Schulte, Das kathol. Kirchenrecht II, Gießen 1856, 161). Indessen zeigte sich doch, in Frankreich seit dem 13. Jahrhundert, in Deutschland später, das Bestreben, die Immunität des Clerus zu verkürzen; manchmal gestatteten allerdings auch päpstliche Indulte, die Geistlichkeit zu Abgaben heranzuziehen. Eine principielle Aenderung der Immunitätsrechte des Clerus brachte das veränderte moderne Staatsrecht mit sich, welches die Geistlichen in Bezug auf Pflichten und Lasten im Allgemeinen den Laien gleichzustellen sucht. Eine gewisse Rücksichtnahme auf Stellung und Würde des Clerus findet sich allerdings, aber es liegt nahe, daß die Reste der Immunität zumal in Zeiten des Kampfes zwischen Staat und Kirche auf das Minimum reducirt werden. Der augenblickliche Zustand ist in den verschiedenen Staaten verschieden. Die Befreiung des Clerus vom Militärdienste ist z. B. in Oesterreich und seit 1890 auch wieder im Deutschen Reiche anerkannt, dagegen in Frankreich (seit 1885) und Italien (seit 1875) aufgehoben. Den allgemeinen Staatssteuern und -lasten sind die Geistlichen fast überall unterworfen, stellenweise sogar noch besonderen Staatsabgaben (s. Vering, Lehrb. des Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 439). Von persönlichen Gemeindesteuern sind sie in einigen Staaten (z. B. Preußen) ganz oder theilweise befreit in Bezug auf ihr Amtseinkom-

men, während Privatvermögen steuerpflichtig ist. Ebenso bleiben ihre Dienstwohnungen stellenweise grundsteuerfrei, in Oesterreich auch von der Quartierlast ausgenommen (in Preußen gilt letzteres nicht, da die Quartierleistung nicht als Gemeinde-, sondern als Reichspflicht betrachtet wird; Verfügung des Ministers des Innern vom 17. December 1894). Allgemeiner anerkannt ist die Befreiung der Geistlichen von der Uebernahme gerichtlicher Aemter (als Schöffen oder Geschworene), von Gemeindeämtern, Vormundschaften und Curatelen (die nächsten Verwandten ausgenommen) u. dgl. (die Nachweise für Deutschland und Oesterreich u. A. bei Vering 439 ff.; vgl. auch Schulte II, 163 f.). [v. Buß.]

Privilegien der Kirchen und heiligen Orte sind ein Theil der kirchlichen Immunität oder derjenigen Rechtsbestimmungen, wonach ecclesiae et alia loca sacra necnon personae ecclesiasticae ac res ipsarum liberae ac immunes sunt a muneribus et oneribus saecularibus atque ab actibus earum sanctitati et reverentiae debitae repugnantibus (Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Immunitas, art. I, n. 4). Zerlegt man die Immunität der Kirche nach der beliebten Eintheilung in die immunitas personalis, realis, localis, so umfassen die hier speciell gemeinten Privilegien die Local-Immunität ganz, die Real-Immunität aber, soweit es sich um Güter, Sachen und Einkünfte der gottgeweihten Orte und Institute handelt; betreffs der Personal-Immunität s. d. Art. Privilegien des Clerus. — I. Die immunitas localis der kirchlichen Institute beruht auf dem Charakter besonderer Heiligkeit, welche denselben als Stätten des Gottesdienstes zukommt. Es ist das Vorrecht solcher Orte, daß in oder mit ihnen nichts geschehen darf, was die ihnen schuldige Ehrfurcht verletzt oder sie dem Zwecke entfremdet, zu welchem sie gegründet sind. Deßhalb kann jedoch dieses Privileg auch nur solchen Orten zustehen, welche von der kirchlichen Auctorität dem Gottesdienste geweiht oder überhaupt dem profanen Gebrauch entzogen sind; denn nur hierdurch erlangen dieselben den öffentlichen und dauernden Charakter gottgeweihter Orte. Das Privileg einer besondern Unverletzlichkeit im genannten Sinne genießen daher eigentliche Kirchen und öffentliche Kapellen, bezw. Oratorien (nicht Privatkapellen) sammt ihren Altären und den unmittelbar mit dem Gebäude in Verbindung stehenden Nebengebäuden (Sacristei 2c.), ferner die Kirchhöfe, wenn sie unmittelbar bei der Kirche liegen oder überhaupt benedicirt sind, ebenso einzeln liegende gesegnete Gräber. In beschränkterem Sinne steht ein Privileg der Local-Immunität auch der Wohnung des Bischofs zu, nämlich bezüglich des Asylrechts; ebenso kann hierher der Schutz gerechnet werden, den die Clausur (s. d. Art.) den Klosterbewohnern gegen unbefugtes Eintreten von anderen Personen gewährt. Die Verletzung der immunitas localis ist, wenigstens in Bezug auf Kirchen, Kirchhöfe und Kapellen, ein sogen. Sacrilegium (s. d. Art.), weil sie eine directe oder indirecte Verachtung Gottes einschließt; deßhalb wird die betreffende Handlung, wenn sie ohnehin schon sündhaft ist, nun doppelt sündhaft. — Im Einzelnen werden durch das privilegium immunitatis localis 1. benedicirte oder consecrirte Kirchen, Kapellen, Altäre und Kirchhöfe gegen die sogen. verunreinigenden (polluirenden) Thaten (s. d. Art. Entweihung, n. II) und 2. gegen alle profanen Handlungen in oder mit denselben geschützt (s. d. Art. Pfarrkirche IX, 1972). Weiterhin wird dadurch 3. untersagt jedes gewaltsame Eindringen in dieselben und jeder Eintritt überhaupt, soweit, wie bei der Clausur, ein besonderes Verbot entgegensteht; sodann jede unberechtigte Wegnahme oder Entfernung von Gegenständen aus Kirchen u. s. w., auch wenn dieselben nicht der Kirche selbst gehören, sondern nur ihrem Schutze anvertraut sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch beispielsweise die Ausgrabung von Leichen, welche kirchlich beerdigt worden sind, ohne Erlaubniß der kirchlichen Behörde eine Verletzung des Immunitätsprivilegs; die unberechtigte Wegnahme von Reliquien speciell aus den römischen Katakomben, worauf als Strafe die Excommunication steht (s. die Bulle Apost. Sedis von 1869, II, n. 15), ist ein durch die Umstände erschwerter Einzelfall. — Endlich schützt das genannte Privilegium 4. die gottgeweihten Orte gegen jede Verletzung des sogen. Asylrechtes, welches zur Zeit seiner allgemeinen Anerkennung von besonderem Einfluß auf die bürgerlichen Verhältnisse war. Wer sich nämlich vor Verfolgung an einen heiligen Ort flüchtete, galt für die Dauer seines dortigen Aufenthaltes als unverletzlich; er durfte nicht gewaltsam entfernt, verwundet oder getödtet werden; ebenso war das Eigenthum, welches er bei sich trug, gegen Wegnahme geschützt, und niemand durfte gehindert werden, ihm den nothwendigen Lebensunterhalt darzubieten. Ein solches Asylrecht hat sein Fundament in dem natürlichen Gefühl, daß es unrecht ist, den zu verletzen, der sich unter den Schutz der Gottheit stellt. Daher genossen auch die heidnischen Tempel und Götzenbilder ein solches Privileg. Indessen muß man doch nach der richtigern Meinung das kirchliche Asylrecht in seiner thatsächlichen Geltung aus dem positiven kirchlichen und bürgerlichen Rechte herleiten, wie auch das Asylrecht bei den Juden (s. d. Art. Asylstädte) den Charakter einer theokratisch-bürgerlichen Anordnung hatte. Wenn daher das kirchliche Asylrecht bisweilen von Päpsten jus divinum genannt wird, so soll der Ausdruck nur ein mittelbar göttliches Recht bezeichnen (vgl. d. Art. Privilegien des Clerus, ob. 441 f.). Thatsächlich sind Bestand und Ausdehnung des Asylrechts dem Staate gegenüber zu verschiedenen Zeiten nicht unbestritten gewesen, und so streng die Kirche principiell an demselben festhält, hat sie doch in den Concordaten darüber verhandelt und Beschränkungen desselben wenig-

stens geduldet. In dem Umfang, wie es die Kaiser Theodosius I. und II., Leo und Justinian anerkannten bezw. festsetzten (l. 1 sqq., Cod. Theod. 9, 45; Cod. Just. 1, 12), besaßen das Asylrecht eigentliche Gotteshäuser mit den zugehörigen Nebengebäuden (Thurm, Sacristei), ferner die Friedhöfe und Vorhöfe der Kirchen, die Klostergebäude und die Wohnung des Bischofs; dann aber auch die „Zellen, Häuser, Gärten, Bäder, Höfe oder Säulengänge", welche zwischen den Kirchen und deren „äußersten Eingängen" liegen. Verletzung des Asylrechtes war nach Theodosius II. als Majestätsverbrechen zu behandeln; der geflüchtete Verbrecher wurde von dem Vorsteher der Kirche nur an die weltliche Gewalt und zwar gegen das Versprechen ausgeliefert, daß keine Todes- oder Verstümmelungsstrafe gegen ihn verhängt werden dürfte. Die Kirche nahm die genannten Rechtsbestimmungen auch unter ihre Gesetze auf, so daß nach dem positiv kirchlichen Rechte die Gotteshäuser mit ihren Dependentien und der Umgebung innerhalb 30 bezw. 40 Schritte, je nach der Größe der Kirche, ferner die Kirchhöfe, die Wohnungen der Cardinäle, Bischöfe und die Pfarrhöfe, die Klöster und religiösen Anstalten, Hospitien u. dgl., sowie theophorische Processionen unter dem Asylrecht stehen. Indessen machte der Mißbrauch des Privilegs es im Laufe der Zeit für Staat und Kirche nöthig, dasselbe durch Ausnahme gewisser Verbrecher einzuschränken. Die hierfür geltenden Bestimmungen beruhen hauptsächlich auf den Bullen Quum alias Gregors XIV. (1591) und Ex quo Benedicts XIII. (1725), welche insbesondere Straßenräubern, Meuchelmördern, Majestätsverbrechern, Falschmünzern und Aehnlichen das Asyl verweigern. Indessen hat das Asylrecht bei der heutigen Vervollkommnung der Rechtspflege überhaupt viel von seiner Bedeutung verloren; denn sein vorzüglichster Zweck war, Unschuldige zu schützen und Schuldige vor der Rache und zu grausamer Bestrafung zu bewahren. Deßhalb besteht die Kirche auch nicht unter allen Umständen auf der Beibehaltung desselben, sondern hat z. B. im Concordat mit Oesterreich (Art. 15) nur die Aufrechterhaltung ausbedungen, „soweit es die öffentliche Sicherheit und die Forderungen der Gerechtigkeit" zulassen. Im vollen Umfange besteht das Asylrecht in keinem Staate mehr, und in den meisten ist überhaupt jede Spur desselben verschwunden. Gleichwohl ist es aber auch dort, wo es durch Gewohnheit abgeschafft ist, doch quoad substantiam zu beobachten (S. C. Inquis. 22. Dec. 1880, im Archiv für kath. Kirchenrecht XLVI [1881], 26 f.), und wer (S. C. Inquis. 1. Febr. 1871) ab aliis minime coactus prudens ac sciens immunitatem asyli ecclesiastici aut violare jubet aut exequendo violat, unterliegt als omnis excusationis expers der Excommunication, wie sie die Bulle Apost. Sedis 1869 (II, n. 5) verhängt (vgl. dazu Heiner, Die kirchlichen Censuren, Paderborn 1884, 171 ff.).

II. Auch in Bezug auf ihr Eigenthum (res im weitesten Sinne) besitzen die Kirchen und heiligen Orte besondere Vorrechte, entsprechend dem besondern Zwecke, welchem ihr Besitz zu dienen hat. Es ist dabei auszugehen von dem feststehenden Satze, daß die Kirche erwerb- und besitzfähig ist (vgl. d. Art. Kirchenvermögen ob. VII, 691 ff.), und zwar vermöge eigenen Rechtes, nicht infolge staatlicher Concession. Ihr Eigenthum hat und verwendet sie zur Ausübung des Gottesdienstes und zur christlichen Wohlthätigkeit. Deßhalb ist das kirchliche Gut (die res sacrae wie die res ecclesiasticae) ein Besitz mit ausgezeichnetem Charakter, der nicht schlechthin wie jedes andere Besitzthum behandelt werden kann und darf. Das Kirchenrecht beansprucht darum für das Eigenthum der kirchlich-religiösen Institute, mag man das Einzelinstitut als Trägerin des Eigenthumsrechtes ansehen oder nicht (vgl. d. Art. Kirchenvermögen VII, 702 ff.), gewisse Privilegien im Erwerb und Besitz, zwar nicht in dem Sinne, als ob dieselben in ihrem ganzen Umfang und unmittelbar göttlichen Rechtes seien, aber doch mit Abweisung der Behauptung, daß sie nur aus dem bürgerlichen Rechte ihren Ursprung hätten und deßhalb nach Belieben vom Staate abgeschafft werden könnten (vgl. d. Art. Privilegien des Clerus, ob. 441). Im Einzelnen lassen sich diese Privilegien folgendermaßen gruppiren: 1. Hinsichtlich der Erwerbung von Vermögen genoß die Kirche für die einzelnen religiösen Institute (Kirchen, Klöster, fromme Stiftungen u. s. w.) schon im römischen Reiche gewisse Begünstigungen, zu welchen im Mittelalter noch weitere hinzukamen (vgl. d. Art. Kirchenvermögen VII, 699). Die Erwerbs- und Besitzfähigkeit selbst brauchte nicht erst verliehen zu werden, sie fand aber ebenfalls im Rechte ausdrückliche Anerkennung (Cod. Theod. 16, 2; Cod. Just. 1, 2). Die erwähnten Privilegien gingen dann in's canonische Recht über und blieben wenigstens für das Gewissensforum in Geltung, auch wo der Staat einzelne derselben beschränkte oder nicht anerkannte. Dieß gilt namentlich noch heute bezüglich sogen. formloser Testamente ad pias causas (vgl. d. Art. Causae piae II, 2074) und der Verjährungsfristen für kirchliche Ansprüche. Wenn aber schon die Nichtachtung dieser Privilegien, dann erscheint um so mehr die Beschränkung der Erwerbsfreiheit kirchlicher Institute als ein Eingriff des Staates in fremde Rechte (s. ob. VII, 706). 2. In Bezug auf den Besitz ihrer Güter steht den Kirchen und den kirchlichen Instituten das Privileg zu, daß die Entziehung ihres kirchlichen Eigenthums, mag sie durch privaten Diebstahl oder durch staatliche Amortisation, Säcularisation (s. d. Artt.) oder unter anderem Vorwande geschehen, als Sacrilegium zu betrachten ist und den Thäter bezw. Besitzer restitutionspflichtig macht, wenn nicht Condonation von Seiten der Kirche eintritt oder die canonische Präscriptionsfrist (s. d. Art. Verjährung) dem possessor bonae fidei

zu gute kommt. An dieser Real-Immunität hält die Kirche als an einem durchaus nothwendigen Privileg fest und belegt deßhalb diejenigen, welche kirchliche Güter usurpiren oder sequestriren, mit der dem Papste speciell reservirten (Bulle Apost. Sedis I, n. 11; vgl. n. 12), diejenigen, welche kirchliche Güter ohne gesetzmäßige Erlaubniß veräußern, bezw. solche übernehmen, mit der nicht reservirten (ib. IV, n. 3), und diejenigen, welche auf andere Weise am Kirchengut sich versündigen, mit der dem Papste einfach reservirten Excommunication (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 11 De ref.). (Vgl. über diese Censuren Heiner 115 ff. 231 ff. 263 ff.) Alle dem Privileg des unbeschränkten Besitzes entgegenstehenden staatlichen Bestimmungen (s. ob. VII, 706. 710) können wohl das Recht der kirchlichen Institute hindern, aber nicht abschaffen. 3. Endlich steht den Kirchen und heiligen Orten von Alters her das Privileg einer gewissen Lasten- und Abgabenfreiheit bezüglich ihres Vermögens zu. Dieses meist speciell Immunität der Kirchen genannte Vorrecht hat eine ähnliche Geschichte durchgemacht wie das privilegium immunitatis des Clerus (s. ob. 441). Eine vollkommene Befreiung vom Tragen staatlicher Lasten hat die Kirche bezüglich ihres Vermögens nie beansprucht; im Gegentheil ist sie in Nothfällen sogar bereit, die Substanz ihres Vermögens für das allgemeine Wohl zu opfern. Allein andererseits kann doch nicht anerkannt werden, daß der Staat vom Kirchengut in derselben Weise Abgaben verlangen dürfe wie von jedem Privateigenthum. Das römische Recht befreite deßhalb das Kirchengut von den sogen. niederen Staats- und Gemeindelasten, z. B. der Einquartierungslast, sowie auch, jedoch mit zeitweiliger Unterbrechung, von den außerordentlichen Lasten; die gewöhnlichen Steuern dagegen mußten geleistet werden. Im fränkischen Reiche blieb das Dotalgut der Kirchen steuerfrei, nicht aber das später erworbene Eigenthum. Diese Befreiung hatte aber ihr Gegengewicht in den vielen Lasten, welche die Kirche dem Staate freiwillig abnahm durch Unterhaltung von Wohlthätigkeitsanstalten, durch die Rechtspflege u. s. w. Auch sonst war die Immunität der Kirchen ebenso wenig wie die des Clerus eine unbedingte und allgemein gültige, trotz des Reichsgesetzes Friedrichs II. (Auth. ad l. 2, Cod. 1, 3). Der moderne Staat vollends erkennt im Princip ein Recht der vollen Immunität des Kirchengutes nicht an; doch genießen Kirchen und kirchliche Institute in einzelnen Staaten verschiedene Abgabenbefreiungen oder Erleichterungen (vgl. für die deutschen Staaten ob. VII, 706 f.). Die Kirche dagegen hält auch hier principiell an dem Rechtszustande fest, der im Corpus juris can. (X 3, 49; in VI 3, 23; Clem. 3, 17; Extr. comm. 3, 13) seinen Ausdruck gefunden hat. (Vgl. die in den oben citirten Artt. angegebene Literatur; ferner Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Immunitas. Vom Asylrecht insbesondere handeln Wiestner, De jure asyli, Ingolst. 1689; Zech, De jure asyli eccles., bei Schmidt, Thesaur. jur. eccl. V, Heidelb. 1776, 284 sqq.; Bulmerincq, Das Asylrecht, Dorpat 1853; Grashof, Die Gesetze der römischen Kaiser über das Asylrecht der Kirche, im Archiv für katholisches Kirchenrecht XXXVII [1877], 3 ff. Weitere Literaturangaben s. bei Vering, Lehrbuch des kathol. u. s. w. Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 776.) [Marx.]

Privilegirter Altar, s. Altar I, 593 f.

Privilegirter Gerichtsstand, s. Gerichtsbarkeit, kirchliche V, 413, u. Privilegien des Clerus, oben 439 ff.

Privilegium, s. Privileg; Privilegium canonis, competentiae, fori, immunitatis, s. Privilegien des Clerus.

Proba Faltonia, s. Faltonia.

Probabilismus, s. Moralsysteme VIII, 1870 ff.

Procession (processio, im altröm. Sprachgebrauch der Aufmarsch, das Vorrücken eines Heeres, der Auf- oder Einzug der obersten Staatsbehörden) bezeichnet in der kirchlichen Sprache einen als gottesdienstliche Feier veranstalteten, geordneten Aufzug oder Umzug des Clerus und der Gläubigen innerhalb oder außerhalb des Kirchengebäudes. Als öffentliche Kundgebung der religiösen Ueberzeugung entsprechen solche Umzüge dem innern Drange, der Glaubensfreude, der Bußgesinnung und dem flehentlichen Gebete bei allgemeinen Bedrängnissen über die Grenzen des Altares und der geschlossenen Cultusstätte hinaus Raum zu geben; daher waren sie wie im Judenthum so auch bei den Götterfesten des Heidenthums in Uebung. Förmliche Processionen konnten die Christen in den ersten Jahrhunderten nicht veranstalten; die feierlichen Leichenzüge waren jedoch auch in den Zeiten der Verfolgungen gestattet. Die Leichen der Martyrer wurden in Procession unter Psalmengesang mit Fackeln und Lichtern (cum cereis et scholacibus . . . cum voto et triumpho magno; s. Acta proconsularia S. Cypriani Ep. n. V, bei Ruinart, Acta Martyr., Ratisbonae 1859, 263) zu Grabe geleitet und selbst an entfernte Orte übertragen (vgl. Passio S. Bonifatii n. XVI; ib. 332). Sobald die Kirche Frieden und Freiheit erlangt hatte, wurden religiöse Umzüge sowohl als Bittgänge bei allgemeiner Noth wie auch als Dank- und Ehrenbezeigungen und nicht minder als besondere kirchliche Feierlichkeiten allgemein üblich (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 562 ff., und Kraus, Real-Encyklopädie II, 656 ff.). Bereits bei Tertullian (Ad uxorem 2, 4, bei Migne, PP. lat. I, 1294; De praescr. haeret. 43, ib. II, 59) erscheint neben dem Stationsgottesdienst und dem Fasten procedere, processio im Sinne von Kirchgang als religiöse Uebung. Im Alterthum wurde die Procession von dem Orte, wo sich die Gläubigen versammelten und wo der Auszug der Procession mit einem

Gebete eröffnet wurde, auch collecta genannt; die Procession als Buß- oder Bittgang hieß supplicatio, rogatio und von den dabei üblichen Gebeten litaniae. In dem Gelasianischen Sacramentar und in Briefen des Papstes Gelasius I. (gest. 496) wird mit processio auch die Feier der heiligen Messe bezeichnet (s. Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, Münster 1892, 205). Die Einholung des Bischofs zum feierlichen Gottesdienst, sein Ehrengeleit seitens der in einer andern Kirche ihn erwartenden Gläubigen, sowie sein Zug mit dem assistirenden Clerus aus der Sacristei zum Altare wird in der liturgischen Sprache vom Alterthum her ein procedere, eine processio genannt (vgl. Innocentius III., De sacro altaris mysterio 2, 5 [Migne, PP. lat. CCXVII, 803] und G. Durandus, Rationale div. off. 4, 6, 9 sqq.). Der Sprachgebrauch hat sich im Cerimoniale episcoporum (processionali ritu procedunt ad altare; 2, 8, 23) und als Bezeichnung für den Gang des celebrirenden Priesters zum Altar in dem Missale (Ritus servandus in cel. Missae 2, 1. 5) erhalten.

Die Processionen bilden entweder eine eigene, für sich bestehende Feier oder sind anderen Acten als integrirende Theile eingegliedert. Zu den letzteren gehören das erwähnte Geleite des Celebranten zur feierlichen Messe, die Kerzen- und Palmenprocession nach der Kerzen- und Palmensegnung, die Uebertragung der heiligen Oele bei der Oelweihe und des heiligsten Sacramentes (hostia praesanctificata) am Gründonnerstag und Charfreitag, der Gang zur Taufwasserweihe und im Alterthum der Zug der Täuflinge vom Taufbrunnen zur Kirche, der Umzug mit den Reliquien bei der Kirch- und Altarweihe. — Eine selbständige Feier bilden die Processionen zur Einholung des Bischofs bei seinem ersten Einzug in seine Diöcese und bei der canonischen Pfarrvisitation, zum Empfange fürstlicher Personen (Pontif. Rom. III), sowie in einzelnen Diöcesen zur Installation der Pfarrer, die Leichenzüge und der in vielen Orten übliche Besuch des Friedhofes am Vorabend oder am Tage Allerseelen; sodann die Bitt- und Flurumgänge am 25. April (litaniae majores) und in der Bittwoche (rogationes, litaniae minores; s. d. Art. Bittage). Im Mittelalter erschienen die Theilnehmer an diesen Bußprocessionen barfüßig, wie das Mainzer Concil vom Jahre 813 (can. 33) unter Berufung auf das Herkommen vorschrieb, und in Bußkleidern; diese Umzüge hießen darum auch processiones nigrae (s. Durandus, Rationale div. off. 6, 102, 10). Für außerordentliche Bittgänge zur Abwendung von Noth und Drangsal, welche die kirchlichen Oberen anordnen können, gibt das römische Ritual (9, 6 sqq.) die näheren Weisungen. Besondere Processionen sind Bruderschaften eigen, wie die Rosenkranz-Procession; andere werden bei der Uebertragung von Reliquien, mit Gnadenbildern, als Bußgänge, Heiligthumsfahrten veranstaltet. Mancherorts, zumal in Deutschland, wird die Auferstehungsfeier (s. d. Art.) am Ostersonntag oder am Abend des Charsamstags mit einer Procession begangen, welche sich dann bis Christi Himmelfahrt an jedem Sonntage vor dem Hochamte wiederholt. Dieselbe Bedeutung hatte die Procession, womit im Mittelalter an vielen Orten der Gottesdienst an jedem Sonntage begann (Rup. Tuit., De divinis officiis 7, 21, bei Migne, PP. lat. CLXX, 202; J. Bona, Rerum liturg. 2, 2). Mit der größten Feierlichkeit wird die theophorische Procession am Frohnleichnamsfeste (s. d. Art.) begangen. Minder feierliche Umzüge mit dem heiligsten Sacrament im Innern der Kirche finden bei Aussetzungen desselben statt. Bei den Liturgikern bezeichnet processio generalis diejenige, an der der gesammte Clerus sich zu betheiligen hat; processio ordinaria die zum Gottesdienst an einem Feste gehörige, jährlich wiederkehrende; processio extraordinaria die bei einem besondern Anlasse eigens vorgeschriebene Procession. — Die Ordnung und die Gebete für die Processionen sind im Rituale Rom. tit. 9 vorgezeichnet. Die Procession beginnt und schließt am Altare; sie geht der Meßfeier voran, nur die theophorische folgt derselben; sie wird durch das Crucifix eröffnet, das so getragen wird, daß der Herr dem Zuge gewissermaßen vorausschreitet; die Theilnehmer gehen paarweise, nach Ständen und Geschlechtern gesondert, betend und singend und unbedeckten Hauptes; die Cleriker, welche im Ornate sich betheiligen, tragen außerhalb der Kirche das Biret, außer bei einer theophorischen Procession; die einzelnen Abtheilungen des Zuges führen in der Regel eigene Fahnen. Der Celebrant mit seiner Assistenz nimmt die Mitte der Procession ein oder schließt dieselbe. Das heiligste Sacrament soll, und Reliquien von den Leidenswerkzeugen des Herrn können unter einem Baldachin getragen und mit brennenden Kerzen begleitet werden. Unter Glockengeläute zieht die Procession aus und wieder in die Kirche ein. (Vgl. N. Serarius S. J., Sacri peripatetici sive de S. Ecclesiae catholicae processionibus libri 2, Coloniae Agripp. 1607; Jac. Gretser S. J., De catholicae Ecclesiae sacris processionibus et supplicationibus libri 2, Ingolstad. 1606 [Opp. omnia V, Ratisbonae 1735, 5 sqq.]; Ant. Sanderus, Auctariolum ad Nic. Serarium et Jac. Gretserum de ritu catholicarum processionum, Ipris 1640; Jac. Eveillon, De processionibus ecclesiasticis, Paris. 1641; P. M. Quarto, De processionibus ecclesiasticis et de litaniis Sanctorum, Neapoli 1659. Weiterhin sind die Commentare zum Rit. Rom. von Catalani u. Baruffaldi zu vergleichen.) [K. Schrod.]

Processionale Romanum ist Buchtitel des aus dem Rituale ausgehobenen Abschnittes (tit. 9), welcher in 14 Kapiteln die Processionen behandelt. Die Gesangsnoten zu den Processionsgesängen des Missals enthält das Rituale und das

Graduale; im Rituale selbst müssen einzelne Stücke, die in diesem Titel nur citirt sind, aus anderen Stellen eingeschaltet werden. Eine Sonderausgabe, welche in einem handlichen Fascikel den Ordo der Processionen und die Texte mit ihrem Notensatz vereinigt, ist darum für solche Kirchen erwünscht, in denen ein zahlreicher Sängerchor bei der Feier des Gottesdienstes mitwirkt. Die ältesten Ausgaben des Processionals s. bei Zaccaria, Bibliotheca ritualis I, Romae 1776, 159. [K. Schrod.]

Prochorus (Πρόχορος), im N. T. einer der sieben Diaconen, welche von den Aposteln die Handauflegung empfingen (Apg. 6, 5). Nach späteren Nachrichten war er einer der 70 Jünger und erster Bischof von Nicomedia in Bithynien. Unter seinem Namen ist eine apocryphe Geschichte des Apostels Johannes vorhanden, welche wahrscheinlich um 400 in Antiochien entstanden ist und in der griechischen Kirche große Verbreitung gefunden hat. Sie ward zuerst herausgegeben von Mich. Neander im Anhang zu Catechesis Martini Lutheri parva graecolatina postremum recognita, Basileae 1567, 526—663, neuerdings von Zahn, Acta Joannis, Erlangae 1880. (Vgl. Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten I, 355 ff.) [Kaulen.]

Proclamation der Brautleute, s. Aufgebot.

Proclus, Patriarch von Constantinopel (434—446), gehört zu den gefeiertsten kirchlichen Persönlichkeiten des 5. Jahrhunderts und verdient diesen Ruhm durch sein maßvolles Auftreten in den dogmatischen Wirren des nestorianischen Streites, womit er eine unbeugsame Energie in dem Festhalten an der kirchlichen Lehre zu verbinden wußte. Zuerst Presbyter, sodann Secretär des Patriarchen Atticus, wurde er 426 zum Metropoliten von Cyzicus ernannt, verblieb aber, als er von seiner Bischofsstadt nicht anerkannt wurde, in Constantinopel. Hier trat er zuerst in öffentlicher kirchlicher Rede gegen Nestorius (s. d. Art.) auf und trug dadurch wesentlich zum Ausbruch des nestorianischen Streites bei, da Nestorius, durch Proclus' Widerspruch gereizt, in mehreren gegen ihn gerichteten Reden seine Irrlehre immer klarer zum Ausdruck brachte. An dem Verlaufe des Streites nahm Proclus jedoch keinen hervorragenden Antheil, bis er als Nachfolger Maximians, der Nestorius auf dem Patriarchalstuhl ersetzt hatte, diesen selbst bestieg. Jetzt griff er versöhnend und friedestiftend in das letzte Stadium des Kampfes ein und richtete insbesondere ein wichtiges dogmatisches Schreiben an die Armenier, worin er den häretischen Charakter der Christologie Theodors von Mopsuestia, auf die man als auf die eigentliche Quelle der nestorianischen Irrlehre zurückgegriffen hatte, in längerer Erörterung darstellte. Auf dieselbe Angelegenheit bezieht sich seine Correspondenz mit den Patriarchen Johannes und Domnus von Antiochien, aus der sich 6 Briefe erhalten haben. Proclus führte auch die endgültige Beilegung der Streitigkeiten herbei, die sich auf seinen großen Vorgänger Johannes Chrysostomus beziehen, indem er dessen Gebeine aus der Fremde nach Constantinopel bringen ließ und unter großen Feierlichkeiten in der Apostelkirche beisetzte. Der literarische Nachlaß des Proclus umfaßt außer den erwähnten Briefen 25 gedruckte Predigten auf Feste des Herrn und Panegyriken auf Heilige, vorab auf die heilige Jungfrau, die sich durch literarische und theologische Vorzüge auszeichnen und das Studium der Werke des hl. Johannes Chrysostomus verrathen. Sie sind aber kritisch noch nicht hinreichend gesichtet, wie dieß bei den meisten kirchlichen Reden der griechischen Kirche der Fall ist. Neben dieser textkritischen Bearbeitung wäre auch eine Feststellung des handschriftlichen Materials erwünscht. Das kurze Bruchstück „Ueber die Ueberlieferung der heiligen Liturgie" kann in der vorliegenden Gestalt keinen Anspruch auf Aechtheit erheben. — Gesammelt sind die erwähnten Schriften nebst einigen Fragmenten von Homilien und Briefen bei Migne, PP. gr. LXV, 679—888. Die meisten alten Nachrichten über Proclus auch bei Migne ib. 657—680. Hinzuzufügen ist besonders die Stelle über Proclus in der Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu (s. d. Art.; s. dieselbe in der Ausgabe von Zotenberg, in Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque nationale XXIV, 1, Paris 1883, 462 s.). (Vgl. J. Fessler, Instit. Patrol. II, Oeniponte 1851, 577—583; Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik III, 40—44; O. Bardenhewer, Patrol., Freiburg 1894, 343; Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 153 f. 248. 286. Zur berühmten Marienrede gegen Nestorius s. v. Lehner, Die Marienverehrung in den drei ersten Jahrhunderten, 2. Aufl., Stuttgart 1886, 81. 213—217. In der 6. Rede auf die heilige Jungfrau, die aber sehr wahrscheinlich unächt ist, hat A. Kirpitschnikow in der Byz. Zeitschr. I [1892], 527—529 zwei dramatische Bruchstücke mit ziemlich klangvollen Reimen nachgewiesen.) [A. Ehrhard.]

Proclus, der Neuplatoniker, s. Neuplatonismus IX, 215.

Procopius von Cäsarea (gest. um 562), der bedeutendste Geschichtschreiber des 6. Jahrhunderts, würde für die Kirchengeschichte eine größere Bedeutung besitzen, wenn er sein Vorhaben, die Regierungszeit des Kaisers Justinian auch in kirchlicher und kirchenpolitischer Hinsicht darzustellen, zur Ausführung gebracht hätte. Die Verquickung antiker und christlicher Weltanschauung in seinen Schriften könnte allerdings die Ansicht aufkommen lassen, daß er dazu gar nicht fähig gewesen, wenn es nicht feststände, daß jene Verquickung nur durch die sprachliche, stilistische und technische Anlehnung an die antiken Geschichtschreiber, vor Allem an Herodot und Thucydides, verursacht wurde. Rein profanen Inhalts ist Procops Hauptwerk in acht Büchern (Ἱστορικὸν ἐν βιβλίοις ὀκτώ), deren 7 erste die Kriege gegen die Perser (in 2 Büchern), Vandalen (in 2 B.) und Goten (in 3 B.) schildern,

während das letzte einen zusammenfassenden Rückblick bis zum Jahre 554 bietet. Der Werth dieser Schrift liegt vor Allem in der genauen und wahrheitsgetreuen Erzählung der Ereignisse, an denen Procop als Begleiter des Feldherrn Belisar in den genannten drei Kriegen persönlich theilnehmen konnte. Größere Aufmerksamkeit verdient vom kirchenhistorischen Standpunkte die Schrift Procops über die Bauten Justinians (Περὶ κτισμάτων) in 6 Büchern. Sie bezweckt allerdings in erster Linie die Verherrlichung Justinians, vermittelt aber durch die Beschreibung der von Justinian erbauten Kirchen und Klöster einen umfassenden Einblick in die äußeren kirchlichen Verhältnisse unter dessen Regierung. Im schärfsten Contrast zu dieser Schrift steht eine dritte, Anecdota, gewöhnlicher Historia arcana betitelt, worin Justinian und seine Gemahlin Theodora ebenso unerhörte Angriffe erleiden, als ihnen in jener überschwängliche Lobsprüche gespendet werden. Dieser Contrast rief den Streit über die Aechtheit der Historia arcana hervor, der noch immer andauert, mehr und mehr aber zu Gunsten der Aechtheit verläuft. Die kirchenhistorische Bedeutung dieser rücksichtslosen Anklageschrift, welche, verglichen mit dem Werke über die Bauten, auf den Charakter Procops kein günstiges Licht wirft, ist gering und von der Frage nach der Auctorschaft nicht wesentlich abhängig. — Die handlichste und zugänglichste Gesammtausgabe Procops ist die von G. Dindorf im Bonner Corpus der byzantinischen Geschichtschreiber, Bonn 1833—1838, 3 Bde. Eine kritische Ausgabe bereitet J. Haury für die Bibliotheca Teubneriana vor (vgl. die Vorarbeit von J. Haury, Ueber Prokop-Handschriften, in den Sitzungsberichten der bayrischen Akademie der Wissensch. 1895, 129—175). Längere Untersuchungen über Procop liegen vor von W. S. Teuffel in Schmidts Zeitschr. für Geschichtswissenschaft VIII (1847), 38—79 (wiederholt in Teuffel, Studien und Charakteristiken, 2. Aufl., Leipzig 1889, 248 ff.); von F. Dahn, Procopius von Cäsarea, Berlin 1865, und von L. v. Ranke, Weltgeschichte IV, 2, Leipzig 1883, 285—312. Die Detail-Literatur zu Procopius (Ausgaben, Uebersetzungen, handschriftliche Ueberlieferung, textkritische und literarhistorische Einzeluntersuchungen) verzeichnet am besten K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1896, 230 bis 237.) [A. Ehrhard.]

Procopius von Gaza, der bekannteste Vorsteher der christlichen Rhetorenschule in jener Stadt, lebte unter den Kaisern Anastasius I. (491 bis 518) und Justin I. (518—527); Geburts- und Todesjahr desselben sind unbekannt. Er verbrachte, kürzere Aufenthalte in Alexandria, Cäsarea, Pamphylien und vielleicht auch Constantinopel abgerechnet, sein ganzes Leben in seiner Vaterstadt und widmete hier, unbekümmert um die kirchenpolitischen Bewegungen jener Zeit, seine volle Kraft dem Lehramte und der Abfassung von rhetorischen, exegetischen und apologetischen Schriften. 1. Die rhetorischen Werke gehören nach Choricius, der seinem Meister eine Grabrede widmete, und Photius (Cod. 160) zu den besten Erzeugnissen der spätgriechischen Classicität. Erhalten ist davon nur eine Lobrede auf den Kaiser Anastasius, die werthvolle Ergänzungen zu den byzantinischen Geschichtschreibern bietet, und eine Sammlung von 105 Briefen. Letztere zeigen den Procopius in lebhaftem Verkehr mit seinen Brüdern Zacharias und Philippus, mit zahlreichen Schülern, Freunden und Gegnern; sie gewähren einen interessanten Einblick in sein Rhetorenleben und enthalten manche culturhistorische Einzelheiten; seine stilistische Gewandtheit und sein persönlicher Charakter zeigt sich darin im schönsten Lichte. Unächt ist die Beschreibung der von Justinian erbauten Hagia Sophia und die Monodie über die Zerstörung der Kuppel durch ein Erdbeben im J. 558. — 2. Umfangreicher ist der Nachlaß des Procopius an exegetischen Arbeiten, die sich geradezu als den Typus der griechischen Schrifterklärung seit dem 6. Jahrhundert darstellen. Nach Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Cyrus hörte nämlich die selbständige exegetische Forschung bei den Griechen auf, und es begann die Bearbeitung der altchristlichen und patristischen Schriftcommentare, deren doppelte Richtung uns bei Procopius in ausgebildeter Form entgegentritt. In der Vorrede zur Genesiserklärung unterscheidet nämlich Procopius selbst zwei Commentare zu den historischen Büchern, die er verfaßt habe, den einen in Catenenform, den andern als fortlaufende Erklärung, der sich aber von dem ersten nur dadurch unterscheide, daß hier die übereinstimmenden Erklärungen der früheren Exegeten nur einmal mitgetheilt, sodann deren abweichende Meinungen vorgeführt und endlich Procops eigene Erklärungen hinzugefügt worden seien. Dieser Commentar liegt vollständig, aber fast nur in lateinischer Uebersetzung vor. Vom Kapitel 34 der Genesis an nimmt er an Ausführlichkeit immer mehr ab. Von hohem Werth sind die aus den Hexaplen des Origenes stammenden Lesarten der syrischen und griechischen Uebersetzungen, die Procopius sehr oft mittheilt. Die Catene zu den historischen Büchern galt als verloren; sie wurde aber in jüngster Zeit von P. Wendland (Neu entdeckte Fragmente Philo's, Berlin 1891, 29 ff.) und von L. Cohn (Zur indirecten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenschriftsteller, mit einem Nachtrage von P. Wendland, in den Jahrbüchern für protest. Theologie XVIII [1892], 475—492) als die Grundlage der schon 1772 in Leipzig gedruckten sog. Catena Lipsiensis erkannt. Procopius werden noch weitere Commentare resp. Catenen zu Isaias, den Proverbien, dem Hohen Liede und dem Prediger zugeschrieben, von denen der letzte noch unedirt ist, während die zwei vorausgehenden angezweifelt werden. Bei der Untersuchung über die Aechtheit dieser Commentare muß in Betracht gezogen werden, ob nicht

auch hier die Eintheilung in zwei Gruppen zutrifft, wofür mehrere Anzeichen sprechen. Die Frage kann nur im Zusammenhange mit der immer dringendern Untersuchung über die exegetischen Catenen überhaupt, deren erste Anfänge bis auf Eusebius von Cäsarea zurückgehen und die den größten Theil der spätern exegetischen Literatur der griechischen Kirche bilden, endgültig gelöst werden. Schwach bezeugt ist die Existenz eines Commentars von Procopius zu den 12 kleinen Propheten. Als Quellen Procops wurden bisher von Rendel Harris (Fragments of Philo, Cambridge 1886), P. Wendland (Neu entdeckte Fragmente Philo's 29 ff.) und E. Klostermann (Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes, in Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur von Gebhardt und Harnack XII, 3 [1894], 1—12), Philo und Origenes nachgewiesen. Eine umfassende Quellenuntersuchung von L. Eisenhofer, welche die großen Exegeten des 4. und 5. Jahrhunderts hier wie überall als die Hauptquellen erwiesen hat, soll in nächster Zeit im Druck erscheinen. — 3. Procopius scheint auch mehrere apologetische Schriften verfaßt zu haben. Von einer gegen den Neuplatoniker Proclus gerichteten Streitschrift hatte A. Mai (Classici auctores IV, Romae 1831, 274) ein kurzes Fragment veröffentlicht. Die ganze Schrift wurde aber in der jüngsten Zeit durch Demosthenes Russos (Τρεῖς Γαζαῖοι, συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων, Leipzig 1893, 57—69) als die Grundlage der Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου des byzantinischen Polemikers Nicolaus von Methone (s. d. Art.) erkannt und dadurch wiedergefunden. Es bleibt jedoch noch zu untersuchen, bis zu welchem Grade Nicolaus ihre ursprüngliche Gestalt festgehalten hat. Die Schriften des Procopius sind nach älteren Ausgaben gesammelt bei Migne, PP. gr. LXXXVII in 3 Theilen. Für die Briefe ist die jüngere Ausgabe von R. Hercher (Epistolographi graeci, Paris. 1873, 533—598) zu benutzen; es fehlt aber ein weiterer Brief, der bei Fabricius-Harles (Bibliotheca graeca IX, Hamburg. 1804, 296) steht. Aeltere Nachrichten über Procopius bieten in erster Linie die Grabrede seines Schülers Choricius, zuerst bei Fabricius, Biblioth. gr. VIII, 841 sqq.; sodann bei Boissonade, Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta, Par. 1846, 1—24. Vgl. dazu C. Kirsten, Quaestiones Choricianae, Vratislaviae 1894 (Dissert.), 8—13. Einige Nachrichten finden sich bei Photius, Cod. 160. 206. (Vgl. noch Kil. Seitz, Die Schule von Gaza, Heidelberg 1892, 9—21 [Dissert.; für die theologischen Schriften oberflächlich]; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 503—505.) [A. Ehrhard.]

Procopius, die beiden Hussitenführer, s. Hussiten VI, 491 ff.

Procuratio abortus gehört zu den Verbrechen, welche das kirchliche Recht mit besonderen Strafen bedroht. Man versteht darunter eine direct beabsichtigte ejectio praematura fetus humani oder genauer letifera ovi, embryi aut fetus ex utero materno expulsio (Marres, De occisione fetus, Ruraemundae s. a. [1879], 1 [De justitia etc. 2, 2, 2, 5, n. 265]). Moralisch muß eine solche That stets als beabsichtigte Vernichtung eines Menschenlebens betrachtet werden, und zwar um so mehr, als nach der Lehre der neuern Physiologie von einem fetus nondum animatus nicht mehr Rede sein kann. Deßhalb setzt auch die Bulle Apost. Sedis vom Jahre 1869 (III, n. 2) die dem Bischof reservirte Excommunication für dieses Verbrechen schlechthin fest, sofern nur der Erfolg thatsächlich eingetreten ist. Indeß hat die alte Unterscheidung zwischen dem fetus animatus und non animatus, wobei zur Beurtheilung die in der Glosse zu c. un. Clem. 1, 1 angegebenen Fristen maßgebend sind, ihre rechtliche Bedeutung auch jetzt noch bezüglich der anderen kirchlichen Strafen (Irregularität, privatio beneficiorum etc.), welche neben der Excommunication diesem Verbrechen angedroht sind; sie treten nämlich nur ein, wenn eine animatio fetus gemäß den betreffenden Fristen anzunehmen war. — Die erwähnte jetzt gültige Censur geht zurück auf die Constitutionen Effrenatam Sixtus' V. (1588) und Sedes Apostolica Gregors XIV. (1591), von denen die zweite eine Milderung der ersten war. Gegenüber der Constitution Gregors XIV. ist das jetzige Recht insofern strenger, als es den Unterschied zwischen fetus animatus und non animatus, wie schon erwähnt, aufgibt, dann aber auch, weil statt scienter procurantes einfach procurantes gesagt wird, so daß Unkenntniß jetzt nicht mehr so leicht von der Incurrirung der Censur entschuldigt. Eine große Milderung liegt jedoch andererseits darin, daß diejenigen, welche bloß Hilfe bei der Procuratio leisten, jetzt nicht mehr von der Censur getroffen werden. Streitig ist aber, ob unter die procurantes auch Frauenspersonen fallen, welche das Verbrechen an sich selbst verüben oder vorsätzlich verüben lassen. Lehmkuhl (Theol. mor. II, 7. ed., Friburgi 1893, n. 970) beispielsweise verneint die Frage wenigstens probabiliter, während Andere (s. Heiner, Censuren, Paderborn 1884, 246) sie bejahen und nur unter Umständen schwere Furcht als probabeln Ausnahmegrund gelten lassen wollen. Die Censur tritt nach der Bulle Apost. Sedis nur ein effectu secuto, d. h. wenn die Wirkung thatsächlich als Folge der in dieser Absicht angewandten Mittel erscheint; doch ist zu beachten, daß in manchen Diöcesen die Procuratio abortus schlechthin, auch wenn sie indirect freiwillig oder erfolglos war, eine dem Bischof reservirte Sünde ist. — Die früher viel härteren Strafbestimmungen des weltlichen Rechtes für die Procuratio abortus sind in den neueren Gesetzgebungen bedeutend gemildert (s. z. B. Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches §§ 218 ff.). (Vgl. die Commentare zur Bulle Apost. Sedis moderationi [s. d. Art.]; Heidenreich, im Archiv

für kathol. Kirchenrecht LXIII [1890], 289 ff.; Lehmkuhl I, n. 840 sqq.; bezüglich der medicinischen Fragen auch Capellmann, Pastoralmedicin, 10. Aufl., Aachen 1895.) [A. Esser.]

Procuratio canonica, s. Abgaben I, 79.

Procuration im juristischen Sinne bezeichnet die Vertretung einer physischen oder moralischen Person in Rechtsgeschäften durch einen Dritten. Ganze Collegien und Corporationen, wie Universitäten, Capitel, Klöster rc., werden in ihren inneren Rechtsangelegenheiten durch ihre Vorstände und Oberen und nur nach Außen durch rechtsgelehrte Anwälte vertreten, welche meist den Titel „Syndicus" (s. d. Art.) führen. Aber auch die von Privaten gewählten Stellvertreter heißen in der Regel nur procuratores, insofern sie im Namen ihrer Gewaltgeber deren Streitsachen vor Gericht führen (s. d. Art. Procurator n. I). In sonstigen Rechtsgeschäften nennt man sie gewöhnlicher „Bevollmächtigte" oder „Mandatare", was übrigens an der Sache nichts ändert; denn die Grundsätze über die rechtliche Stellung, Befugnisse und Verbindlichkeiten der einen wie der anderen sind im Wesentlichen dieselben (s. d. Art. Procurator, n. II). [Permaneder.]

Procurator (d. i. Pro [sc. alio] curator) heißt im Allgemeinen der Stellvertreter eines Andern, dessen Rechtsgeschäfte er im Namen und Auftrag desselben führt (fr. 1 pr. Dig. De procur. 3, 3). Man unterscheidet aber mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der auszurichtenden Angelegenheiten den Procurator in Rechtsstreitsachen (procurator ad judicia s. judicialis) von dem Procurator in anderweitigen Geschäften (procurator ad negotia s. extrajudicialis). I. Procurator in Rechtsstreitsachen heißt derjenige, der anstatt einer Partei vor Gericht erscheint und dieselbe bei der Verhandlung des Prozesses vertritt, wenn und so oft sie selbst nicht erscheinen kann oder will. Nicht zu verwechseln ist der Procurator mit dem Advocaten, d. h. dem rechtsgelehrten Fürsprecher, der nicht anstatt, sondern nur mit und neben der Partei als deren Anwalt vor Gericht auftritt. In der Regel ist zwar jedermann fähig, als Procurator für einen Andern bei Gericht zu fungiren, den die Gesetze nicht ausdrücklich davon ausschließen (c. 1 in VI 1, 19). Gesetzlich aber ausgeschlossen sind Personen unter 25 Jahren, wenigstens nach canonischem Rechte (c. 5 in VI ib.); Cleriker und Mönche für weltliche Personen (c. 2. 4, X 3, 50); solche, die einer Criminaluntersuchung unterliegen (l. 6, Cod. De procur. 2, 13), und nach canonischem Rechte auch Infamirte überhaupt (c. 1. 2, C. III, q. 7), was nach späterem römischen Rechte nicht der Fall war (Inst. § 11 fin. De except. 4, 13). Der Procurator steht übrigens zu seinem Principale ganz in dem Verhältnisse eines Mandatars zu seinem Mandanten, daher er diesem pro dolo et omni culpa haftet (l. 13 Cod. Mand. vel contr. 4, 35), aber auch hinwieder auf volle Entschädigung für alle mit dem Geschäfte gehabten Auslagen und auf ein angemessenes Salar Anspruch hat (c. 1, Cod. eod.). Der Umfang seiner Befugnisse aber richtet sich nach dem Umfange der ihm ertheilten Vollmachten. Man unterscheidet in dieser Hinsicht einen procurator omnium rerum (Universal-Procurator) und einen procurator unius rei, welcher letztere entweder zu einem einzelnen Prozesse, aber doch ad totam causam bestellt (Particular-Procurator), oder nur zu einzelnen Handlungen in dem Einen Prozesse ermächtigt (Singular-Procurator) ist. Der Procurator mit bloßem Singularmandate ist auf die einzelne Handlung beschränkt, zu der er bevollmächtigt wurde. Ueberschreitet er seinen Auftrag, so ist die excessive Handlung nichtig und für den Mandanten ohne verbindliche Kraft, falls er sie nicht nachträglich ratihabirt (l. 10, Cod. De procur. 2, 13). Der Particular-Procurator ist in der Regel zu allen prozessualen Parteihandlungen des Einen ihm übertragenen Rechtsstreites so wie der Universal-Procurator zu allen Rechtshandlungen in allen vorkommenden Streitsachen seines Gewaltgebers berechtigt. Nur für einige besonders wichtige Handlungen bedürfen beide Bevollmächtigte eines speciellen Mandates, namentlich um einen Vergleich zu schließen oder auf den Streit zu verzichten (c. 4 in VI 1, 19), oder einen Schiedsrichter zu wählen (c. 9, X 1, 43), oder zum Nachtheil ihres Principals ein Geständniß abzulegen (fr. 6, § 4 Dig. De confess. 42, 2), oder um der Gegenpartei den freiwilligen Haupteid zu deferiren (c. 4 in VI l. c.). Indeß genügt es nach canonischem Rechte, wenn in der Vollmacht auch nur eine oder einige dieser Handlungen ausdrücklich benannt und eine clausula generalis beigefügt wird, so wie auch bei einer Generalvollmacht mit der Clausel cum libera (sc. agendi potestate) eine specielle Ermächtigung zur Vornahme jener Handlungen nicht mehr nöthig ist (c. 4 in VI ib.). Zur Gegenpartei tritt der Procurator mit der Litiscontestation ganz in das Verhältniß des adversarius, da er von diesem Augenblicke an zugleich als dominus litis d. i. so betrachtet wird, als führe er den Streit in eigenem Namen (l. 23. 25, Cod. De procur. 2, 13). Er kann daher jetzt selbst wieder einen andern Stellvertreter substituiren (c. 1, § 1 in VI 1, 19), so wie von mehreren in solidum bestellten Procuratoren derjenige, der zuerst litem contestirt hat, die übrigen sofort ausschließt (c. 6 in VI ib.). Eine Revocation der Vollmacht von Seiten des Gewaltgebers oder eine Renuntiation von Seiten des Procurators kann, so lange noch res integra ist, d. i. vor der Streiteinlassung, sowohl ausdrücklich als auch durch hinlänglich concludente Handlungen stillschweigend (c. 8 in VI ib.), nach derselben aber nur aus erheblichen Gründen stattfinden (c. 2 in VI ib.). Jedenfalls muß ein solcher Wechsel dem Richter und der Gegenpartei rechtzeitig notificirt werden (c. 13, X 1, 38).

II. Ein außergerichtlicher Procurator ist derjenige, der ein nichtstreitiges Rechtsgeschäft in fremdem Namen ausrichtet. Dergleichen für die Ausrichtung nur einzelner Rechtshandlungen Specialbevollmächtigte heißen gewöhnlicher Mandatare. Nur bei einigen auf kirchenrechtliche Verhältnisse bezüglichen Arten der Stellvertretung ist der Name procurator stehender Ausdruck geblieben. Solche Procuratoren können sich bestellen: 1. Brautpersonen zur Abschließung der Sponsalien. Denn nicht bloß die das Eheverlöbniß erst einleitenden Verhandlungen (tractatus sponsalitii) und die sogen. Anwerbung (pactum de ineundis sponsalibus), welche erst mit erfolgter Annahme des Antrags die rechtliche Natur eines Verlöbnisses annimmt, sondern auch die Sponsalien oder der wirkliche Vertrag über die künftige Eheschließung selbst kann von den Betheiligten sowohl in eigener Person als auch durch Stellvertreter abgeschlossen werden (sponsalia per procuratorem). Nur müssen letztere specielle Vollmachten zur Abschließung des Eheversprechens mit einer bestimmten Person haben (fr. 34, Dig. De rit. nupt. 23, 2). — 2. Ehecontrahenten beim Trauungsacte. Auch bei der wirklichen Eheschließung oder dem Trauungsacte kann der eine oder andere Theil der Brautpersonen sich durch einen Dritten, begreiflich aber wieder nur durch einen Specialbevollmächtigten vertreten lassen (matrimonium per procuratorem). Diese Vollmacht darf aber nicht etwa vor der Copulation wieder zurückgenommen worden sein, sonst wäre die Eheschließung nichtig, selbst wenn der Procurator von der Revocation zu jener Zeit noch keine Kenntniß gehabt hätte. Auch muß der Bevollmächtigte sich der Stellvertretung persönlich, nicht durch einen Substituten, unterziehen (c. 9 in VI 1, 19), und der copulirende Priester muß von der Procuration Kenntniß haben. Die so verbundenen Ehegatten sollen nachträglich ihren Consens auch noch in eigener Person erklären. Die protestantischen Eherechte verwerfen die Procurations-Eheschließung im Allgemeinen (Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 7. Aufl., 975); doch hat hier eine stehende Observanz bei fürstlichen Personen eine Ausnahme begründet (z. B. Preuß. Allgem. L.-R. Th. II, Tit. 1, § 167). — 3. Auch Tauf- und Firmpathen können in Verhinderungsfällen dritte Personen zu Stellvertretern bei der heiligen Handlung wählen (procurator patrini). Natürlich contrahirt nur der wirkliche Pathe, nicht dessen Stellvertreter, die cognatio spiritualis und das hierdurch begründete Ehehinderniß mit dem Täuflinge und dessen Eltern (vgl. d. Art. Pathen). — 4. Abwesende Wahlberechtigte, die ihre Abwesenheit oder Verhinderung genügend zu rechtfertigen und den Entschuldigungsgrund nöthigenfalls eidlich zu bekräftigen vermögen (c. 42, § 1, X 1, 6), können zwar nicht unmittelbar ihr Votum schriftlich bekannt geben, sich aber durch einen Collegen vertreten lassen (vgl. d. Art. Wahl). Eine weltliche Procuratur zu übernehmen ist den Geistlichen verboten. [Permaneder.]

Probatar, s. Curie III, 1254.

Prodicus, s. Adamiten, n. 1.

Profeß der Ordenspersonen, s. Ordensprofeß.

Professio fidei Tridentina, s. Glaubensbekenntniß V, 682 ff.

Prokeimenon (Προκείμενον, eigentlich das Vorliegende) wird in der griechischen Liturgie der spruchartige Vers genannt, welcher der Lesung der heiligen Schrift oder auch den Sticherien und Canones vorausgeschickt wird, um anzudeuten, wie die Feier des Tages begangen werden soll (z. B. „Lobsinget nun"; „Herr, erhöre mich"; „Deine Barmherzigkeit, o Herr"; „Herr, mein Beschützer bist du"). Vor dem Prokeimenon ruft der Diacon: „Laßt uns aufmerken." (Vgl. Goar, Euchol., Venetiis 1730, 25, n. 37; Nilles, Kal. man. I, 2. ed., Oenip. 1896, p. LXIII.) [F. X. Schmid.]

Proles, Andreas, Augustiner-Generalvicar und angeblicher „Zeuge der Wahrheit vor Luther", war am 1. October 1429 zu Alt-Dresden (jetzt Neustadt) geboren. Er studirte an der Universität Leipzig und wurde dort Baccalareus und Magister der freien Künste. Im J. 1451 trat er in das Augustinerkloster Himmelpforten bei Wernigerode ein und legte im folgenden Jahre Profeß ab. Nachdem Proles die Priesterweihe empfangen hatte, schickten ihn die Oberen nach Perugia auf die dortige Hochschule des Ordens, wo er nach 1½jährigem Studium zum Lector der heiligen Schrift befördert wurde. In die Heimat zurückgekehrt, war er kurze Zeit Theologieprofessor am Studium zu Magdeburg. Im J. 1456 wurde er zum Prior von Himmelpforten erwählt und war nun eifrigst bemüht, die durch Heinrich Zolter dort eingeführte strenge Befolgung (Observanz) der Ordensregel in möglichst vielen deutschen Klöstern des Ordens zur Geltung zu bringen. Bisher gab es in Deutschland nur fünf Augustinerklöster der strengen Observanz. Proles erwirkte ihnen das Privileg, einem eigenen Vicar des Generals unterstellt und damit vom Provinzial der Conventualen eximirt zu sein. Im J. 1460 wurde er zum Vicar gewählt, und durch seinen Feuereifer gewann die Reform nicht nur in der sächsischen Ordensprovinz immer mehr Boden, sondern sie breitete sich bis zum Ende des Jahrhunderts auch mächtig in der kölnischen, der rheinisch-schwäbischen und der bayrischen Provinz aus. Freilich blieb sein Reformeifer nicht immer in den richtigen Grenzen; er nahm in höchst bedenklichem Maße die Hilfe des sächsischen Fürstenhauses gegenüber den Conventualen, die sich der Reform nicht fügen wollten, in Anspruch und gerieth wegen der Exemtion mit dem Provinzial der sächsischen Provinz in Streit. Sein Uebereifer zog ihm zeitweilig sogar Absetzung und Excommunication von Seiten des Ordensgenerals zu (1476). Indeß hatte eine Appellation an Papst Sixtus IV. den Erfolg, daß er in sein

Amt wieder eingesetzt wurde; bis zu seinem Tode war er nun wieder rastlos für seine Congregation thätig. Bei den sächsischen Fürsten und auch beim Bischof Johannes VI. von Meißen stand er in hohem Ansehen, und oft wurde er von ihnen in wichtigen Angelegenheiten zu Rathe gezogen. In der Verwaltung des Predigtamtes war er unermüdlich. Außer einigen Briefen hat er nur Predigten, z. B. über die Kindertaufe und über den Nutzen der Jungfräulichkeit, schriftlich hinterlassen. Er starb im Augustinerkloster zu Culmbach am 6. Juni 1503. Sein Nachfolger im Vicariat wurde Staupitz. — Von Flacius Illyricus an hat die protestantische Geschichtschreibung trotz des katholischerseits erhobenen Widerspruchs den Eiferer für die Reform seines Ordens zu einem „Zeugen der Wahrheit", d. h. einem vorlutherischen Protestanten, stempeln wollen, bis Kolde in seinem Werke „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz", Gotha 1879, 96 ff., dieser Illusion definitiv ein Ende machte. Ihm folgte Jacobs im Urkundenbuch der Deutschordens-Commende Langeln und der Klöster Himmelpforten und Waterler (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XV), Halle 1882, 478 ff. [Zeck.]

Proletariat, s. Sociale Frage.

Promotio per saltum nennt das kirchliche Recht die absichtliche Verletzung der gesetzlichen Stufenfolge der verschiedenen Weihen, also die Ertheilung bezw. den Empfang einer höhern Weihe mit Ueberspringung einer oder mehrerer Weihen, welche jener ordnungsmäßig voraufgehen. Der per saltum Ordinirte bleibt von der Ausübung des empfangenen ordo suspendirt, bis die übersprungene Weihe nachgeholt ist (c. un. Dist. LII). Hat er in dem unrechtmäßig erlangten ordo öffentlich fungirt, so wird er dadurch irregulär (c. un. X 5, 29; vgl. d. Art. Ordensusurpation); im andern Falle kann ihm der Bischof nach eigenem Ermessen den übergangenen ordo ertheilen und die Ausübung des höhern sofort erlauben (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 14 De ref.). Der höhere ordo ist übrigens bei der promotio per saltum nur illicite, nicht invalide empfangen, sofern es sich nicht um Empfang der Bischofsweihe mit Ueberspringung der Priesterweihe handelt; letzteres ist die gewöhnliche und wenigstens praktisch festzuhaltende Meinung (vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Episcopus art. II, n. 30), wenngleich neuestens von Duchesne das Gegentheil aus geschichtlichen Thatsachen zu erweisen versucht wurde. [Permaneder.]

Promotor fidei heißt derjenige Consultor der Rituscongregation zu Rom, welcher bei dem Verfahren der Selig- oder Heiligsprechung (s. d. Art. Beatification) dafür zu sorgen hat, daß das Ansehen der Kirche nicht durch vorschnelle Annahme heroischer Tugenden oder wirklicher Wunder geschädigt werde. Von einem solchen Auftrag ist zuerst unter Leo X. bei der Canonisation des hl. Laurentius Justiniani die Rede, obwohl er damals zuerst nur im Nebenamt von einem Consistorial-Advocaten wahrgenommen wurde. Clemens XI. trennte im J. 1708 die beiden Aemter, indem er einen eigenen promotor fidei ernannte, und Benedict XIV. erklärte beide Stellungen für die Zukunft als unvereinbar; doch wählt der Papst noch immer den promotor fidei aus dem Collegium der Consistorial-Advocaten. Er ist auch Consultor bei den causae ordinariae der Congregation, hat aber seine wesentliche Stellung im Canonisationsverfahren, bei dem er zu allen Prozeßverhandlungen unter Strafe der Nullität citirt werden muß. Dem promotor fidei sind alle eingelaufenen Berichte über Verdienste und Wunder des zu Canonisirenden authentisch vorzulegen, damit er sie mit seinen Bemerkungen versehe. Seine Aufgabe ist dabei, alles und jedes aufzusuchen und hervorzuheben, was der Heilig- oder Seligsprechung im Wege steht, z. B. die Möglichkeit menschlicher Beweggründe bei tugendhaften Handlungen, Zulässigkeit natürlicher Erklärungen für die behaupteten Wunder u. dgl. Der Volkswitz nennt ihn deßwegen avvocato del diavolo, advocatus diaboli. Alle seine Einwendungen müssen schriftlich abgefaßt und sämmtlichen Mitgliedern der Ritus-Congregation vorgelegt werden. Auch die Fragestücke für das Zeugenverhör, mag dieses zu Rom oder anderwärts vorgenommen werden, formulirt der promotor fidei. Erst wenn seine Einwendungen von dem postulator causae nach Ansicht der Congregation so einleuchtend widerlegt sind, daß er seinen Widerspruch zurückziehen muß, darf weiter verfahren werden. Zur Vorbereitung der nothwendigen Materialien oder zu seiner Vertretung bei einer außerhalb Roms abzuhaltenden Verhandlung kann der promotor fidei sich zwei subpromotores wählen; zu Rom steht ihm als dauernder Gehilfe mit dem Titel subpromotor der Assessor der Ritencongregation zur Seite. Ein Recht des promotor fidei ist, daß er außer Reliquien des Beatificirten oder Canonisirten auch ein lebensgroßes, in Oel gemaltes Porträt desselben erhält. (Vgl. Bened. XIV., De servorum Dei beatificatione etc. 1, 18; Moroni LV, 294 sgg.; Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 225 f.; Lämmer, Instit. des kathol. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 195.) [Kaulen.]

Promotor fiscalis in Prozessen, s. Prozeßverfahren.

Promulgation heißt in der Rechtssprache die Bekanntmachung (Publication) eines Gesetzes durch die competente legislative Gewalt. Sie ist durchaus nothwendig, um die Verbindlichkeit einer Rechtsbestimmung herbeizuführen (vgl. l. 9, Cod. 1, 14), weil die verbindende Kraft einer Verordnung nur auf dem öffentlich ausgesprochenen Willen des Gesetzgebers beruhen kann. Deßhalb tritt auch die Verpflichtung an sich sofort mit dem Augenblicke der Promulgation ein (s. c. 1, X 1, 5), wenn nicht ein anderer Zeitpunkt ausdrück-

lich angegeben wird (z. B. c. 32 in VI 3, 4; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 1 De ref. matr.). Welchen Weg der Gesetzgeber bei der Promulgation wählen will, hängt zunächst durchaus von seinem Willen ab; nur muß die Promulgation geeignet sein, die Kenntniß des Gesetzes wirklich zu einer öffentlichen zu machen. Im Einzelnen hat sich jedoch für staatliche und kirchliche Gesetze ein bestimmter Modus der Publication entweder durch ausdrückliche Bestimmung oder auf dem Wege der Observanz gebildet. Bei Staatsgesetzen ist heutzutage meist die Veröffentlichung in einem bestimmten officiellen Blatte (Staatsanzeiger und dergl.) erforderlich und genügend. Diöcesangesetze pflegen durch ein von der bischöflichen Behörde ausgehendes Organ mitgetheilt und, sofern sie die Gesammtheit der Gläubigen betreffen, durch öffentliche Verlesung in der Kirche publicirt zu werden. Der päpstliche Stuhl richtete in früherer Zeit seine Verordnungen an die Kirchenvorsteher derjenigen Länder, Provinzen oder Diöcesen, denen sie galten, und ließ sie durch dieselben entweder mittels Synoden oder durch Circulare den untergeordneten geistlichen Behörden zur weitern Verkündung bekannt machen. Indeß gibt es keine Bestimmung, durch welche gerade dieser Modus ausdrücklich vorgeschrieben wurde; im Gegentheil wurde es später üblich, die allgemeinen Verordnungen des apostolischen Stuhles in acie Campi Florae sowie ad valvas Basilicae Vaticanae et ecclesiae Lateranensis necnon Cancellariae apostolicae anzuheften, was dann als genügende publicatio Urbi et Orbi gilt. Eine Intimation der Gesetze an die einzelnen Bischöfe durch gedruckte Abzüge der Bullen u. s. w. findet in neuerer Zeit wohl statt und erscheint als besonders geeignet, die öffentliche Kenntniß der Verordnungen zu beschleunigen; allein unrichtig ist es, wenn de Marca, van Espen (s. d. Artt.) und überhaupt die Gallicaner eine specielle Promulgation in den einzelnen Diöcesen für nothwendig behaupteten. Nur in einzelnen Fällen nehmen manche Moralisten es als probabel an, daß die Verpflichtung des Gesetzes für suspendirt gelten könne, so lange der einzelne Bischof es nicht in seiner Diöcese publicirt hat (vgl. d. Art. Gesetz, n. 4, und Lehmkuhl, Theol. mor. I, 7. ed., n. 126, 2 sqq.). Wenn endlich vielfach behauptet wird, ein kirchliches Gesetz fange zwei Monate nach der Publication an zu verpflichten, so ist dieß so zu verstehen, daß zwei Monate als genügender Zeitraum angesehen werden, innerhalb dessen das Gesetz zur Kenntniß der Einzelnen gelangt sein kann, und daß nach Ablauf dieser Frist die Präsumtion gegen die Nichtkenntniß des Gesetzes steht; wer aber vor dem Ablauf dieser zwei Monate Kenntniß des Gesetzes erlangt hat, ist auch schon vorher verpflichtet. (Vgl. die Literatur im Art. Gesetz und bes. Schulte, Kath. Kirchenr. I, Gießen 1860, 76 ff.) [Permaneder.]

Propaganda, die römische, s. Collegien III, 616 ff. und Kirchengebiet VII, 524 ff.

Prophet (προφήτης, propheta) ist nach dem heutigen Sprachgebrauch jemand, welcher das Zukünftige verkündet (praedicit). Dieser Gebrauch hat aber seinen Grund nur in einer nebensächlichen Bedeutung, welche mit dem Worte verbunden werden mußte. Die Septuaginta, welche dasselbe in die biblische und die christliche Sprache eingeführt haben, verwenden es in demjenigen Sinne, welchen es im classischen Alterthum hatte. Hier bedeutete es jeden, der im Namen eines Andern spricht (πρόφημι = πρό τινός φημι) oder dessen jemand sich zur Kundgebung seiner Meinung bedient, daher auch einen Dolmetscher. In diesem ursprünglichen Sinne steht das Wort auch in der heiligen Schrift Ex. 7, 1, hier aber nach einer Uebertragung, welche auf die engere Bedeutung desselben hinleitet. Nach dieser hießen im heidnischen Alterthum προφῆται diejenigen, durch welche eine Gottheit zu den Menschen sprach, daher besonders die Verkünder und Ausleger der Orakelsprüche. So steht bei Herodot 7, 111 der Ausdruck οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ, und die Dichter heißen öfter προφῆται Μουσῶν (Him. Or. XIV, 6 ed. Wernsd.); daher heißt es bei Pindar (118 fr.): Μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ. Nach dieser Bedeutung haben die alexandrinischen Ueberseker das Wort sehr glücklich zur Wiedergabe des hebräischen נָבִיא gewählt; denn dieses Wort bezeichnet zunächst nur jemanden, dessen sich Gott zur Offenbarung seiner Wahrheit und seines Willens bedient. Es wird zuerst Gen. 20, 7 von Abram gebraucht, um das vertraute Verhältniß zwischen Gott und seinem Stellvertreter auszudrücken, wobei es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß Gott sich einer solchen Mittelsperson bediene, um zu den übrigen Menschen zu reden. Ebenso erscheint dieß vorausgesetzt, wenn Moses zum Gotte Aarons und Aaron folgerichtig zu Moses' Propheten eingesetzt wird (Ex. 4, 16; 7, 1); der Gebrauch ist hier analog mit Eurip. Bacch. v. 211: (Τειρεσία) ἐγὼ προφήτης σοι λόγων γενήσομαι. Im Verlauf der Offenbarungsgeschichte aber erscheint diese Stellvertretung Gottes nicht bloß als selbstverständliche Thatsache, sondern auch als stehende Einrichtung bei dem auserwählten Volke; was also sonst immer nur als außergewöhnliche Maßregel betrachtet wird, war hier ein regelmäßiges Mittel. Seit dem Auszug aus Aegypten, sagt Jeremias (7, 25), hat Gott nicht aufgehört, Propheten zu senden; die ganze alttestamentliche Geschichtschreibung behandelt daher das Auftreten von Propheten als etwas Selbstverständliches. Auch im Reich Israel (3 Kön. 22, 6) und noch zu den Zeiten der Machabäer (1 Mach. 4, 46) galt das Wirken von Propheten als Bestandtheil der gewöhnlichen Gnadenordnung, auch dann noch, als man sich bewußt war, daß dasselbe seit längerer Zeit nicht mehr vorhanden war (1 Mach. 9, 27). Deßwegen ward es auch Betrügern, welche sich für Propheten ausgaben, so leicht, beim Judenvolke Glauben zu

finden. Schon im mosaischen Gesetz (Deut. 13, 1; 18, 21) sind Kriterien aufgestellt, nach welchen falsche von wahren Propheten unterschieden werden können. Bei einer solchen Beschaffenheit des Prophetenthums ist einleuchtend, daß die Propheten nicht immer nur Offenbarungen von Gott mitzutheilen hatten; der Charakter der Israeliten brachte es mit sich, daß an die einmal offenbarten Wahrheiten immer von Neuem erinnert und die einmal gegebenen Gesetze immer von Neuem eingeschärft werden mußten. Demnach waren es die Propheten, welche im Alten Bunde nach Gottes Auftrag das Predigtamt zu verwalten hatten (praedicabant). Dieser Auftrag konnte ein einmaliger, nach Ort und Zeit beschränkter sein, wie vielleicht Richt. 6, 8 anzunehmen ist; gewöhnlich aber war er ein fortdauernder, so daß die Propheten im Alten Testamente einen eigenen Stand bildeten. Der Beruf zu diesem Stande erging mitunter durch übernatürliche Offenbarung Gottes ganz unerwartet (Am. 7, 15). Da er aber der Regel nach bestimmte natürliche Fähigkeiten voraussetzte, so sammelten die Propheten seit Samuel auch Schüler um sich und bereiteten diese auf die mögliche Berufung zum Prophetenamt vor. So entstanden Prophetenschulen, in welchen ein heiligmäßiges, abgetödtetes Leben geführt, die Kenntniß des Gesetzes vertieft und die heilige Tonkunst geübt wurde (1 Sam. 19, 20. 24; 10, 5); genannt werden die zu Ramatha (1 Sam. 19, 19), zu Bethel (4 Kön. 2, 3), zu Jericho (4 Kön. 2, 5) und zu Galgala (4 Kön. 4, 38). Die Einweihung zum prophetischen Amt geschah nicht selten durch äußere Symbole (4 Kön. 2, 13. Js. 6, 6), wozu auch die Salbung gehörte (3 Kön. 19, 16); noch öfter ward das Amt ohne jede Einleitung angetreten (Jer. 1, 4). Wesentlich aber war, daß die Propheten zur Ausübung ihres Amtes mit einer besondern Gnadengabe als einem Geschenk des heiligen Geistes ausgerüstet waren. Dieß war diejenige Gabe, welche im Neuen Testament ausdrücklich προφητεία genannt (Röm. 12, 6) und als „Rede an die Menschen zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Trost" (1 Cor. 14, 3) bezeichnet wird. Als Grund der prophetischen Thätigkeit wird sie schon im Alten Testamente dem heiligen Geist zugeschrieben (2 Sam. 23, 2. Ez. 2, 2. Joel 2, 28) und deutlich als gratia gratis data dargestellt (1 Sam. 10, 10); noch mehr aber betont das Neue Testament, daß die Propheten des Alten Bundes durch die Gnade des heiligen Geistes ihr Amt ausübten (2 Petr. 1, 21). Die Art und Weise, wie die Propheten die Einwirkung dieser Gnade erfuhren, war verschieden; es waren Träume (Num. 12, 6), Erscheinungen (Ez. 1, 1), Gesichte (Ez. 37, 1), meist aber unvermittelte Erleuchtungen oder Anregungen, so daß die Propheten ihre Reden am öftesten mit den Worten einleiten: Haec dicit Dominus (Am. 1, 3 ff.) oder Verbum, quod factum est ad me (Soph. 1, 1). Wegen der Unmittelbarkeit einer solchen Erkenntniß hießen die Propheten auch חֹזִים oder רֹאִים, ὁρῶντες, videntes, und auch den Inhalt ihrer Predigt nannten sie selbst חָזוֹן, visio (Abd. 1. Nah. 1, 1). Die betr. Einwirkung des heiligen Geistes war eine unwiderstehliche, so daß selbst der Widerstrebende zum Reden genöthigt wurde (Num. 23, 7. 1 Sam. 10, 10) und der Prophet auch räumlich entrückt werden konnte (3 Kön. 18, 12); nie aber ward durch die Gnade der freie Wille des Propheten aufgehoben, so daß der Redende wie bei der heidnischen Mantik (קֶסֶם, Num. 22, 7) als blindes Werkzeug der höhern Intelligenz hätte erscheinen können. Eine solche geistige Ausrüstung allein würde jedoch der prophetischen Wirksamkeit, zumal bei den halsstarrigen Israeliten, keinen Erfolg gesichert haben, wenn die Propheten nicht im Stande gewesen wären, ihre göttliche Sendung und Beauftragung auch zu beglaubigen. Zu diesem Zwecke waren sie meist auch mit der Gabe, Wunder zu wirken, ausgerüstet; durch die auffallendsten Thatsachen konnten sie zeigen, daß ebenso die göttliche Allmacht wie die göttliche Güte und Gerechtigkeit zur Bestätigung ihrer Predigt eintrete (Js. 38, 8. 3 Kön. 17, 14. 4 Kön. 5, 14; 13, 21; 1, 10). Diese Wundergabe ward bei den israelitischen Propheten so allgemein vorausgesetzt, daß selbst die ausländischen Heiden dieselbe in Anspruch nahmen (4 Kön. 5, 1 ff.). Hierbei aber lag am nächsten, daß auch die göttliche Allwissenheit die Wahrhaftigkeit ihrer Aussprüche bezeugte. Es lag ja im Wesen des Alten Testamentes, daß der Glaube und das religiöse Leben in einem damals noch zukünftigen Ereigniß, dem Auftreten des Messias, wurzelten. Insofern mußte sich alle prophetische Rede um das Bild des künftigen Erlösers concentriren, so daß dieses den Schlußpunkt aller Ermahnung zum Glauben und zur Tugendübung bildete (Apg. 10, 43). Es liegt aber im Wesen des Menschen, daß er die Kenntniß einer fernen Zukunft durch die Kenntniß des näher Bevorstehenden beglaubigt haben will, und so war den Propheten des Alten Testamentes auch die wunderbare Kenntniß des Zukünftigen, die sonst nur Gott vorbehalten ist, nothwendig (Deut. 18, 22). Auf den an die Gegenwart gebannten Menschen muß das Vermögen, in die Zukunft hineinzuschauen, ganz besonders großen Eindruck machen, und so kam es, daß unter allen Eigenthümlichkeiten des alttestamentlichen Prophetenthums gerade die Gabe, über die nähere Zukunft Aufschluß zu geben, am meisten beachtet und bewundert und auch von solchen, welche der prophetischen Predigt unzugänglich waren, in Anspruch genommen wurde (3 Kön. 14, 2 ff.). Dieser nämliche Eindruck lebt noch heute insoweit fort, als die Worte Prophet und prophezeien in den neueren Sprachen die zu Eingang angegebene Bedeutung erhalten haben.

Was nun die Ausübung des prophetischen Amtes betrifft, so geschah diese nicht bloß durch die mündliche Rede, sondern auch durch Vorgänge, bei welchen die Propheten handelnd oder leidend auf-

traten. Da die Israeliten ihrem Charakter nach tiefer, sinnlicher Einwirkungen bedurften, so mußte nicht selten das persönliche Schicksal der Propheten ihren Reden und ihrem Verlangen den erforderlichen Nachdruck geben. So läßt 3 Kön. 20, 35 ff. ein Prophet sich verwunden und entstellen, um König Achab für eine göttliche Botschaft zugänglich zu machen. Ein großer Theil von Ezechiels Wirksamkeit bestand in symbolischen Handlungen und Leiden, durch welche seinen Zeitgenossen der göttliche Wille kundgegeben wurde (Ez. 4, 1 ff.; 5, 1 ff.). Die Wirkung solcher Vorgänge war so gewaltig, daß auch die falschen Propheten sie zu Hilfe nahmen (Jer. 28, 10. 11).

In der frühern Zeit des Alten Bundes verläuft die Thätigkeit der Propheten nur in der von Wundern und symbolischen Vorgängen unterstützten Predigt. Diejenigen, von welchen die heilige Schrift dieß berichtet, sind außer manchen Ungenannten (Richt. 6, 8. 1 Sam. 2, 27 u. a.) und außer Moses, der mehr als ein bloßer Prophet war: Samuel, Gad (1 Sam. 22, 5), Nathan (2 Sam. 7, 2), Ahias aus Silo (3 Kön. 11, 29), Semejas (3 Kön. 12, 22), Addo (2 Par. 12, 15), Jehu (3 Kön. 16, 1), Michäas (3 Kön. 22, 8), Eliezer (2 Par. 20, 37), Hanani (2 Par. 16, 7), Zacharias (2 Par. 24, 20), Elias (3 Kön. 17, 1 ff.) und Elisäus (3 Kön. 19, 16 ff.); ferner werden Moses' Schwester Maria (Ex. 15, 20), Debbora (Richt. 4, 4) und Holda (4 Kön. 22, 14) als Prophetinnen genannt.

Gegen Ende des 9. Jahrhunderts v. Chr. nimmt die prophetische Thätigkeit ein neues Mittel zu Hilfe, indem sie anfängt, sich auch in schriftstellerischer Wirksamkeit zu äußern. Dieselbe besteht vorerst in der (wörtlichen oder verkürzten) Aufzeichnung der mündlich gehaltenen Reden (Is. 5, 1 ff. Os. 1, 1 ff. Agg. 1, 1 ff.), dann in der Mittheilung prophetischer Erlebnisse (Is. 6, 1 ff. Dan. 5, 1 ff.), vor Allem aber in der Bekanntmachung dessen, was den Propheten unmittelbar von Gott verkündet worden ist (Is. 40 ff. Ez. 31, 1 ff.). Ein solches Verfahren ward überall nöthig, wo die prophetische Verkündigung nicht bloß in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft eine Wirkung erreichen sollte; wie denn die prophetischen Schriftstücke für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung noch heute als die einleuchtendsten Beweise gelten müssen. Mit dieser Bestimmung hängt es zusammen, daß von da an der Wirkungskreis der israelitischen Prophetie sich über den ursprünglichen engern Kreis hinaus erstreckt und auch die künftigen Schicksale der Heiden umfaßt, sei es, um dadurch die Juden zu erschüttern, sei es, um den Heiden das nothwendige Licht der Gnade zu gewähren, sei es, um der christlichen Kirche die Universalität der göttlichen Vorbereitung auf Christus zum Bewußtsein zu bringen. Die geschriebene Prophetie ist uns ohne Zweifel vollständig erhalten; es läßt sich sowohl nach dem menschlichen Verständniß der Juden als nach dem Plan der göttlichen Vorsehung nicht wohl annehmen, daß Bücher sollten verloren gegangen sein, deren Zweck eben nur durch ihre Erhaltung für eine spätere Zeit erreicht werden konnte. Diejenigen Schriften der uns bekannten Propheten, welche wirklich verloren gegangen sind, waren rein geschichtlicher Natur; so die Geschichte der gleichzeitigen Könige von Isaias (2 Par. 26, 22; 32, 32).

Die sprachliche Darstellung in den prophetischen Büchern ist aus innerer Nothwendigkeit eine gehobene, welche man auch poetisch nennen kann, obschon sie den Parallelismus nur ausnahmsweise als Gesetz befolgt. Man theilt die uns erhaltenen prophetischen Schriften gewöhnlich in „die größeren und die kleineren Propheten", nicht nach ihrer religiösen Bedeutsamkeit, sondern nach dem Umfang des Geschriebenen. In jene Klasse gehören die Bücher von Isaias, Jeremias nebst Baruch, Ezechiel und Daniel; in diese die Bücher von Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias (s. die einzelnen Artt.). Beide Klassen sind im Canon chronologisch geordnet; Verschiedenheit der Tradition bedingt in der Septuaginta eine andere Reihenfolge als in den übrigen Texten. (Vgl. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift, §§ 338 ff.; Schegg, Geschichte der letzten Propheten, Regensburg 1853—1854, 2 Abth.) [Kaulen.]

Prophetenamt Christi, s. Aemter Christi I, 282.

Prophetenschulen im Alten Testament, s. Prophet, ob. 465.

Prophetie, s. Weissagung.

Prophetien am Charsamstag, s. Ostervigilie IX, 1138 f.

Propositiones damnatae heißen in der theologischen Schulsprache solche Sätze, welche von der kirchlichen Auctorität censurirt sind, weil sie der kirchlichen Lehre irgendwie zu nahe treten (vgl. d. Art. Censur, theologische II, 2094). Das bewußte Festhalten an einer propositio damnata ist jedenfalls sündhaft und zieht eventuell kirchliche Strafen (Censuren) nach sich, wenn solche bei der Verwerfung des betreffenden Satzes speciell angedroht sind oder nach dem allgemeinen Recht (z. B. bei häretischen Propositionen) zutreffen. Insbesondere bedroht die Bulle Apost. Sedis von 1869 (II, n. 1) alle mit der dem Papste einfach reservirten Excommunication, welche öffentlich oder privatim Sätze lehren oder vertheidigen, die der Apostolische Stuhl sub excommunicationis poena latae sententiae verworfen hat (vgl. Heiner, Die kirchl. Censuren, Paderborn 1884, 131 ff.). Die einzelnen Sätze, welche zu der letztgenannten Kategorie gehören, s. bei Heiner 408 ff.; vgl. auch Lehmkuhl, Theol. mor. II, 7. ed., 728 sqq. Eine reichhaltige Sammlung verworfener Sätze überhaupt geben Ferraris, Prompt. Bibl. s. v. Propositiones damnatae; Den-

zinger, Enchir. Symbolorum, 7. ed. emend. ab J. Stahl, Wirceburgi 1894. (Vgl. auch d. Art. Syllabus.) [A. Esser.]

Proprium heißt im Brevier und Missale ein Theil, welcher Formulare (Hymnen, Antiphonen, Orationen u. s. w.) enthält, die gewissen Tagen oder Festen eigenthümlich (propria) sind. Das Proprium steht also im Gegensatz zum sog. Commune, welches die für gewisse Klassen von Officien gemeinsamen Stücke umfaßt. Im Missale und Breviarium Romanum findet sich ein Proprium de tempore und ein Proprium Sanctorum genannter Theil (s. darüber die Artt. Brevier II, 1265, und Missale VIII, 1562). Dazu kommt dann für die einzelnen Diöcesen das sogen. Proprium dioecesanum, welches die für die betreffende Diöcese vom Papste approbirten Officien bietet, und entsprechend für die Orden, welche kein eigenes Brevier besitzen, das Ordensproprium. Zum Proprium einer einzelnen Kirche endlich gehören die Heiligenofficien, welche an derselben nach approbirten speciellen Formularien gefeiert werden (z. B. das Fest des Patrons mit eigenen Lectionen). — Entsprechend dem Proprium dioecesanum der Officien nennt man Diöcesanproprium auch den Anhang zum Rituale Romanum (s. d. Art.), welcher besondere Formularien zur Spendung einzelner Sacramente, zum Begräbnißritus u. dgl. enthält, wie sie für manche Diöcesen nach der Einführung des römischen Rituals beibehalten werden. Die Zufügung eines solchen Propriums mit päpstlicher Genehmigung ist durchaus dem Willen der Kirche gemäß, die, zumal in den Cerimonien, auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Länder, Gegenden u. s. w. die berechtigte Rücksicht nimmt (s. Benger, Pastoraltheologie II, Regensburg 1862, 28 ff.). [A. Esser.]

Propst (praepositus), der Vorgesetzte, Vorstand, bezeichnet 1. im geläufigsten Sprachgebrauche an den Metropolitan- und Cathedralkirchen die nach der ältern Capitelsverfassung gewöhnlich an die Person des Archidiaconus geknüpfte erste Dignität unmittelbar nach dem Erzbischof oder Bischof (s. d. Art. Canonicat II, 1841). 2. Ebenso ist der Propst an Collegiatstiftskirchen der erste Vorstand und das Haupt des Capitels (s. d. Art. Collegiatstift). Die Dignität des Propstes (praepositura) an Cathedral- und Collegiatstiftskirchen und ebenso das ihm zur Wohnung bestimmte Canonicalgebäude (curia praepositi) wird Propstei genannt. 3. Pröpste in Klöstern heißen bisweilen Localobere zweiten Ranges, unter deren Mitwirkung und zeitweiliger Stellvertretung die eigentlichen oder principalen Klosteroberen (Aebte, Prälaten, Rectoren) die Disciplinargewalt über die Professen und die Verwaltung der weltlichen Rechte des Convents ausüben. Ihr Rangverhältniß und Wirkungskreis ist dem eines Priors (s. d. Art.) unter dem Abte analog. 4. Auch Laien führten ehemals den Titel Pröpste, Kirchenpröpste, sonst Kirchenpfleger genannt. Es waren dieß jene beeidigten Männer der einzelnen Kirchengemeinden, denen nach einer vom 14. Jahrhundert an beinahe regelmäßigen Einrichtung die Verwaltung des zur fabrica ecclesiae bestimmten Antheils am Kirchenvermögen unter Leitung des betreffenden Pfarrers oder Decans übertragen war (s. d. Art. Fabrica ecclesiae IV, 1189 f.). 5. In der protestantischen Kirchenverfassung in Deutschland endlich kommt hier und da der Name Propst, gleichbedeutend oder doch verwandt mit Metropolitan, Decan, Erzpriester, Senior 2c., als Bezeichnung eines dem Superintendenten subordinirten geistlichen Vorstandes vor, dem in der Regel nur ein beschränktes Aufsichtsrecht über die Pfarrer eines kleinern Bezirkes übertragen ist. So sind z. B. in Mecklenburg die Pröpste in ganz ähnlicher Weise wie im ehemaligen Kurhessen die Metropolitane, oder im Großherzogthum Hessen die Decane, den Superintendenten untergeordnet. Auch wird zuweilen überhaupt der Pfarrer einer Hauptkirche, oder wenn an einer solchen mehrere angestellt sind, der Erste unter ihnen, Propst genannt. [Permaneder.]

Proselyt (προσήλυτος), ein griechisches Wort, das aus der Vulgata in die deutsche Sprache eingedrungen ist. Die Vulgata hat dasselbe an fünf Stellen des Alten und zwei Stellen des Neuen Testamentes beibehalten, während sie sonst für den entsprechenden Begriff advena oder peregrinus als Uebersetzung des hebräischen גֵּר aufgenommen hat. Die Bedeutung aller dieser Bezeichnungen ist im Lauf der Geschichte allmälig eine andere geworden, bis die im Neuen Testamente vorkommende allgemein geblieben ist. In der weitern Bedeutung von „Fremdling" wird das Wort zuerst auf die Mitglieder der Patriarchenfamilie angewendet, solange sie unter heidnischen Völkern lebte (Gen. 19, 9; 21, 23; 23, 4. Ex. 6, 4). Doch zeigt sich hier schon, daß deren Stellung rechtlich geordnet ist, so daß sie richtig „Beisassen" (תּוֹשָׁב) zu nennen sind (Gen. 23, 4). Da aber die Familie der Patriarchen durch gesonderte Abstammung, eigene Religion und reichen Besitzstand eine Unabhängigkeit bewahrte, welche nationaler Selbständigkeit gleichkam, so übte sie von jeher eine gewisse Anziehungskraft auf die Mitglieder derjenigen Stämme aus, mit denen sie zusammenlebte, so daß diese gern engere Verbindungen mit ihr eingingen. Ein Beispiel einer förmlichen Zulassung von Fremden zur Zusammengehörigkeit und namentlich zum connubium mit Jacobs Familie sind die Sichemiten (Gen. 34, 8 ff.), denen hierbei die Annahme der Beschneidung, wie in späteren Zeiten, zur Bedingung gemacht wurde; hier erscheint das Verhältniß der Patriarchen zu den Canaanitern umgekehrt, und es sind demnach die Sichemiten die ersten eigentlichen Proselyten, von denen wir wissen. Die Stellung der Israeliten in Aegypten war ebenfalls die von Beisassen, so lange sie nicht zu Heloten herabgedrückt wurden (Gen. 47, 4. Ex. 2, 22). Umgekehrt aber hatten sich

schon in Aegypten viele Nichtisraeliten an die Hebräer angeschlossen, so daß mit diesen ein vulgus promiscuum den Zug durch die Wüste unternahm (Ex. 12, 38). Die Thatsache, daß wegen der Vortrefflichkeit der israelitischen gegenüber der heidnischen Sitte sich immer solche finden mußten, welche bei den Israeliten zu leben verlangten, ward auch im mosaischen Gesetze im Voraus berücksichtigt; schon die erste rituelle Bestimmung (Ex. 12, 19) nimmt darauf Bezug. Als die wichtigsten Proselyten in der ersten Zeit des Gesetzes erscheinen die Ciniter, welche ebenso, wie die Israeliten in Aegypten, als Volksstamm in das Verhältniß von Proselyten traten (Richt. 1, 16. 1 Sam. 15, 6). Auch bei der Verkündigung von Segen und Fluch auf Ebal und Garizim erscheinen neben den Israeliten die advenae als zur Gemeinde gehörig (Jos. 8, 33). Ausgeschlossen von einer solchen Zusammengehörigkeit waren die Canaaniter (s. d. Art.), welche nach Gottes Befehl ausgetilgt werden mußten, so daß die Gabaoniten, welchen das Fortleben in Canaan zugestanden wurde, nur als Frohnpflichtige, nicht als Proselyten geduldet wurden. Wie in manchen anderen Stücken erfüllten auch hierin die Israeliten die göttliche Vorschrift nicht vollkommen, indem sie Ueberreste der Canaaniter als Proselyten unter sich wohnen ließen (Richt. 1, 21. 29); allein Salomon führte auch in Bezug auf diese das richtige Verhältniß herbei (3 Kön. 9, 20. 21). Alle nichtcanaanitischen Fremden dagegen, welche unter den Israeliten wohnten, erfuhren im weitesten Maße die Rücksichten, welche die Gastfreundschaft nach morgenländischem Begriffe vorschreibt, wenn dieselben auch nicht so weit gingen, wie die heutigen Juden in ihrer Selbstverherrlichung glauben machen wollen (vgl. z. B. Saalschütz, Archäologie der Hebräer II, Königsberg 1856, 270). Eine vollkommene Gleichstellung dieser Proselyten mit den Israeliten konnte das Gesetz natürlich nicht einführen, weil es damit den Zweck, Israels Sonderstellung zu erhalten, verläugnet hätte. Unter der Herrschaft des Gesetzes waren die Proselyten, wie früher die Patriarchen, eine Art von Halbbürgern oder Beisassen, für welche die Bezeichnung תּוֹשָׁב, πάροικος, technisch wurde. Gerade deßhalb aber, weil sie nicht so viele Ansprüche machen durften wie die eingeborenen Israeliten, waren sie gleich Waisen und Wittwen unter den besondern Schutz Gottes gestellt (Deut. 26, 12. 13), und es ward auf sie ausdrücklich das Gesetz der Nächstenliebe angewandt, das der Heiland nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen kam (Lev. 19, 33. 34). Vor Uebervortheilung und Rechtskränkung derselben warnt das Gesetz ganz besonders (Ex. 22, 21. Deut. 27, 19) und gesteht ihnen das Recht zu, klagbar auch gegen Israeliten aufzutreten (Deut. 1, 16. 17). Sie haben Antheil an den Erträgnissen des Sabbat- und des Jubeljahres (Lev. 25, 6) wie an den Liebesmahlen aus dem Zehnten und den Erstlingen (Deut. 14, 29; 26, 11); auch die Asylstädte sind ihnen geöffnet (Num. 35, 15). Ja es wird als möglich bezeichnet, daß ein Proselyt im Lande Gläubiger eines Israeliten werde, so daß ein solcher dem Schuldenrecht verfalle (Lev. 25, 47) — Alles unter Berufung darauf, daß auch Israel als Fremdling im Lande Aegypten gelebt habe. Nicht berechtigt aber waren die Proselyten, am Paschamahl theilzunehmen (Ex. 12, 43), Geheiligtes zu genießen (Ex. 29, 33. Lev. 22, 10) oder selbst ein Opfer darbringen zu lassen (Lev. 22, 25). Dagegen mußten sie sich alles dessen enthalten, was in einem theokratischen Gemeinwesen überhaupt nicht geduldet werden konnte: des Götzendienstes, der Zauberei, der Blutschande und der Unzucht (Lev. 18, 26), des Genusses von Ersticktem (Lev. 17, 10 ff.), der Arbeit am Sabbat (Ex. 20, 10; 23, 12), des Essens von Gesäuertem während des Paschas (Ex. 12, 19); auch das Fasten am großen Versöhnungstag mußten sie beobachten (Lev. 16, 29). Das Criminalrecht war für die Proselyten das nämliche wie für die Israeliten (Lev. 24, 16. 22). Das Gesetz ging noch weiter und gestattete den Proselyten, was für gekaufte und im Hause geborene Unfreie Vorschrift war (Gen. 17, 12), nämlich daß sie durch die Beschneidung in die Gemeinde Israels aufgenommen wurden und dann an Rechten und Pflichten den geborenen Israeliten vollkommen gleichstanden (Ex. 12, 48). Ausgenommen von dieser Berechtigung waren die Ammoniter und Moabiter überhaupt, die Edomiter und Aegypter vor der dritten Generation der Einwanderung (Deut. 23, 3. 7 f.). Insofern gab es, was für eine spätere Periode wichtig zu bemerken ist, schon in der ersten Zeit des Gesetzes zwei Klassen von Proselyten. Nachdem nun Israel auch eine staatliche Selbständigkeit ausgebildet hatte und im Auslande berühmt geworden war, mußten die Lebensbedingungen, welche solche Gesetzesbestimmungen bewirkten, für Ausländer die Uebersiedelung in das israelitische Land als überaus lohnend erscheinen lassen, und so finden sich in der Königszeit Angehörige der verschiedensten Nationalitäten unter den Israeliten. So waren z. B. die Cerethi und Pelethi (s. d. Art.) wahrscheinlich Ausländer, welche in königlichen Diensten standen und auch dem religiösen Gesetz ihres Gebieters sich unterwarfen. In der Königszeit scheint auch die Vorhersagung Deut. 28, 43. 44 in Erfüllung gegangen zu sein, denn schon frühzeitig bekleideten Proselyten hohe Ehrenstellen, wie Urias der Hethiter (2 Sam. 11, 3), oder einträgliche Aemter, wie Ubil und Jaziz (1 Par. 27, 30. 31). Offenbar waren solche durch die Beschneidung unter die Israeliten aufgenommen, während die nicht beschnittenen Proselyten vorkommenden Falls den Israeliten nachgesetzt und zur Tragung von Lasten zuerst herangezogen wurden (1 Par. 22, 2. 2 Par. 2, 17. 18). In der spätern Königszeit scheint die Stellung dieser Klasse von Proselyten eine gedrückte und dem Geist des Gesetzes zuwiderlaufende gewesen zu sein, so daß die Propheten wiederholt für sie

eintreten mußten (Jer. 7, 6; 22, 3. Ez. 22, 7. 29. Zach. 7, 10). Eine ganz neue Ordnung der Verhältnisse in Bezug auf die Proselyten brachte aber die babylonische Gefangenschaft mit sich. Das Volk Israel erreichte seitdem niemals mehr eine solche politische Stellung, daß der nationale Anschluß an dasselbe von Vortheil und so für Nichtisraeliten einladend sein konnte. Wenn seitdem, wie unzweifelhaft ist, Mitglieder der benachbarten Stämme unter den Juden wohnten, so wird der modus vivendi nach thatsächlichen, nicht nach rechtlichen Verhältnissen gestaltet worden sein. Je mehr aber die Juden an politischer Bedeutsamkeit verloren, um so höher stieg das Ansehen, welches ihre Religion genoß. Durch die Zerstreuung der Juden, die Züge Alexanders des Großen, die Kriege zwischen Aegypten und Syrien, die Kämpfe unter den Machabäern, die Erweiterung der römischen Herrschaft ward die von allen heidnischen Gebräuchen so sehr verschiedene Religion der Juden in der ganzen Welt bekannt. Dieß fiel mit der damals allgemein gewordenen Erkenntniß von der Hohlheit des Heidenthums und dem Bedürfniß eines festen religiösen Haltes zusammen, und wie man sich neben der Einrichtung von Mysterien und esoterischem Treiben besonders nach dem Morgenlande wandte, um Nahrung für das unabweisbare religiöse Bedürfniß zu erhalten, so mußte auch das Judenthum mit seinen unwandelbaren Lehren und Vorschriften auf die verlassene Heidenwelt eine mächtige Anziehungskraft üben. Auf der andern Seite begannen die Juden in demselben Maße, als ihre nationale Selbständigkeit beeinträchtigt wurde, ihre religiöse Ausschließlichkeit zu steigern und suchten jetzt von dieser Seite aus eine dominirende Weltstellung zu erlangen. So erwuchs unter ihnen in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert eine ungemessene Sucht, Heiden zum Judenthum zu bekehren (Matth. 23, 15; vgl. Hor. Sat. 1, 4, 142 sq.; Flav. Jos. Vita 23). Selbstverständlich fand dieses Bestreben seine hauptsächliche Nahrung außerhalb Palästina's. So wie es keine größere Stadt in der damaligen Welt gab, worin sich nicht Juden niedergelassen hätten, so zählten auch in den großen Städten die zum Judenthum übergetretenen Heiden nicht nach Hunderten, sondern nach Tausenden. Josephus konnte ohne Uebertreibung sagen (C. Ap. 2, 39): „Seit Langem ist bei der Menge ein großer Eifer für unsere Religion zu finden, und es gibt keine Stadt weder bei den Griechen noch sonst wo selbst bei den Barbaren, noch ein einziges Volk, wohin nicht die Feier der Woche, welche wir einhalten, gedrungen wäre, und wo nicht die Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speiseverbote beobachtet würden." Zur Zeit des Kaisers Claudius trat der König Izates von Adiabene sammt seiner Mutter Helena und seinem Bruder Monobazus zum Judenthum über und ließ seine fünf Söhne in Jerusalem erziehen (Jos. Antt. 20, 2, 1 sqq.). In Palästina selbst gab es römische Officiere, welche den Glauben der bezwungenen Nation bewundern lernten, Synagogen für sie bauten (Luc. 7, 5), fasteten, beteten, Almosen gaben wie strenggläubige Juden und ihre Untergebenen für die nämlichen Uebungen gewannen (Apg. 10, 2. 7. 30). Freilich bediente sich der Uebereifer der Juden nicht bloß der Belehrung und Ueberzeugung zur Ausbreitung ihrer Religion. Den unterworfenen Idumäern ließ Johannes Hyrcanus die Wahl zwischen Tod, Verbannung und Annahme des Judenthums (Jos. Antt. 13, 9, 1); auf dieselbe Weise wurden die Ituräer von Aristobul „bekehrt" (ib. 13, 11, 3). Immerhin aber war es die Ausbreitung des Judenthums, welche dem Christenthum in der heidnischen Welt den Weg bahnte. Indeß geschah dieß nicht so, daß alle Heiden, welche ein religiöses Bedürfniß fühlten, vollständig zum Judenthum übergetreten wären. Viele, welche dem dogmatischen Gehalt desselben gläubig sich beugten, verstanden sich doch nicht dazu, den gesammten Pflichtenkreis zu übernehmen, welchen die mosaische Religion ihren Bekennern auferlegt. Daher unterscheidet das Neue Testament zwei Klassen von gläubigen Heiden: solche, welche die Beschneidung annahmen und dadurch sich zur Haltung des ganzen Gesetzes verpflichteten (vgl. Gal. 5, 3), und solche, welche nur den Götterglauben mit dem Dienst des Einen wahren, von den Juden verehrten Gottes vertauschten. Erstere heißen kurzweg προσήλυτοι (Matth. 23, 15. Apg. 2, 10 [Vulg. 11]; 6, 5), und nach diesem Vorgang der neutestamentlichen Schriftsteller ist seitdem das Wort Proselyt die specifische Bezeichnung für jeden zum Judenthum bekehrten Heiden geworden; letztere heißen bei Josephus (Antt. 14, 7, 2) und beim hl. Lucas (Apg. 17, 17; 18, 7) σεβόμενοι, colentes, oder auch σεβόμενοι προσήλυτοι (Apg. 13, 43). Dieselben zwei Klassen bezeichnet das talmudische Judenthum durch die Namen „Proselyten der Gerechtigkeit" (גרי הצדק) und „Proselyten des Thors" (גרי השער mit Bezug auf Ex. 20, 10), beide im Unterschied von bloßen „Fremden" (בן נכרי), welche unter Juden leben, ohne von ihrem Glauben Notiz zu nehmen. Für die Proselyten der Gerechtigkeit bestand wenigstens seit der Zerstörung Jerusalems ein eigener Aufnahmeritus: zur Beschneidung kam noch ein Opfer und eine Taufe, d. h. ein Tauchbad; nachdem der Betreffende bis an den Hals in's Wasser hinabgestiegen war, wurden die zehn Gebote über seinem Haupte gelesen, die er dann zu halten gelobte, und nun mußte er unter Segenssprüchen untertauchen. Ob die letztere Cerimonie mit der Taufe Johannis identisch war oder mit der christlichen Taufe rivalisiren sollte, kann in Ermangelung aller Nachrichten nicht ausgemacht werden; vermuthlich war es nur eine aus allgemein menschlichem Gefühl hervorgegangene Einrichtung. Der Theorie nach ward der Proselyt durch die Beschneidung und die Taufe den geborenen Israeliten in allen Stücken ebenbürtig

und gleichberechtigt. Die Wirklichkeit aber entsprach dieser Auffassung nur im hellenistischen Judenthum; das pharisäische Judenthum in Palästina und Babylonien dehnte die Selbstverherrlichung so weit aus, daß hier die Proselyten als eine tief unter den Nachkommen Abrahams stehende Klasse betrachtet wurden, und der Talmud rechnet zu den Vorzügen der messianischen Zeit, daß alsdann keine Proselyten mehr angenommen werden (Jebamoth 24 b; Weiteres s. bei Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 73 ff.). (Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 548 ff. und die daselbst S. 558 angegebene Literatur.) [Kaulen.]

Proseuche (Προσευχή Apg. 16, 13) ist der griechische Name für den Betort der Juden, wenn er sich außerhalb der Stadt, unter freiem Himmel nahe an einem Wasser befand, und sich dadurch von der Synagoge, welche in der Stadt und ein bedecktes Gebäude war, unterschied. Der einzige Epiphanius beschreibt im Allgemeinen die Gestalt einer Proseuche, wenn er die der Samaritaner in Sichem theaterförmig (θεατροειδής, Haeres. 80, 1) nennt; sie mochte also eine Halle in der Form eines verlängerten halben Cirkels (ob mit Arcaden?) gewesen sein. Philo und Flavius Josephus unterscheiden in ihrem Sprachgebrauche προσευχή nicht von συναγωγή. Letzterer sagt bloß: es war den Juden gestattet, ihre Festfeiern zu halten καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάττῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος (Antt. 14, 10, 23). In der Apostelgeschichte (a. a. O.) scheint eine eigentliche Proseuche gemeint zu sein, indem Lucas sonst den ihm so geläufigen Ausdruck συναγωγή gebraucht haben würde (vgl. d. Art. Synagoge). [Schegg.]

Proskomidie (προσκομιδή) heißt 1. der den orientalischen Liturgien vorausgehende Theil des Gottesdienstes, in welchem die Opfergaben, Brod und Wein, für die bevorstehende heilige Handlung hergerichtet werden. Nachdem der Priester, welcher die Messe celebriren will, die Paramente angelegt und die Hände gewaschen hat, tritt er an den Rüsttisch, die sogen. Prothesis, wo sich das Opferbrod und der Wein befinden. Das Brod wird bei den Griechen bekanntlich in eine große Anzahl von Partikeln zerschnitten, welche u. A. dem Andenken einzelner Heiligen und auch lebender Personen bestimmt sind, für welche gebetet oder geopfert werden soll. In dem Proskomidie genannten vorbereitenden Theile der Meßliturgie werden nun diese Partikeln unter Verrichtung entsprechender Gebete in die vorgeschriebene Ordnung gebracht, der Wein wird mit Wasser gemischt und in den Kelch geschüttet, und die Opfergaben werden beräuchert. (Vgl. Goar, Euchol., Paris. 1647, 16; Daniel, Cod. lit. IV, 387—391; Alexios Maltzew, Die Liturgien der orthodox-kathol. Kirche, Berlin 1894, 39—49.) 2. Ferner führt speciell ein zum Offertorium gehörendes Gebet den Namen εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς, und Proskomidie bedeutet demnach etwa den Theil der Liturgie, den die Lateiner Offertorium nennen. (Vgl. Goar l. c. 74. 135; Daniel l. c. 354. 405. 406; Swainson, The Greek Liturgies, Cambridge 1884, 79. 90.) [H. Kellner.]

Prosper, Tiro, von Aquitanien, der hl., der hochverdiente Vertheidiger der Gnadenlehre des hl. Augustinus, stammte aus der Landschaft des südlichen Galliens, welche ihm seinen Beinamen gegeben hat (Genn. De vir. ill. c. 84; Migne, PP. lat. LVIII, 1107), ohne daß es möglich wäre, den Ort und die Zeit seiner Geburt genauer zu bestimmen. Die Geschichte seines Lebens ist fast ausschließlich seinen eigenen Schriften zu entnehmen. Daß er verheiratet war, würde das unter seinem Namen gehende Poema conjugis ad uxorem (Migne l. c. LI, 611—616) beweisen, wenn nicht die Aechtheit dieses hübschen Gedichtes Bedenken unterläge. Unbekannte Umstände führten Prosper aus Aquitanien nach der Provence, wo er mit einem gewissen Hilarius, einem persönlichen Schüler Augustins, Freundschaft schloß. Prosper kannte Augustinus zwar nicht persönlich, brachte aber ebenso wie Hilarius dem Kampfe des großen Kirchenlehrers gegen den Pelagianismus das wärmste Interesse und Verständniß entgegen. Ob er damals Laie oder Cleriker (Diacon) war, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; Hilarius war jedenfalls Laie. Im J. 428 oder 429 wandten sich die beiden Freunde, ein Jeder in einem eigenen Schreiben, an Augustinus, um ihm über die später als Semipelagianismus (s. d. Art.) bezeichnete Lehranschauung vieler Mönche in Massilia und der Umgegend Bericht zu erstatten und ihm zugleich die dringende Bitte um eingehendere Erörterung verschiedener Fragen und Schwierigkeiten vorzutragen. Aus dem Eingange des Briefes Prospers (Migne l. c. LI, 67—74) erhellt, daß der Briefsteller früher schon einmal an Augustinus geschrieben und von diesem auch eine Antwort erhalten hatte; diese Correspondenz ist jedoch zu Grunde gegangen. Augustinus willfahrte den Wünschen der beiden Freunde durch Abfassung der Schriften De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus und De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus. Die zwei Bücher bilden gewissermaßen Ein Ganzes und enthalten eine vollständige Darlegung und Begründung der augustinischen Gnadenlehre. Dieselbe vermochte indessen die Massilienser nicht zu überzeugen; vielmehr erhoben letztere nur um so lautern Widerspruch gegen Augustinus, in einer Weise, welche einer Verunglimpfung des Namens des doctor gratiae gleichkam. Die Bekämpfung und Unterdrückung dieses Widerspruches war es, welche Prosper sich zur Lebensaufgabe erwählte. Er hatte sich mit hingebender Bewunderung in die Ideen Augustins versenkt, verstand es, in ihre Tiefen einzudringen,

und vertrat sie nun mit ebenso großer Sicherheit in der Sache wie Gewandtheit im Ausdruck, in Prosa wie in Poesie. Seine frühesten Schriften sind ein umfangreicher Brief an einen sonst nicht bekannten Freund Rufinus, in welchem der Gegenstand und die Bedeutung des Streites klargestellt wird (Ep. ad Rufinum de gratia et libero arbitrio; Migne l. c. LI, 77—90), zwei Epigramme in Distichen zur Beantwortung des Angriffes eines nicht genannten Semipelagianers auf Augustinus (Epigrammata in obtrectatorem Augustini LI, 149—152) und ein über 1000 Hexameter zählendes Gedicht gegen die Semipelagianer unter dem Titel Περὶ ἀχαρίστων, hoc est, de ingratis (ingrati = Gegner der göttlichen Gnade; Migne l. c. LI, 91—148). Die poetische Form sollte ohne Zweifel der Verbreitung und Popularisirung dieser Schriften Vorschub leisten. Kein anderer christlich-lateinischer Dichter des Alterthums ist den Forderungen der Prosodie so vollständig gerecht geworden wie Prosper (s. M. Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 202). Die Klarheit der Sprache aber und die Schärfe der Begriffsbestimmung erleidet unter dem Zwange des Metrums durchaus keinen Eintrag. Die genannten Schriften sind aller Wahrscheinlichkeit nach noch zu Lebzeiten des hl. Augustinus veröffentlicht worden. Nach seinem Tode (28. August 430) begaben Prosper und Hilarius sich nach Rom, um von Papst Cölestinus I. (422—432) eine Verurtheilung des Semipelagianismus zu erwirken. Der Papst zögerte nicht, in einem Schreiben an die Bischöfe Galliens das Andenken Augustins nachdrücklich in Schutz zu nehmen und den Bestrebungen Prospers und seines Freundes lebhafte Anerkennung zu zollen. Seitdem tritt Prosper als der vom Papste bestellte Vertheidiger des Glaubens der Kirche auf. Einwürfe der Massilienser gegen die augustinische Prädestinationslehre gaben ihm Anlaß zu Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium (Migne l. c. LI, 155—174) und Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum (ib. 177—186). In der Vorrede dieser Schrift gegen Vincentius erklärt Prosper: Fidem contra Pelagianos ex Apostolicae sedis auctoritate defendimus. Dieser Vincentius ist sehr wahrscheinlich kein anderer als Vincentius von Lerinum (s. d. Art.). Gegen das Haupt der Semipelagianer, Johannes Cassian (s. d. Art.), den Verfasser der Collationes, richtete Prosper ein größeres Werk: De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem (Migne l. c. LI, 213—276). Es ist eine einläßliche und gründliche Widerlegung der dreizehnten Collatio Cassians, welche lehrte, zuweilen komme die Gnade dem Willen, zuweilen komme aber auch der Wille der Gnade zuvor. Auf Ersuchen zweier Presbyter aus Genua schrieb Prosper eine Erläuterung ausgewählter Stellen der vorhin genannten Schriften Augustins De praedest. sanctorum und De dono persev. unter dem Titel Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium (Migne l. c. LI, 187—202). Die Decrete des dritten allgemeinen Concils zu Ephesus (431) gegen den Nestorianismus und den Pelagianismus begrüßte Prosper in einem poetischen Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon (Migne l. c. LI, 153—154). Nestorianismus und Pelagianismus seien enge verwandt, und wenngleich der Nestorianismus geschichtlich später aufgetreten sei, so könne er gleichwohl als der Vater des Pelagianismus bezeichnet werden, insofern er den Menschen Christus durch eigene Verdienste zur Vereinigung mit der göttlichen Person gelangen lasse, also die Wirksamkeit der Gnade in dem „Haupte" (Christus) läugne, während der Pelagianismus die Wirksamkeit der Gnade in den „Gliedern" (den Christen) nicht anerkennen wolle. Die angeführten fünf Schriften stammen wohl sämmtlich aus den Jahren 431 bis 432. Ihnen scheint sich zunächst ein historischer Versuch angereiht zu haben, eine Chronik zur Fortsetzung der Chronik des hl. Hieronymus, vom Verfasser selbst wiederholt überarbeitet und ergänzt und mindestens dreimal, 433, 445 und 455, der Oeffentlichkeit übergeben. Die letzte Redaction vom Jahre 455 pflegt Chronicon integrum genannt zu werden (Migne l. c. LI, 535—606), die Ausgabe vom Jahre 445, welche früher an's Licht gezogen wurde, Chronicon vulgatum. Im Unterschiede von anderen Chroniken berücksichtigt Prospers Schrift vorwiegend die Geschichte des Dogmas und der Häresien. (Eine neue Ausgabe der Chronik Prospers lieferte Th. Mommsen in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IX, 1, 341—485. Näheres über diese Chronik und spätere Bearbeitungen derselben bei O. Holder-Egger, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde I, Hannover 1876, 13—120. 213—368. Vgl. auch Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 6. Aufl., Berlin 1893, 81—83.) Um 433 mag auch der Psalmencommentar Prospers geschrieben sein. Derselbe ist nur ein Auszug aus Augustins umfangreichen Enarrationes in psalmos, und es ist nur das letzte Drittel erhalten geblieben (Expositio psalmorum a 100 usque ad 150; Migne l. c. LI, 277—426). Ueber die Thätigkeit Prospers in den nächstfolgenden Jahren schweigen unsere Quellen. Im J. 440 ward Leo der Große, während er auf einer politischen Mission in Gallien weilte, auf den Stuhl Petri berufen, und allem Anscheine nach hat Prosper den neuerwählten Papst nach Rom begleitet, um fortan in der päpstlichen Kanzlei thätig zu sein. Laut Gennadius (De vir. ill. c. 84; Migne l. c. LVIII, 1108) wurde Prosper als der Verfasser oder Redactor päpstlicher Erlasse Leo's bezeichnet. Während seines Aufenthaltes in Gallien mochte Leo den unermüdlichen Vorkämpfer des kirchlichen

Glaubens kennen und schätzen gelernt haben. Zu Rom verfaßte Prosper, abgesehen von den späteren Redactionen der Chronik, eine dogmengeschichtlich wichtig gewordene Sammlung von Sentenzen aus verschiedenen Schriften Augustins (Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber; Migne l. c. LI, 427—496). Es sind 392 meist sehr kurze Citate, nicht systematisch geordnet, sondern in der Folge an einander gereiht, in welcher sie sich in den zu diesem Zweck benutzten Schriften Augustins vorfanden, aber doch so geschickt ausgewählt, daß sie als eine Summe der augustinischen Theologie gelten konnten. Von den 25 Canones der berühmten zweiten Synode von Orange (529), durch welche der Semipelagianismus seine endgültige Verurtheilung fand, sind nicht weniger als 16 ganz oder theilweise dieser Sentenzensammlung entnommen (vgl. C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, 534 ff.). Einen Theil der Sammlung, 106 Sentenzen, hat Prosper auch zu Epigrammen in Distichen verarbeitet (Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber; Migne l. c. LI, 497—532). Mehrere andere Schriften tragen den Namen Prospers mit Unrecht oder doch mit sehr zweifelhaftem Rechte, so das berühmte Werk De vocatione omnium gentium (vgl. d. Art. Leo I. od. VII, 1766), die drei Bücher De vita contemplativa (s. d. Art. Pomerius), das Werk De promissionibus et praedictionibus Dei. — Der Tod Prospers wird meist in das Jahr 463 verlegt, im Hinblick auf den freilich nicht beweiskräftigen Umstand, daß Marcellinus Comes in seiner Chronik (Migne l. c. LI, 930) Prospers zum Jahre 463 gedenkt. Was die Lehre des Heiligen betrifft, so erhellt schon aus dem Gesagten, daß dieselbe im Allgemeinen in die Vertheidigung der augustinischen Gnadenlehre ausläuft. Das centrale Dogma des Pelagianismus bezw. des Semipelagianismus und die Wurzel aller übrigen Irrthümer erblickt Prosper in der These, daß die Gnade Gottes nach dem sittlichen Verdienste des Menschen ertheilt werde (gratiam Dei secundum merita hominum dari; Ep. ad Ruf. c. 1). Infolge der Erbsünde, lehrt dagegen Prosper, ist der Mensch unfähig, aus eigener Kraft das Gute zu wollen, und der Gnade bedürftig, nicht bloß um das Werk des Heiles fortzusetzen und zu vollenden, sondern auch um dasselbe zu beginnen. Auch der Glaube und überhaupt auch die allerersten Heilsacte und die leisesten Anfänge des Guten werden erst durch die Gnade im Menschen bewirkt. Die Gnade muß demnach ohne alles vorausgehende Verdienst ertheilt werden, und erst im Besitze und mit Hilfe der Gnade vermag der Mensch verdienstlich zu wirken. Ohne den fortwährenden Beistand der Gnade ist der Mensch auch nicht im Stande, im Guten fortzuschreiten und im Guten zu verharren. Mit der Lehre von dem donum perseverantiae verbindet Prosper die Lehre von der Prädestination. Nur eine bestimmte und fest umgrenzte Zahl von Menschen (certus apud Deum definitusque numerus; Ep. ad Ruf. c. 11) ist zum ewigen Leben vorherbestimmt, und diese Vorherbestimmung war durchaus unabhängig von dem göttlichen Vorherwissen des sittlichen Verhaltens der Auserwählten. So sehr auch Prosper die der augustinischen Prädestinationstheorie anhaftenden oder nur vorgeworfenen Härten zu mildern bemüht ist, so entschieden hat er an einer unbedingten Prädestination festgehalten. Die Nicht-Prädestination oder Reprobation hingegen hat er ausschließlich auf das göttliche Vorherwissen des Verhaltens der Nicht-Prädestinirten zurückgeführt. (Näheres s. bei Fr. Wörter, Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit, Freiburg 1867 [Progr.].) Die beste Gesammtausgabe der Werke Prospers besorgten die Benedictiner J. B. Le Brun des Marettes und D. Mangeant, Paris 1711, wiederholt Venedig 1744, 2 Bde., und Venedig 1782, 2 Bde. Diese Ausgabe ist bei Migne, PP. lat. LI, abgedruckt. Einzelne Schriften Prospers stehen bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. XXIV, XXXV, XXXVI. (Vgl. noch Histoire littéraire de la France II, Par. 1735, 369—406; J. Fessler, Instit. Patrol. II, Oenip. 1851, 762—794.) [Bardenhewer.]

Protasius, der hl., s. Gervasius und Protasius.

Protectores Cardinales, s. Cardinalprotectoren.

Protestantismus ist die Gesammtbezeichnung für diejenigen Religionsgemeinschaften, welche infolge der Glaubensneuerungen des 16. Jahrhunderts, der sogen. Reformation (s. d. Art.), von der Kirche getrennt sind. Der Name rührt her von der Protestation, welche mehrere Fürsten gegen den Reichstagsabschied von Speyer 1529 einreichten. Zunächst nur die Anhänger Luthers bezeichnend, ging der Name bald auch auf die Zwingli's und Calvins über. Die alleinige Anerkennung der heiligen Schrift als Glaubensquelle bezeichnet man als das formale, die Rechtfertigung durch den Glauben allein als das materiale Princip des Protestantismus. Die durch das Princip des Subjectivismus bedingte verschiedene Auffassung einzelner Glaubenslehren rief jedoch eine ganze Reihe von Denominationen hervor, von denen die sog. lutherische und die sog. reformirte Kirche die bedeutendsten sind. „Sonach ist der Protestantismus nicht eine Kirche, sondern eine kirchliche Richtung" (Kahnis, Dogmatik I, 231). Die Geschichte des Protestantismus wird füglich in drei größere Perioden eingetheilt.

I. Bis zum westfälischen Frieden (1648). 1. Aeußere Geschichte. Die große Verbreitung, welche die Lehre Luthers infolge mehrerer günstigen Umstände bald in Deutschland fand (s. d. Art. Luther VIII, 319), suchte Karl V. (vgl. d. Art. VII, 171), nachdem die Leipziger Disputation (s. d. Art. III, 1837) erfolglos geblieben war, ein=

zudämmen durch das Wormser Edict vom 25. und 26. Mai 1521 (s. d. Art. Worms), welches Luther und seine Anhänger mit der Reichsacht belegte. Doch vergebens bemühte sich Karl, dasselbe aufrecht zu halten; schon der Reichstag zu Nürnberg 1522—1523 und noch mehr der von 1524 erkannte die Undurchführbarkeit desselben an. Gegen das Regensburger Bündniß der Katholiken zur Durchführung des Edictes (5. Juni 1524) schlossen sich die lutherischen Fürsten zum Torgauer oder Gothaer Bündniß zusammen, so daß schon damals Deutschland in ein katholisches und ein lutherisches Lager getheilt war. Der Reichstag zu Speyer vom 27. August 1526 (s. d. Art. Speyer) gab das Edict ganz preis durch den Beschluß, es solle damit jeder Stand es halten, wie er es gegen Gott und den Kaiser verantworten könne. „Dieß ist die gesetzliche Grundlage der deutsch-evangelischen Landeskirchen geworden" (Hase, Vorlesungen [s. u.] III, 1, 116). Die hierdurch gegebene Freiheit wurde von den lutherischen Ständen zur Organisation, zur Gründung der einzelnen Landeskirchen benutzt. Voran ging Sachsen mit seiner Kirchenvisitation, welche Luther zur Abfassung seiner beiden Katechismen veranlaßte, und aus welcher die sächsische Kirchenordnung hervorging. Nach ihrem Muster gestaltete sich die Verfassung in einer Reihe anderer Territorien. Als auf dem folgenden Reichstag zu Speyer 1529 beschlossen wurde, daß bis zu dem künftigen Concil diejenigen Stände, welche das Wormser Edict bisher gehalten hätten, es auch ferner halten, die übrigen aber keine Neuerungen vornehmen und niemandem wehren sollten, Messe zu lesen, legten am 19. April Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg, die Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt und 14 Reichsstädte hiergegen Protest ein und appellirten am 25. April an den Kaiser, an das zukünftige Concil und an jeden verständigen und unparteiischen Richter. Auf dem Reichstag zu Augsburg im folgenden Jahre überreichten 7 Reichsfürsten und 2 Städte die Augsburger Confession (s. d. Art.), die erste symbolische Schrift der Protestanten. „Sie ist das wahrhaft zeitgemäße, entsprechende und legale Zeugniß des Glaubens, in welchem die protestantischen Stände sich eins wußten" (Kahnis, Dogmatik I, 222). Gegen dieselbe erschien von katholischer Seite die Confutation (vgl. J. Ficker, Die Confutation des augsburgischen Bekenntnisses, ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, Leipzig 1891), auf welche Melanchthon nach vergeblich geführten mündlichen Verhandlungen mit der Apologie antwortete. Bei einer neuen Ausgabe der Confession, welche Melanchthon 1540 mit nach Worms brachte, hatte derselbe zu Gunsten der Zwinglianer einige nicht unwesentliche Aenderungen, besonders über das Altarssacrament, gemacht, weßhalb man eine confessio invariata von 1530 und eine variata von 1540 unterscheidet. Da der Kaiser in dem Reichstagsabschied vom 18. November 1530 den lutherischen Ständen bis zum 15. April 1531 Bedenkzeit gab, worauf dann das Wormser Edict mit aller Strenge ausgeführt werden solle, schlossen am 29. März 1531 die lutherischen Stände unter sich und mit den zwinglianisch gesinnten — 8 Fürsten und 10 Städten — auf 6 Jahre den Schmalkaldischen Bund (s. d. Art.), der auch mit Dänemark, Frankreich und England in Verbindung trat. Die drohende Türkengefahr zwang den Kaiser zur Nachgiebigkeit, und so kam am 23. Juli 1532 der erste Religionsfriede zu Nürnberg zu Stande, welcher alle wegen der Kirchengüter eingeleiteten Prozesse niederschlug und bis zur Einberufung des Concils alle Reichsstände in ihrem Besitz und der Ausübung der neuen Religion schützte; doch sollten die Zwinglianer ausgeschlossen sein. Von da an bis 1544 gestaltete sich Alles für den Protestantismus günstig, da Karl V., theils durch Franz I. von Frankreich theils durch die Türken aufgehalten, nichts Ernstliches zur Unterdrückung desselben unternehmen konnte. Als Papst Paul III. die Eröffnung des Concils auf den 23. Mai 1537 festsetzte, veröffentlichte Luther die 23 Schmalkaldischen Artikel, welche den Gegensatz wider die katholische Kirche auf's Schärfste ausdrücken (vgl. Virck, Zu den Berathungen der Protestanten über die Concilsbulle, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XIII [1893], 487—512; Kolde, Zur Gesch. der Schmalk. Art., in Studien und Kritiken 1894, 147—150); hinsichtlich der Stellung des Papstes erhob allerdings Melanchthon Widerspruch. Impleat vos Dominus odio Papae, sagte Luther, als er Schmalkalden verließ — ein Wort, das für alle Zeiten die Signatur des Protestantismus geblieben ist. Gegen den erneuerten Schmalkaldischen Bund bildete sich Juni 1538 durch die Bemühungen des kaiserlichen Kanzlers Matthias Held der „heilige Bund". Der Kaiser glaubte noch immer durch Gespräche und Verhandlungen etwas erreichen zu können, und so folgten die Religionsgespräche zu Hagenau, Worms und Regensburg; das letzte endete mit dem für die Katholiken sehr gefährlichen Regensburger Interim (29. Juni 1541, erweitert durch die Declaration vom 29. Juli); das Interim wies Luther, als vom Teufel geleitet, zurück (s. d. Artt. Disputation III, 1844 ff., und Interim VI, 826 f.). Der Berufung des Concils nach Trient (s. d. Art.) weigerten sich die Protestanten zu folgen, da es vom Papste berufen sei. Karl V. veranstaltete deßhalb ein neues Religionsgespräch in Regensburg 1546 (s. d. Art. Disputation III, 1847), das nach allem, was vorausgegangen war, nur verfehlt sein konnte. Während desselben starb Luther am 18. Februar 1546. Nach dem Schmalkaldischen Kriege folgte 1547 das Augsburger Interim, aus welchem das sog. Leipziger Interim entstand (s. d. Art. Interim VI, 827 ff.). Als Papst Julius III. 1550 das Concil von Bologna nach Trient zurückverlegte, erklärten sich auch die

Lutheraner zur Beschickung desselben bereit. Brenz (s. d. Art.) verfaßte zu dem Zweck die „württembergische Confession“, Melanchthon die Confessio saxonica, von ihm selbst Repetitio Confessionis Augustanae genannt; letzterer begab sich auf Befehl des Kurfürsten Moritz von Sachsen selbst auf die Reise zum Concil. Da kam der Verrath des Kurfürsten Moritz, und der Kaiser bezw. sein Bruder Ferdinand mußte auf den Passauer Vertrag vom 30. Juli 1552 eingehen. Durch diesen wurde u. A. bestimmt, daß zwischen den katholischen Ständen und den Ständen der Augsburger Confession Friede herrschen und zur Beilegung des Religionszwistes binnen 6 Monaten ein Reichstag stattfinden solle. Dieser verabredete Reichstag wurde endlich 1555 zu Augsburg gehalten und brachte am 25. September den für die Katholiken und die Bekenner der Augsburger Confession (nicht für die Reformirten) geltenden Augsburger Religionsfrieden (s. d. Art.; zur Lit. nachzutragen: Der Augsb. Religionsfriede, im Hist. Taschenbuch 1882; G. Wolf, Der Augsb. Religionsfriede, Stuttgart 1890). — Fast gleichzeitig mit Luther und von ihm beeinflußt (s. Histor. Jahrb. XVI [1895], 806) trat Zwingli (s. d. Art.) in Zürich auf. Zwei Religionsgespräche im J. 1523 blieben erfolglos (s. d. Art. Disputation III, 1839), und bis 1525 war der Kanton Zürich ganz der neuen Lehre ergeben. Durch Oecolampadius kam sie nach Basel, durch Capito und Butzer nach Straßburg, durch Farel nach Neufchâtel, durch Haller nach Bern, durch Blarer nach Konstanz, durch Watt (Vadian) nach St. Gallen (s. die einzelnen Artt.); es folgten die Kantone Schaffhausen, Appenzell, Glarus, Graubünden. Die Disputationen zu Baden und Bern (s. d. Art. III, 1841; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 659—679) wurden von den Zwinglianern als Siege angesehen. Zürich und Konstanz schlossen 1527 das „christliche Burgrecht“, dem auch andere Städte beitraten; dagegen vereinigten sich die katholischen Kantone (Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern) mit König Ferdinand 1529 zum „Walliser Bunde“. Die ersteren wurden am 11. October 1531 bei Kappel geschlagen, wo auch Zwingli fiel. In dem Frieden zeigten die Katholiken eine von Luther heftig beklagte, weitgehende Mäßigung. Auf dem Augsburger Reichstage überreichten die Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau die Confessio Tetrapolitana (s. d. Art. Confessio III, 867); auch Zwingli hatte eine Fidei ratio eingesandt, die aber ganz unbeachtet blieb. In Zürich folgte auf Zwingli Heinrich Bullinger (s. d. Art.), in Basel auf Oecolampadius Oswald Myconius (s. d. Art.); der letztere gab 1534 anläßlich des Einigungsstrebens mit den Lutheranern das erste Basler Glaubensbekenntniß heraus. Ein Convent von schweizerischen Theologen unter Butzers Leitung (Januar 1536) setzte das zweite Basler oder erste helvetische Glaubensbekenntniß auf (s. III, 869—873). Mittelpunkte der Bewegung wurden jedoch die französischen Kantone, namentlich Genf, wo Farel wirkte. Der Hauptführer wurde Johann Calvin (s. d. Art.), durch den eine neue Entwicklung der protestantischen Ideen hervortrat und Genf statt Zürichs der Schwerpunkt der reformirten Kirche wurde, welche sich weit über die Grenzen der Schweiz verbreitete. Sein bedeutendster Schüler war Beza (s. d. Art.). — Ueberblickt man die Verbreitung der neuen Lehre um die Zeit des Augsburger Religionsfriedens, der einen Markstein des deutschen Protestantismus bezeichnet, so läßt sich sagen, daß der größte Theil Deutschlands ihm zugefallen war; im Norden überwog die lutherische Lehre, im Süden war die zwinglianische oder reformirte viel vertreten. Hauptsächlich Oesterreich und seine Nebenländer, Bayern und die geistlichen Gebiete hielten am Katholicismus fest; von den letzteren waren jedoch viele dem Protestantismus anheimgefallen und von weltlichen Herren in Besitz genommen. Vielfach ist in der Folgezeit ein Uebertritt der Fürsten von der einen Partei zur andern erfolgt, und dann trat das durch den Augsburger Religionsfrieden festgelegte Reformationsrecht der Landesherren (s. d. Art.) ein, so in der Pfalz und in Brandenburg (s. d. Artt.). Eine Versöhnung wurde durch den Augsburger Religionsfrieden keineswegs bewirkt, und ebenso blieben die durch Cassander und Witzel (s. d. Artt.) im Auftrage Ferdinands I. unternommenen Unionsversuche und die Bemühungen Maximilians II. erfolglos. Das zu Augsburg festgesetzte Reservatum ecclesiasticum wurde von den Protestanten vielfach verletzt (z. B. Magdeburg, Bremen). Schließlich folgte der Dreißigjährige Krieg (s. d. Art.). Der Westfälische Friede (s. d. Art.), welcher auch die Reformirten in den Augsburger Religionsfrieden einschloß, brachte eine gewisse bleibende Organisation. — Außerhalb Deutschlands erhielt der ebenfalls bald mehr oder weniger Eingang findende Protestantismus in Preußen, Livland, Kurland, Dänemark, Schweden, Norwegen ein wesentlich lutherisches Gepräge, nahm dagegen in Ungarn, England (neben der sogen. Hochkirche), Schottland, Frankreich, den Niederlanden einen mehr und mehr calvinischen Charakter an, während in Polen Reformirte, Lutheraner und die Böhmischen Brüder (s. d. Art.) 1570 durch den Consensus Sendomiriensis und in Böhmen außer ihnen die Calixtiner 1575 durch die Confessio Bohemica zu einer gemeinsamen Glaubensformel sich vereinigten und in Siebenbürgen die Deutschen dem Lutherthum, die Magyaren dem Calvinismus sich anschlossen. In Spanien fand der Protestantismus keinen Boden, in Italien gefiel er Einzelnen (Bernhard Ochino, Peter Vermigli, Vergerius, Curione, Galeazzo Caraccioli), ohne aber die Massen des Volkes zu ergreifen. Im Einzelnen sei auf die betreffenden Artikel verwiesen. Ueber die Versuche der Tübinger im Orient vgl. die Artt. Crusius und Jeremias II.

2. Streitigkeiten und Abzweigungen. Luther und Zwingli haben folgende Grundpunkte mit einander gemein: 1. die Bezeichnung der heiligen Schrift als alleiniger Quelle des Glaubens; 2. die Läugnung der menschlichen Freiheit, wodurch auch das Böse auf Gott zurückgeführt wird; 3. die Verwerfung der guten Werke und die Behauptung von der Rechtfertigung durch den Glauben; 4. die Verwerfung der Ablässe, des Fegfeuers und des Priesterthums; 5. die Verflüchtigung des Begriffes der Kirche zu einer undefinirbaren Unsichtbarkeit; 6. die Auffassung der Sacramente als bloßer Zeichen der Gnade, die der Mensch schon vorher hat. Doch unterschieden sich beide wiederum so sehr, daß Luther von den Anhängern Zwingli's sagen konnte: „Ihr habt einen andern Geist als wir", und meinte, eine von beiden Parteien müsse Satans Diener sein, während Zwingli sich entschieden dagegen verwahrte, Lutheraner zu sein. Verschieden war bei beiden die Grundauffassung; während dieselbe bei Luther ein religiös-pantheistischer Mysticismus ist, herrscht bei Zwingli mehr Rationalismus und ein gewisser Fatalismus, und so zieht in manchen Punkten der Eine andere Folgerungen wie der Andere. Zwingli ist radicaler; „in ihm ist schon eine spätere Entwicklung des Protestantismus durch einen rationellen Zug angedeutet, der am stärksten hervortritt in offener Anerkennung der Seligkeit frommer Heiden" (Hase, Vorlesungen III, 1, 131). Bei Luther steht die heilige Schrift höher als bei Zwingli, der daneben auch großes Gewicht auf die innere Erleuchtung legt; nach ihm muß dem Menschen durch den heiligen Geist die Gewißheit von der Wahrheit unmittelbar zu theil werden. „Luther anerkennt das Recht der geschichtlichen Entwicklung, Zwingli fordert unbedingte Rückkehr (zur heiligen Schrift). Daher Luther: was nicht wider die Schrift, das ist erlaubt; Zwingli: was nicht aus der Schrift erweislich, das ist abzuthun, so die Bilder in den Kirchen, obwohl nur das Bild Gottes in der Schrift verboten ist" (Hase 145). Zwingli ist in der Zurückführung des Bösen auf Gott consequenter, er adoptirt Seneca's Lehre von der Weltseele, glaubt an eine Seelenwanderung, hält Christus kaum höher als die ausgezeichneten Heiden und dessen Werk nur als Beispiel, nicht als Genugthuung wirkend. Besonders zeigt sich Zwingli's Radicalismus in der Lehre von den Sacramenten, die Luther mehr dogmatisch, Zwingli mehr ethisch, als bloße Erinnerungszeichen auffaßte, und namentlich bei der Eucharistie. Ueber sie entbrannte zwischen beiden der sogen. Sacramentsstreit. Karlstadt (s. d. Art.) hatte geglaubt, das Gewicht der Einsetzungsworte durch die Deutung des τοῦτο zu beseitigen, als habe Christus dabei nicht auf das Brod, sondern auf seinen natürlichen Leib hingewiesen. Zwingli nahm sich seiner an, hielt aber die exegetische Begründung nicht für genügend und erklärte im Anschluß an den Holländer Hoën (Honius) „das ist" für „das bedeutet", reducirte also die Eucharistie auf ein bloß symbolisches Gedächtnißmahl an Christi Leiden und Sterben (Commentarius de vera et falsa religione. Subsidium de eucharistia). Als Zwingli von Bugenhagen angegriffen wurde, trat Oecolampadius für ihn auf und nahm σῶμα für „Zeichen des Leibes" (De genuina verborum Domini: Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores expositione). Brenz und Schnepf antworteten ihm (1525) in dem Syngramma Suevicum (dagegen Oecolampadii Antisyngramma) ganz im Sinne Luthers, welcher früher selbst geneigt war, Brod und Wein als bloße Symbole anzusehen, aber den Text der Schrift für „zu gewaltig" erklärte und an der realen Gegenwart Christi festhalten wollte, allerdings nur für die Zeit des Genusses und unter Verwerfung der Transsubstantiation, wofür er die Consubstantiation oder Impanation unter Zuhilfenahme der Ubiquität des Leibes Christi lehrte (Sermon vom Sacrament, 1526; Bekenntniß vom Abendmahl, 1528. Gegen die erstere Schrift schrieb Zwingli: Früntlich Verglimpfung und Ableinung, 1526; ferner Amica exegesis, id est expositio eucharistici negotii ad Martinum Lutherum, 1527). Der Streit wurde mit großer Heftigkeit geführt, so daß Luther 1528 schrieb: „Ich bekenne hiermit, daß ich den Zwingli für einen Unchristen halte, denn er hält und lehrt kein Stück vom christlichen Glauben, und ist ärger geworden siebenmal denn da er ein Papist war" (Hase 149). Landgraf Philipp von Hessen suchte aus politischen Rücksichten eine Einigung herbeizuführen und veranstaltete 1529 das Marburger Religionsgespräch (s. III, 1842; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 689 bis 693), „das wichtigste Unionsgespräch zwischen beiden Kirchen" (Dorner [s. u.] 320), wo man sich zwar über 14 Artikel einigte („die erste Urkunde evangelischer Union" [Hase 152]), aber nicht in dem über die Eucharistie. „Jeder von beiden Theilen war von der Wahrheit seiner Lehre so fest überzeugt, daß an eine Ausgleichung nicht zu denken war. Indeß kamen sich wenigstens die Persönlichkeiten einander näher. Dieß und die Marburger Artikel sind der Segen dieses Gespräches" (Kahnis, Dogmatik II, 422). Trotzdem wuchs die Erbitterung immer mehr, da die Zwinglianer die Schwabacher Artikel Luthers nicht unterzeichnen wollten. „So ist das Liebesmahl zum Erisapfel geworden" (Hase 151). Melanchthon schrieb im Jahre nachher, daß Zwingli verrückt sei (Corp. ref. II, 193). Dieser wiederholte in dem Bekenntniß, welches er nach Augsburg sandte (s. o.), mit der größten Entschiedenheit seine Lehre. „So war denn auf's Neue der innere Zwiespalt der von der römischen Kirche sich losreißenden Partei in grellen Beweisen offenbar geworden" (Herzog, Kirchengeschichte III, 150). Mehr und mehr näherte sich jedoch Melanchthon der reformirten Abendmahlslehre (s. Kahnis a. a. O. 423 ff.). Der „elastische" Butzer, „der sich in derselben Zeit

mit Oecolampadius wie mit Luther und Melanchthon in der Abendmahlslehre einverstanden erklärte" (Kahnis a. a. O. 426), suchte Annäherung an die Lutheraner; er verhandelte mit Luther und Melanchthon und gab diesem Streben nach Annäherung Ausdruck in den beiden Basler Bekenntnissen (s. o.). Luther selbst zeigte sich allmälig auch geneigter, da er sah, „wie viel Ungelegenheit diese Uneinigkeit dem Evangelio gebracht hat und noch bringt, so daß ich überzeugt bin, alle Pforten der Hölle, das ganze Papstthum, der Türke, die ganze Welt, und was es sonst Böses gibt, hätte so viel dem Evangelio nicht schaden können, wenn wir einig geblieben wären". Vortheilhaft für die Verhandlungen mußte es sein, daß in den erweiterten Schmalkaldischen Bund auch zwinglianisch gesinnte Fürsten und Städte eingetreten waren. Am 25. Mai 1536 einigte man sich auf die von Melanchthon entworfene Concordia Vitebergensis (s. d. Art.), die einen Sieg Luthers darstellte. Dieselbe erklärte, daß mit Brod und Wein sacramentali unione Leib und Blut Christi zugegen sei und die Kraft und Wirklichkeit des Sacramentes nicht abhänge von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders oder Empfängers. Da Luther eine Erklärung abgab, welche es den Schweizern ermöglichte, die Formel nach ihrem Sinne zu deuten, so nahmen sie dieselbe an (vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III [1881], 351—355; Hefele-Hergenröther IX, 917—919). Es war nichts als ein Vertrag, der aber nicht von Beständigkeit sein konnte, da er nicht auf einer Lehreinigung beruhte. Als Luther 1543 die Bibelübersetzung des Leo Judä (s. d. Art.) erhielt, erhob er sich von Neuem gegen die Schweizer und sagte sich in seinem „Kleinen Bekenntniß vom Abendmahl" ganz von der Vereinbarung los (Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedit in cathedra Tigurinorum [de Wette, Briefe Luthers V, 778]), worauf diese durch „Das wahrhaftige Bekenntniß der Diener Christi" als Antwort kurzer Hand die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie läugneten. Calvin fußte in seiner Lehre sowohl auf Zwingli als auf Luther, ging aber in manchen Punkten über sie hinaus. Die Sacramente sind ihm nicht nackte Zeichen, sondern ein Unterpfand und eine Versiegelung göttlicher, gegenwärtiger Gnade und insofern wirksam und geheimnißvoll (Dorner 395). Hinsichtlich der Eucharistie (De coena Domini, 1540) hielt er Zwingli's Lehre für profan, Luthers für abergläubisch und verwarf sowohl die Trans- als die Consubstantiation; das „ist" müsse im Sinne von „bedeutet" genommen werden, aber daraus folge nicht, daß das Abendmahl nur nackte Zeichen darbiete (Ansicht Zwingli's); Christus sei zwar nicht realiter, sondern virtualiter zugegen, aber der Ungläubige empfängt nur Brod und Wein, das Element, nicht auch das Aliment; dem Gläubigen theilt Gott durch den heiligen Geist die göttliche Lebensfülle des zur Rechten Gottes erhöhten Fleisches Christi mit. Seine Grundlehre ist die absolute Prädestination (Aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur). In den deutsch-reformirten Kirchen ist sein Lehrbegriff nicht zur vollen Annahme gelangt.— Eine Annäherung zwischen Lutheranern und Reformirten versuchte 1557 Beza (s. d. Art.). Ein neuer Streit entstand 1561 zu Straßburg über die Unverlierbarkeit des Glaubens und der Gnade oder, wie man reformirter Seits sagte, über das Beharren der Heiligen, entfacht durch den Lutheraner Marbach und den Calvinisten Zanchi, welcher die Unverlierbarkeit behauptete (s. Döllinger, Reformation III, 574—591). In den Jahren darauf lebte der Sacramentsstreit wieder auf, hauptsächlich geführt zwischen Brenz und Jacob Andreä auf der einen, Beza und Bullinger auf der andern Seite. Weitere Unionsversuche: das Religionsgespräch zu Mömpelgard 1586 (s. d. Art. Disputation III, 1852), die Schrift des Heidelberger Professors David Pareus (1615) Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda, worin er meinte, der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten beziehe sich nur auf den mündlichen Genuß des Abendmahles, welchen Artikel übrigens Herzog Christoph von Würtemberg für den Hauptartikel der christlichen Lehre erklärte; die im März 1631 zu Leipzig zwischen den kursächsischen, brandenburgischen und hessischen Theologen veranstalteten Conferenzen blieben erfolglos. Auf dem Wege einer Bekenntnißeinigung ließ sich eine Union nicht herstellen. In Frankreich beschloß die Synode von Charenton (1631) die Zulassung der Lutheraner zum Abendmahl und zur Taufe der Reformirten.

Streitigkeiten unter den Lutheranern. Einen Keim des Zwiespalts hatte Melanchthon, gegen den noch in den letzten Lebensjahren Luthers sich eine starke Gegenpartei zu bilden begann (Dorner 332), durch Aenderungen an der Augsburger Confession gelegt, aus denen sich bald ein Gegensatz zwischen den strengen Lutheranern und den milderen Philippisten entwickelte. Derselbe zeigte sich besonders in Kursachsen und der Pfalz durch den Kryptocalvinismus (s. d. Art.), gegen welchen vornehmlich Flacius, Heßhusen und Wigand auftraten; gegen die von den Philippisten beherrschte Universität Wittenberg stifteten die Söhne Johann Friedrichs des Großmüthigen die Universität Jena, „die Feste des strengen Lutherthums" (Kurtz [s. u.] II, 1, 126). Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz trat völlig zum Calvinismus über. Durch Agricola (s. d. Art.) entstand der antinomistische Streit über die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes (s. d. Art. Antinomismus I, 935), durch Andreas Osiander (s. d. Art.) der nach ihm be-

nannte Streit über den Rechtfertigungsprozeß. Das Interim brachte den Adiaphoristenstreit (s. d. Art.), mit dem der majoristische über die Nothwendigkeit der guten Werke, der synergistische über das Zusammenwirken von Gnade und menschlicher Freiheit im Heilsprozeß, der flacianische über die Erbsünde zusammenhangen. Durch solche Streitigkeiten, welche theilweise überaus heftig geführt wurden, drohte das Lutherthum zu zerfallen, zumal die Religionsgespräche zu Weimar (1560) und auf der Altenburg (1568—1569) erfolglos blieben (s. III, 1849. 1851). Nach langen Bemühungen gelang es Jacob Andreä und Martin Chemnitz am 28. Mai 1577, die Concordienformel zu Stande zu bringen (s. d. Artt. Andreä und Symbolische Bücher), „nicht das Bekenntniß eines christlich-protestantischen Volks, sondern der protestantisch-lutherischen Theologie" (Hase 217); sie ist zwar überwiegend streng lutherisch, doch gestattete sie in wichtigen Punkten dem melanchthonianischen Lehrtypus nicht unbedeutenden Einfluß (Dorner 334). Ihr folgte am 25. Juni 1580 das kursächsische Concordienbuch, welches die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche zusammenstellte und symbolisches Ansehen erhielt, „die magna charta des Lutherthums in seiner Unfreiheit und Isolirung" (Hase 229). Angenommen wurde die Formel allmälig von Kursachsen, Brandenburg, Pfalz (Ludwig VI. war lutherisch gesinnt) und 79 anderen Reichsständen; die Unterzeichnung bis zu den Kirchen- und Schuldienern „zum Theil erzwungen" (Hase 227). Verworfen wurde sie u. A. von Pommern, Holstein, Hessen, Braunschweig, auch von Dänemark und Schweden (allerdings von einigen später anerkannt), und erreichte so, zumal in zahlreichen, auch von Lutheranern ausgehenden Schriften bekämpft, ihren Zweck, den theologischen Frieden herzustellen, nicht vollständig. Eine Reihe von Ländern näherte sich mehr oder weniger dem reformirten Bekenntniß. In Nassau setzte man der Concordienformel auf einer Synode in Dillenburg ein Glaubensbekenntniß entgegen, welches die Abendmahlslehre Luthers verwarf; in Anhalt wurde die Repetitio Anhaltina, in Braunschweig das Corpus doctrinae Julium zum Glaubensbekenntniß erhoben. Pfalzgraf Ludwig VI. blieb zwar der Concordienformel treu, „doch ohne Freudigkeit" (Herzog 305); sein Nachfolger Casimir stellte den Calvinismus wieder her. Derselbe kam 1600 in Lippe zur Herrschaft, sowie 1605 auch in Hessen-Kassel durch den Landgrafen Moritz, der auch die Universität Marburg mit reformirten Theologen (Hyperius, Crocius) besetzte, während Ludwig V. von Hessen-Darmstadt zur Stütze des Lutherthums die Universität Gießen stiftete. Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg trat 1613 ebenfalls zur reformirten Kirche über und erließ 1614 ein eigenes, gemäßigt-calvinistisches Glaubensbekenntniß (Confessio Sigismundi), welches den Universalismus der Gnade mit dem Particularismus der Erwählung zu vereinigen suchte. Markgraf Ernst Friedrich von Baden veröffentlichte 1599 das „Staffortische Buch". Die in der Concordienformel gegebene Darstellung von der Ubiquität und der communicatio idiomatum Christi wurde angegriffen durch Georg Calixtus (s. d. Art.), Professor zu Helmstädt, der sich auch über verschiedene katholische Lehren günstig äußerte und durch Annahme von sogen. Fundamentalartikeln die getrennten Confessionen zu einigen hoffte. Neben der heiligen Schrift wollte er auch die Tradition der fünf ersten christlichen Jahrhunderte (consensus quinquesaecularis) als Grundlage des Glaubens betrachtet wissen. Dadurch entstand der syncretistische Streit. Eine eigene Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre bildete Kaspar Schwenkfeld (s. d. Art.), der auch christologischen Irrthümern zuneigte; ähnlich Johann Denk, Ludwig Hätzer und Johann Campanus (s. d. Artt.). Mystisirende Secten entstanden durch Valentin Weigel und Jacob Böhme (s. d. Artt.). Die Sabbatarier (s. d. Art.) in Böhmen, die auch in Siebenbürgen Anhang fanden, nahmen jüdische Gebräuche an. — In der reformirten Kirche errang bald der Calvinismus den Sieg über den Zwinglianismus. Der Consensus Tigurinus (1549) zwischen Bullinger und Calvin erzielte eine Einigung über die Abendmahlslehre im Sinne des letztern (s. III, 873). Als dann Bolsec (s. d. Art.) die Prädestinationslehre desselben angriff, kam 1554 der Consensus Genevensis zu Stande (s. III, 873), der allerdings von Bern und Zürich nicht angenommen wurde. Das weiteste Ansehen als symbolische Schrift erhielt die Confessio Helvetica posterior von 1564 (s. III, 874), welche den Lehrbegriff Calvins, abgeschwächt sowohl in der Abendmahls- als Prädestinationslehre, zum Ausdruck brachte. In Deutschland consolidirte sich die reformirte Confession durch den Heidelberger Katechismus (1563) von Zacharias Ursinus und Kaspar Olevian (s. d. Artt.). Anstoß erregte Piscator (s. d. Art.), Professor zu Herborn, durch seine Lehre über die obedientia activa Christi, welche von der französischen Synode zu Gap (1603) verworfen wurde. Von bedeutender Heftigkeit wurde in den Niederlanden der Streit über Calvins Prädestinationslehre durch die Parteien der Supra- und Infralapsarier (s. d. Art.), bezw. durch die Parteien des Arminius und des Gomaer (s. d. Artt.). Zwei von den Ständen 1611 im Haag und 1613 zu Delft veranstaltete Colloquien blieben erfolglos; die Synode von Dordrecht, November 1618 bis Mai 1619, verurtheilte die „Ketzerei des Arminius" und hielt an der strengen Lehre Calvins fest. Ihre Beschlüsse fanden Annahme in den Niederlanden, der Schweiz, Frankreich und bei den Presbyterianern Englands und Schottlands, während in der englischen Hochkirche der Vortrag der prädestinatianischen Lehre verboten wurde und in Deutschland die mildere Lehre des Heidelberger Katechismus überwog. Aus den Armi-

nianern entwickelten sich in den Niederlanden die Collegianten (s. d. Art.). In Frankreich kam die gemäßigte Richtung durch die Akademie von Saumur auf, ausgehend von dem Schotten Johann Cameron (gest. 1625). Durch die Schrift seines Schülers Amyrault, Traité sur la prédestination, welche in Genf verworfen wurde, entbrannte der Streit (universalismus hypotheticus). Doch wurden Amyrault (s. d. Art.) und sein Freund Testard auf der Synode von Alençon (1637) von der Heterodoxie freigesprochen, blieben aber außerhalb Frankreichs im Verdachte derselben. La Place bestritt die unbedingte Imputation der Sünde Adams und lehrte die Erbsünde als ein Verderben, das erst durch die eigene Sünde zur Schuld werde. Die Ansichten Pajons (s. d. Art.) und seiner Anhänger streiften an Pelagianismus. Die Synode von Tonnins (1614) beschloß, eine Union der verschiedenen reformirten Kirchen zu versuchen, zu welchem Zwecke aus allen reformirten Bekenntnissen ein für alle Kirchen gemeinsames aufgestellt werden sollte; indeß nahm die Synode von Alais (1620) die Beschlüsse von Dordrecht an. Einen ähnlichen Standpunkt wie Calixt nahm Le Blanc, Professor an der Akademie zu Sedan (gest. 1675), bei den Reformirten ein. Die Rückkehr der Calvinisten zur Kirche bezweckte Richelieu durch das Religionsgespräch zwischen Amyrault und dem Jesuiten Audebert; es scheiterte an der Transsubstantiationslehre. Auch Hugo Grotius (s. d. Art.) war für die Union thätig. In England erhoben sich nach 1559 gegen die Episcopalen oder die Hochkirche die Puritaner (s. d. Art. Presbyterianer, ob. 360), welche neben völliger Unabhängigkeit der Kirche vom Staat Durchführung der calvinistischen Kirchenordnung und Abschaffung der noch bestehenden katholischen Gebräuche verlangten. Sie verbanden sich mit den schottischen Presbyterianern. Robert Brown (s. d. Art.) verwarf die Nothwendigkeit jeglicher kirchlichen Organisation, einen eigenen Priesterstand, die Sacramente und den äußern Cultus. In England verfolgt, wandten sich seine Anhänger nach den Niederlanden, wo John Robinson die Secte reformirte. Als Congregationalisten (s. d. Art.) oder Independenten erlangten sie in England Duldung und bedeutenden Einfluß und sind auch jetzt noch dort und in Nordamerika weit verbreitet. Die extremste Partei unter ihnen waren die Levellers, welche Abschaffung jeglichen geistlichen und weltlichen Regimentes erstrebten. Daneben gab es Männer der fünften Monarchie (Quintomonarchianer; s. d. Art.), Perfectionisten (s. d. Art.), Chiliasten, Erastianer (s. d. Art. Erastianismus) u. a. m. Die bedeutendste Bildung waren die Baptisten (s. d. Art.). Eine Vereinigung aller dieser Secten erstrebten die Latitudinarier (s. d. Art.), welche in Hinsicht der Gnadenwahl den arminianischen Grundsätzen huldigten. Als Gesandten Gottes gab sich Heinrich Niklas, der Stifter der Familisten (s. d. Art.), aus, der das Wesen der Religion in die Empfindung der Liebe setzte. — Auf den Grundsätzen des Protestantismus fußten auch die Wiedertäufer (s. d. Art.), denen Menno (s. d. Art.) eine neue Gestaltung gab. Noch zu Lebzeiten desselben (gest. 1559) theilten sich die Mennoniten wegen der Kirchenzucht in die Feinen und die Groben. Sodann bewirkte der Arminianismus unter ihnen eine weitere Spaltung; die calvinistisch gesinnten hießen Apostooler von ihrem Haupte Apostool, oder Sonnisten von dem Zeichen der Sonne an den Giebeln ihrer Tempel; die arminianisch gesinnten Galenisten von Galenus, oder Lammisten von dem Zeichen des Lammes, das sie annahmen. Die letzteren huldigten auch antitrinitarischen Ansichten. Noch mehr war dieses der Fall bei den Socinianern (s. d. Art.), der „consequenten Fortbildung der arminianischen Richtung“ (Dorner 416), welche den Rationalismus zum System erhoben, Christus für einen bloßen Menschen, die Sacramente für bloße Cerimonien erklärten, aber die menschliche Freiheit annahmen. Der Rakauer Katechismus von 1605 wurde ihr symbolisches Buch.

So war bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts, am Ende des sogen. Reformationszeitalters, der Protestantismus nichts als ein Conglomerat von verschiedenen Meinungen und Secten, die nur zusammengehalten wurden durch den Abfall von der alten Kirche und den Widerspruch gegen sie, die sich unter einander aber in der heftigsten Weise bekämpften und verketzerten. Der Dresdener Hofprediger Polykarp Leyser (gest. 1610) meinte in seiner Schrift „Calvinismus“, es sei eher eine Vereinigung der Lutheraner mit den Papisten als mit den Calvinisten möglich. Wenn die Einheit der Kirche „in die Einheit des Bekenntnisses“ gesetzt wird (Kurtz II, 1, 135), so gab es weder eine lutherische noch reformirte „Kirche“, zumal da bei der letztern „jede Landeskirche ihr eigenes Bekenntniß aufgestellt hatte“ (Kurtz 141).

3. Kirchliches Leben. Die Kirchenverfassung erhielt bei den Lutheranern durch den Summepiscopat der Landesherren, welche „aus christlicher Liebe vorläufig die oberste Verwaltung als Nothbischöfe“ übernahmen (Hase, Lehrbuch [s. u.] 451), eine monarchische Spitze, während sie bei den Reformirten ganz auf demokratischer Grundlage ruht (s. d. Art. Kirchenverfassung, protestantische). In Schweden und England wurde eine bischöfliche Verfassung beibehalten. Die innerkirchlichen Verhältnisse wurden in den einzelnen Ländern durch sog. Kirchenordnungen (s. d. Art.) geregelt, welche auch die Bestimmungen für die Liturgie und den Gottesdienst enthielten. Luther hatte solche 1526 gegeben durch seine „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes zu Wittenberg fürgenommen“, und so lange er lebte, behielt der Gottesdienst bei den Lutheranern eine gewisse Aehnlichkeit mit dem katholischen, so daß er im April 1541 an den Kanzler Brück schreiben konnte: „Es sind gottlob unsere Kirchen in neutralibus so zugerichtet, daß ein Laie oder Walh oder Spanier, der

unsere Predigt nicht verstehen könnte, wenn er sähe unsere Messe, Chor, Orgeln, Glocken, Caseln, er würde sagen müssen, es wäre ein recht päpstliches und kein Unterschied oder gar wenig gegen sie, so sie selbs unter einander haben" (de Wette V, 340). Diese Ueberbleibsel wurden auch mehr oder weniger noch lange beibehalten, trotzdem die Philippisten eine Vereinfachung der Liturgie anstrebten. Auf den Exorcismus bei der Taufe wurde vielfach großer Werth gelegt und seine Abschaffung oft vom Volke übel vermerkt. Die Einführung der Landessprache hatte keineswegs den gehofften Erfolg regerer Theilnahme. Osiander war für die Einführung der kirchlichen Beichte thätig. Bei den Reformirten war der Gottesdienst viel dürftiger (s. d. Art. Agende I, 333), selbst Orgelklang und Glockengeläute verbannt. In Frankreich wurde er geordnet durch die Synode von Paris von 1559; das Abendmahl wurde viermal im Jahre ausgetheilt. In England fand die Regelung statt durch das Common Prayer-Book (s. d. Art.). Eine bedeutende Stelle nahm naturgemäß die Predigt ein; doch überwog das polemische Element. „Wenige Prediger wußten, wie Brenz und Lucas Osiander, auf die Bedürfnisse des gemeinen Mannes einzugehen. Im 17. Jahrhundert kam dazu ein Prunken mit geistloser Gelehrsamkeit und steifer Abhandlung des Stoffes nach einer bestimmten Methode. Da gab es auch verschiedene Methoden: methodus paraphrastica simplex, methodus paraphrastica mixta, methodus zetetica, methodus porismatica; dazu kam eine Leipziger, Helmstädter, Königsberger Methode, und was dergleichen Verirrungen mehr waren. Es gab allerdings bessere Prediger, welche sogar diese Methoden mit Geist zu handhaben verstanden, wie Johann Gerhard. Andere gingen auf die alte Mystik zurück, um die Predigten zu beleben; so insbesondere Johann Arndt, dessen Predigten über den Katechismus Beachtung verdienen; dazu Valentin Andreä" (Herzog III, 341; vgl. Janssen VII, 585—606; Dorner 589, Anm.). J. Mathesius (s. d. Art.) „verwerthete" Luthers Leben homiletisch. Das Recht, öffentlich zu lehren, knüpfte die Confessio Augustana an die Berufung durch die Gemeinde, wobei eine Prüfung der Berufenen und ihre Verpflichtung auf die betreffenden Glaubensbekenntnisse stattfand, letzteres zuerst von Melanchthon nicht ohne Widerrede Osianders in Sachsen eingeführt. Eifrig gepflegt wurde das Kirchenlied (s. d. Art. VII, 614).

4. Die Wissenschaft des Protestantismus war vorwiegend Exegese. Außer den Stiftern seien genannt: unter den Lutheranern Melanchthon, Matthias Flacius (Clavis Scripturae sacrae, Glossa compendiosa), Vict. Strigel (Hypomn. in N. T.), Joach. Camerarius (Notationes in N. T.), Martin Chemnitz (Harmonia IV. Evang., fortgesetzt von Polykarp Leyser, vollendet von Joh. Gerhard), Joh. Brenz, Sal. Glassius (Philologia sacra, 1625), Erasmus Schmidt zu Wittenberg (lat. Uebersetzung des Neuen Testamentes als Opus posthumum, Ταμιεῖον, eine Concordanz zum Neuen Testament); unter den Reformirten Seb. Münster zu Heidelberg und Basel, Rob. Olivetanus in Genf, Beza, Leo Judä in Zürich, Imm. Tremellius in Heidelberg, Joh. Piscator in Herborn (Bibelübersetzungen und Auslegungen), Joh. Buxtorf der Aeltere und der Jüngere in Basel (s. d. Art.), Heinrich Hottinger in Zürich, Edm. Castellus in Cambridge, Ludw. Cappellus in Saumur, Edm. Pococke zu Oxford, Hugo Grotius (hauptsächlich biblisch-orientalische Philologie; vgl. d. Art. Exegese IV, 1117). Die Dogmatik wurde unter den Lutheranern begründet durch die Loci communes Melanchthons, zu denen Chemnitz einen Commentar lieferte, „der noch jetzt als ein dogmatisches Hauptwerk der lutherischen Kirche gelten kann" (Kurtz II, 1, 139); Compendien des Lehrbegriffes der Concordienformel gaben die Tübinger Heerbrand und Hafenreffer; außerdem sind zu nennen: Leonhard Hutter zu Wittenberg (Loci communes und Concordia), Joh. Gerhard zu Jena (Loci), „der größte Dogmatiker lutherischer Kirche" (Dorner 539), beide in scholastischer Form (vgl. Kahnis, Dogmatik I, 13 ff.). Bei den Reformirten: Calvin, Andr. Hyperius zu Marburg (Methodus theologiae), Will. Whitaker und Will. Perkins zu Cambridge, Joh. Makowsky zu Franecker. Uebrigens hielt sich die Dogmatik vielfach mehr an die Auctorität der Urheber der Neuerung als an die der heiligen Schrift. „Das stolze ex cathedra Lutheri prangt auf dem Titel der unter ihrer (sc. der Wittenberger) Leitung gedruckten Dissertationen" (Herzog III, 335). Allmälig war man zu einer „scholastischen Befestigung des symbolischen Lehrbegriffes" gelangt; an die Stelle „der Innigkeit und Selbstgewißheit des persönlichen Glaubens" trat der „Kirchenglaube". „Eine protestantische Tradition will sich der römischen gegenüberstellen und versucht als äußere Auctorität jene innere Selbstgewißheit von der Wahrheit zu ersetzen" (Dorner 519. 522). Die wissenschaftliche Opposition hiergegen ging eben von Calixtus (s. d. Art.) aus, der auch anstatt der Localmethode Melanchthons die analytische einführte. Die Polemik wurde unter einander und mit den Katholiken äußerst lebhaft geführt: Hutter, genannt Malleus Calvinistarum, Gerhard, Nicol. Hunnius in Wittenberg bei den Lutheranern, Dan. Chamier in Montauban, Peter Dumoulin in Leyden und Sedan, Jac. Ussher, Erzbischof und Primas von Irland, bei den Reformirten. Als Vertreter der Mystik sind zu nennen: Joh. Arndt, Joh. Gerhard, Heinr. Müller zu Rostock, Christian Scriver, Bischof Lewis Bayly von Bangor (The Practice of Piety, 1635 in 32., 1741 in 51. Aufl., außerdem in vielen Uebersetzungen). „Für die Kirchengeschichte geschah (bei den Lutheranern) verhältnißmäßig wenig"; sie knüpft sich an die Magdeburger Centurien. Mehr geschah bei

den Reformirten: Friedr. Spanheim zu Leyden, Sam. und Jac. Basnage zu Zütphen und im Haag, David Blondel, Jean d'Aillé (Dalläus). Die Moral, die lange Zeit von keinem Lehrstuhl vertreten, sondern theils mit der Philosophie theils mit der Dogmatik verwoben war, beschränkte sich meist auf die Erläuterung des Decalogs; ein System lieferte Amyrault (La morale chrestienne). „Die Philosophie war der Reformation fremd und als Scholastik verhaßt" (Hase, Lehrbuch 458), nur Giordano Bruno wird als Philosoph in Anspruch genommen (Ders., Vorlesungen III, 1, 338). (Vgl. zum Theil die einzelnen Artt., sowie Döllinger, Reformation; Janssen VII, 429—444; Dorner 434—443.)

II. Von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Herzog (451) bezeichnet diese Periode als „die Zeiten der größten inneren Bewegungen, theils erneuernder theils zerstörender Art". Die erste derselben war die durch Calixtus erregte syncretistische Bewegung, welche in dem 1655 von den kursächsischen Theologen aufgesetzten Consensus repetitus fidei vere Lutheranae ihren Höhepunkt erreichte, durch welchen die „Syncretisten als Ketzer ausgestoßen werden" sollten (Hase, Vorl. III, 2, 19); doch gelang dessen Aufnahme unter die symbolischen Schriften nicht, hauptsächlich durch die Bemühungen der Jenenser Theologen. Ulrich Calixt setzte die Kämpfe seines Vaters zwar fort, aber ohne dessen Geist und Mäßigung. Der Streit verlor sich endlich in Injurienprozesse zwischen ihm und seinem Gegner Strauch in Wittenberg; für die theologische Wissenschaft ist er spurlos vorübergegangen. Dieselbe war „vereinseitigt", zu „äußerem Gewohnheitskirchenthum" (Kurtz II, 1, 242) geworden und zu einer „Erstarrung der Geister, die nur in Streit und Verketzerung auflebten", gelangt (Hase, Lehrbuch 494). Als ihre bedeutendsten Vertreter sind zu nennen: Seb. Schmidt in Straßburg, Abr. Calov und Andr. Quenstedt zu Wittenberg, Val. Löscher zu Dresden, Ernst Cyprian zu Gotha. Durch den ganzen Zeitraum wie überhaupt durch die Folgezeit geht „eine Kluft zwischen dem Kirchenglauben und der persönlichen Religiosität, die immer von Neuem zur Vermittlung auffordert" (Kahnis, Dogmatik I, 226), aber auch immer Kämpfe hervorgerufen hat. Gegen die starre Orthodoxie erhob sich der Pietismus (s. d. Art.), aus welchem auch auf lutherischer Seite eine neue theologische Schule entstand. Mehr auf Fruchtbarmachung der Theologie für das praktische Leben als auf wissenschaftliche Ausbildung derselben bedacht, lieferte sie besonders Erbauungsschriften. Halle erhielt eine Zeitlang die Bedeutung, welche im Reformationszeitalter Wittenberg und Genf eingenommen hatten. Von den Orthodoxen wurden die Pietisten als Sectirer angesehen, während sie selbst behaupteten, die lutherische Rechtgläubigkeit unverfälscht zu bewahren. Die einzelnen Streitpunkte concentrirten sich hauptsächlich um die Lehren von der Wiedergeburt, der Rechtfertigung, der Kirche, dem tausendjährigen Reiche und später auch durch Francke's Waisenhausstiftung um die von der göttlichen Vorsehung. Zu bemerken ist, daß die durch Spener eingeführte „Confirmation" auch bei den Orthodoxen bald allgemein Nachahmung fand. Aus den Kämpfen der Orthodoxie und des Pietismus entstand eine dritte theologische Schule, welche beides mit einander zu verbinden suchte (Buddeus in Jena, Gottlob Carpzov und Crusius in Leipzig, Bengel in Stuttgart; s. d. Art.). Durch die Einwirkung der Philosophie Christian Wolffs (s. d. Art.) entstand eine neue Schule mit einer „natürlichen Theologie, die Offenbarung und Mysterien wegwarf" (Kurtz II, 1, 312) und in die rationalistische Theologie der Aufklärung überleitete (Sig. Jac. Baumgarten in Halle [gest. 1757] und Jacob Carpov in Jena [gest. 1768 zu Weimar]).

In der Schweiz wurde 1674 eine neue Formula Consensus Helvetici (s. III, 877) aufgesetzt, welche nicht nur gegen Amyrault (s. oben) die strengste Prädestinationslehre festhielt, sondern auch die von den beiden Buxtorf eifrig verfochtene Ansicht von der Inspiration der hebräischen Bibelpunktation als Glaubenssatz aufstellte. Dieser Orthodoxie gegenüber erhob sich in den Niederlanden die Schule der Föderaltheologie, welche durch Coccejus (s. d. Art.) eine neue Ausbildung erhielt in einer Weise, daß für den strengen Prädestinatianismus keine Stelle mehr bleibt (vgl. Dorner 462 ff.). Der dadurch hervorgerufene Streit spaltete die ganze Bevölkerung in Coccejaner und Voetianer (nach Gisbert Voetius in Utrecht), von denen die letzteren durch die scharfe Betonung der Sonntagsfeier, welche Coccejus, weil zum alttestamentlichen Cerimonialgesetz gehörend, für die Christen als nicht mehr verbindlich erklärt hatte, in gewisser Beziehung die Vertreter und Förderer pietistischer Bestrebungen wurden. Die Coccejaner näherten sich auch den Cartesianern. In England äußerte sich der Pietismus in den sectirerischen Quäkern und Methodisten mit der „Subjectivität des unmittelbaren Gefühls und der innern Erleuchtung" (Dorner 513); beide haben sich mehrfach gespalten (s. d. Artt.). Namhafte Vertreter der theologischen Literatur waren die Arminianer Joh. Clericus und Joh. Jac. Wettstein zu Amsterdam, die Coccejaner Fr. Ad. Lampe zu Bremen und J. Vorß zu Leyden; ferner Hadrian Reland zu Utrecht, der englische Archäologe Jos. Bingham, die Schweizer Heidegger in Zürich, Gernler in Basel, Stapfer in Bern. Der Vertreter der Wolff'schen Methode ist besonders Dan. Wyttenbach zu Marburg.

Allmälig war infolge des pietistischen Subjectivismus „an die Stelle Gottes und seines Wortes der menschliche Geist getreten" (Zahn [s. u. die erste Schrift] 11), und so hielt die allgemeine Vernunft- und Naturreligion der „Aufklärung" (s. d. Art.) ihren Einzug in alle Denominationen des Protestantismus, von Kant definirt als

„das Mündigwerden der Menschen, die Erhebung über den Auctoritätsglauben zu eigenem Verständniß". In der Wissenschaft machte sie schnell Fortschritte, und bald hatte der Rationalismus seine Vertreter auf allen Lehrstühlen des protestantischen Deutschlands. Als Hauptlehrer sind zu nennen: Bahrdt in Halle, Venturini zu Horndorf in Braunschweig, Teller in Berlin, Chr. Friedr. Schulze in Gießen, Lorenz Bauer in Heidelberg, Gottfr. Eichhorn in Göttingen, die Kirchenhistoriker Konrad Henke in Helmstädt und der würtembergische Minister von Spittler. Außerhalb Deutschlands hat der Rationalismus am meisten Eingang gefunden in den Niederlanden, dann in Dänemark und von da aus in Norwegen, am wenigsten in Schweden. Gegen ihn erhob sich der Supranaturalismus, der „zwar auch die Grundgedanken der alten Orthodoxie preisgab, aber den historischen Inhalt des Christenthums als übernatürliche Offenbarung unter mancherlei Zugeständnissen festhielt, sich bescheidend, an die Stelle der kirchlichen eine biblische Orthodoxie zu setzen. Im Allgemeinen erkennt der Rationalismus das höchste Gesetz über alle Religion im denkenden Menschengeiste als einer natürlichen Offenbarung Gottes, der Supranaturalismus in einer heiligen Ueberlieferung als übernatürlichen Offenbarung" (Hase, Lehrb. 553). „Bei vielen sog. Supranaturalisten war freilich dieser Offenbarungsglaube sehr schwächlicher Art; es blieb eine Offenbarung, die kaum etwas zu offenbaren wußte, was nicht auch schon der Denkglaube aus sich wußte" (Kurtz 350). Hier sind zu nennen: Döderlein in Jena, Morus in Leipzig, Gottl. Christ. Storr in Tübingen, der Begründer der ältern Tübinger Schule, „welche die mildeste Auffassung des kirchlich Ueberlieferten aus Schriftstellen zusammensetzte" (Hase a. a. O. 553), der Antistes Joh. Jac. Heß zu Zürich, Will. Paley zu Cambridge, die Kirchenhistoriker Schröckh zu Wittenberg, Franz Walch zu Göttingen. Eine eigene Stellung nahm der Theosoph Oetinger (s. d. Art.) ein. Die Rettung des Glaubens erstrebte die Christenthumsgesellschaft (s. d. Art.), an welche sich auch die Anfänge der innern und äußern Mission knüpfen. Der Pietismus erhielt sich in mehreren sectirerischen Parteien.

Zahlreich sind die Sectenbildungen und Abzweigungen größern oder kleinern Umfanges. Die Grundidee des Pietismus, ecclesiola in ecclesia, gestaltete Graf Zinzendorf zur herrnhutischen Brüdergemeinde aus; Swedenborg gründete die „Kirche des neuen Jerusalem". Zu erwähnen sind die Gichtelianer oder Engelsbrüder, die Gewissener, die Bordelum'sche und die Buttler'sche Rotte, die Zioniten in Ronsdorf. Ein in dieser Beziehung üppiges Ländchen war die Wetterau (Berleburger Bibel; Dippel [Christianus Democritus]; Inspirationsgemeinden, später nach Amerika ausgewandert). In England entstanden die philadelphische Gesellschaft der Jane Leade, die Jungers, die Shakers; in Frankreich und Holland die Labadisten, welche auch in Deutschland (Herford) Verbreitung fanden; in der Schweiz durch Kohler die Brüggler Secte, in Holland durch Verschoor die Hebräer, durch Hattem die Hattemisten, durch Cranzius die Secte des Christo sacrum; in Würtemberg die Michelianer und Pregizerianer; am Niederrhein die Collenbuschianer. In Amsterdam riß sich 1791 ein Theil der lutherischen Gemeinde, als ihr ein neologischer Pfarrer aufgezwungen wurde, los und bildete die wiederhergestellte lutherische Kirche oder das „alte Licht" (jetzt noch 8 Gemeinden mit 12000 Gliedern). (Bezüglich der wichtigeren Sectenbildungen s. d. betr. Artt.) Hinsichtlich der Kirchenverfassung wurde durch Thomasius das Territorialsystem, durch Pfaff das Collegialsystem ausgebildet (s. d. Artt.).

Einen Unionsversuch für Lutheraner und Reformirte bezweckte das durch den Landgrafen Wilhelm V. von Hessen 1661 veranstaltete Religionsgespräch zu Kassel zwischen reformirten Theologen von Marburg (Curtius und Hein) und reformirten von Helmstädt (Musäus und Heinichen), das aber die Gegensätze nur verschärfte. Eine Union aller Protestanten hatte sich der Schotte Joh. Duräus (gest. 1680 zu Kassel) zur Aufgabe gestellt. Aus politischen Gründen mußten solche Versuche besonders dem reformirten brandenburgischen Fürstengeschlecht nahe liegen, welches über ein fast ganz lutherisches Volk herrschte. Nachdem bereits der große Kurfürst Friedrich Wilhelm „im Sinne einer Indifferenzirung der Unterscheidungsmerkmale" (Kurtz II, 1, 213) dafür thätig gewesen (vgl. Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms des großen Kurfürsten, Berlin 1894), nahm König Friedrich I., unterstützt von den Hofpredigern Ursinus, Jablonsky (reformirt) und Winkler (lutherisch), das Bestreben ernstlich auf und berief 1703 ein Collegium caritativum in dieser Absicht. Das von Winkler herausgegebene Arcanum regium fand heftigen Widerstand (Leibniz, Montanus); 1706 wurde zu diesem Zwecke der Entwurf einer Liturgie nach Art der englischen veröffentlicht. Die Bestrebungen fanden Beifall bei Alfons Turretin in Genf (Nubes testium pro moderato et pacifico de reb. theol. judicio, Genev. 1719; vgl. Budé, Vie de J. A. Turretin, Genève 1880). Im Auftrage des durch König Friedrich Wilhelm I. dazu angeregten Corpus Evangelicorum veröffentlichte 1720 der Tübinger Pfaff ein Alloquium irenicum ad Protestantes, gegen dessen Artikel die Consistorien zu Dresden und Gotha beim Reichstag protestirten. Der König selbst suchte die Union dadurch herbeizuführen, daß er der calvinistischen Prädestinationslehre entsagte, dafür aber die Annahme des reformirten Cultus forderte, dieselbe Idee, welche auch Christoph Aug. Heumann zu Göttingen in einer nach seinem Tode 1764 durch den Berliner Hofprediger Sack herausgegebenen Schrift vertrat (Gegenschriften von Walch in Jena, Ernesti in Leipzig). Für Vereinigung der Katholiken und Protestanten

waren thätig: der Jesuit Dez, welcher 1686 zu beweisen suchte, daß zwischen der Lehre des Tridentinums und der Augsburger Confession ein so unbedeutender Unterschied sei, daß die Protestanten ohne Bedenken beitreten könnten; ferner Erzbischof Johann Philipp von Mainz (s. d. Art. Mainz VIII, 520 f.), Bossuet und Spinola, Leibniz und Gerhard Molanus (s. d. Artt.). Auf dem Gebiete des kirchlichen Volkslebens „vereinsamte der Gottesdienst, die räumliche Entfernung von der Kirche wurde allmälig auch eine der Herzen; die an Christo festhielten, wurden doch fremd der Kirche, oder wollten wenigstens nur von einer unsichtbaren Kirche wissen" (Hase, Vorlesungen III, 2, 337).

III. Das 19. Jahrhundert ist ebenfalls eine Zeit des Kampfes zwischen dem „einseitigen System der Reaction zum Alten" und dem „freien Gedanken", der „befreiten, auf sich selbst gestellten Persönlichkeit". „Während die Gegensätze weiter und tiefer aus einander gingen und mehr in's Volksleben einschnitten: auf der einen Seite die subjective Selbständigkeit, die im eigenen Geist das höchste Gesetz erkennt, auf der andern die Frömmigkeit, die sich wieder einwurzelt in die altväterliche Kirche bis zum fanatischen Pochen auf den Buchstaben, erhob sich der denkende Geist zur Ausgleichung der von ihm anerkannten Gegensätze. Ihm scheint es unmöglich, die kirchliche Orthodoxie auf eigene Auctorität anzunehmen, aber er ahnt und erkennt im altväterlichen Glauben zu rasch verworfene religiöse Ideen und geht der Entdeckung nach, daß der freie, denkende Geist im Christenthum die vollkommene Religion, in der kirchlichen Gemeinschaft ihre Entwicklung und Sicherheit finden werde." Das ist „das Ideal einer Entwicklung des Protestantismus" (Hase, Vorl. III, 2, 365). Die Geschichte des Protestantismus im 19. Jahrhundert wird am besten nach den einzelnen Ländern behandelt. Vorausgeschickt sei, daß in demselben einmal ein Versuch gemacht ist, die Protestanten aller Denominationen zu einigen durch die Evangelische Allianz (s. d. Art.). 1. Deutschland, der Ausgangspunkt des Protestantismus im 16. Jahrhundert, in den früheren Jahrhunderten mehr oder weniger tonangebend gewesen, steht auch im 19. im Vordergrunde. Aeußere und innere Momente, politische Ereignisse sowie sämmtliche Elemente der Entwicklung des menschlichen Geistes und des gesammten Lebens haben formell und materiell bestimmend und erregend auf ihn eingewirkt und thun es noch. Unter den ersteren sind hauptsächlich zu nennen: die Freiheitskriege, das Reformationsjubiläum von 1817, die Aufrichtung des deutschen Kaiserthums, der „Culturkampf", das Lutherjubiläum von 1883; unter den letzteren namentlich die Philosophie. a. In der äußern Geschichte fällt ziemlich an den Anfang des Jahrhunderts ein Ereigniß, welches sowohl in die äußere Gestaltung als auch in die theologische Entwicklung des Protestantismus mächtig eingegriffen hat: die evangelische Union in Preußen. Zu der von dem preußischen Fürstenhause schon lange angestrebten Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen erschienen die Umstände zu Anfang des 19. Jahrhunderts überaus günstig (vgl. d. Art. Union). „Das lutherische Sonderbewußtsein war in der Wissenschaft wie im Leben fast gänzlich erloschen, der lutherische Supranaturalismus war förmlich zur reformirten Fassung der Principien übergegangen und gab willig Luthers Abendmahlslehre preis; der Calvinismus aber war zum Zwinglianismus umgestaltet und freute sich, das Prädestinationsdogma beseitigt zu sehen; der Pietismus mit seiner unklaren Begeisterung und seiner Gleichgültigkeit gegen die Theologie der Symbole gab größtentheils mit Freudigkeit seine Zustimmung, und der Rationalismus hoffte, daß mit den Unterscheidungslehren der beiden Confessionen auch diejenigen Consensuslehren fallen würden, die ihm nicht minder anstößig waren als jene" (Kurtz II, 2, 33). Als ein geeigneter Zeitpunkt erschien das Reformationsjubiläum 1817. Am 27. September erließ König Friedrich Wilhelm III. eine Cabinetsordre, welche an die Geistlichen die Aufforderung richtete, die Union zu fördern. Dieselbe wurde am 30. und 31. October zu Berlin und Potsdam durch gemeinsame Abendmahlsfeier vollzogen, für welche eine Synode zu Berlin unter Schleiermachers Vorsitz einen Ritus vorgeschlagen hatte. In den Lehren der Confessionen sollte nichts geändert werden. Die Union sollte bestehen in gemeinsamem Kirchenregiment und gemeinsamer Liturgie. So entstand in Preußen eine „evangelische Kirche" mit drei „Tropen" (Kurtz a. a. O.), einem lutherischen, einem reformirten, welche beide ihre Unterscheidungslehren beibehielten, und einem realunirten, der die Unterscheidungslehren fallen ließ. Zwischen ihnen entbrannten „die unheilvollsten Händel, die die Kirche bis auf die Gegenwart nicht haben zur Ruhe kommen lassen" (Zahn 20). Dieselben kamen zunächst zum Ausbruch, als der König 1822 eine Agende (s. d. Art.) vorschrieb, und führten zur Separation (s. d. Art. Lutheraner, separirte). Zur Befestigung der Union berief Friedrich Wilhelm IV. 1846 eine Generalsynode unter dem Präsidium des Ministers Eichhorn, auf welcher die Vermittlungstheologen (s. u.) die Majorität hatten. Die zur Vorbereitung der Glaubensgrundlage eingesetzte Commission erklärte: „Die Union ist nicht durch bloße Conformirung des Cultus oder der Verfassung zu vollziehen, sondern es bedarf dazu einer bestimmten Glaubens- und Bekenntnißgrundlage." Diese könne aber nicht bestehen „in einer Lehrformel, welche die bisherigen dogmatischen Differenzen auszugleichen bestimmt wäre, sondern nur in einem angemessenen Ausdruck des gemeinsamen, über jene Lehrdifferenzen erhabenen evangelischen Glaubens". Ferner wurde ein von Nitzsch entworfenes Ordinationsformular gutgeheißen, wodurch der Ordinandus auf die vornehmsten Grundwahrheiten des Heiles statt auf die bisherigen kirchlichen Bekenntnisse verpflichtet

werden sollte. Infolge der zahlreichen Proteste, denen besonders die „Evangelische Kirchenzeitung" ihre Spalten öffnete, gab die Regierung den Beschlüssen keine Folge. Im J. 1850 wurde der Oberkirchenrath eingesetzt als oberste Kirchenbehörde. Ein Erlaß vom 6. März 1852 stellte die Zusammensetzung desselben aus lutherischen und reformirten Mitgliedern fest und bestimmte, daß bei Angelegenheiten, wo die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden kann, „die confessionelle Vorfrage allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden und diese Entscheidung dem Gesammtbeschluß des Collegiums als Grundlage dienen" solle. Doch ist diese itio in partes nur einmal zur Anwendung gekommen und Anträge und Wünsche darüber niemals an die Kirchenbehörde gelangt, so daß sie also keine praktische Bedeutung hat (vgl. Verhandlungen der außerordentlichen Generalsynode von 1894, 545). Als durch diesen Erlaß die Lutheraner neue Hoffnungen schöpften, erklärte der König am 12. Juli 1853, daß es keineswegs seine Absicht sei, die Union und den gemeinsamen Ritus zu untergraben; zugleich wurde angeordnet, daß der altlutherische Ritus beim Abendmahl nur auf gemeinschaftlichen Antrag des Geistlichen und der Gemeinde gestattet sein solle; 1857 wurde derselbe von den Consistorien abhängig gemacht. Zur Kräftigung der Union wurde 1857 die Evangelische Allianz (s. d. Art.) nach Berlin berufen. Wilhelm I. erklärte, an der Union festhalten zu wollen. Eine außerordentliche Generalsynode, zusammengetreten am 24. November 1875, beschloß eine Kirchenverfassung, welche am 3. Juni 1876 Gesetz wurde, ergänzt durch das Gesetz vom 6. März 1882. (Für die Geschichte der Kirchenverfassung s. Zahn 119—124.) Danach steht an der Spitze der Oberkirchenrath, unter ihm die Provinzialconsistorien. Vertretungskörper sind der Gemeindekirchenrath, die Kreis-, Provinzial- und Generalsynode. Die letzte besteht aus 150 von den Provinzialsynoden gewählten, 30 vom Könige ernannten Mitgliedern, den Vertretern der theologischen Facultäten und den Generalsuperintendenten; sie tritt alle sechs Jahre zusammen und wird in der Zwischenzeit, ebenso wie die Provinzialsynoden, durch den Synodalvorstand (seit 1891 fünf Mitglieder) vertreten. Die erste trat 1879 zusammen. Vom 17. October bis 15. November 1894 fand eine außerordentliche Generalsynode statt (198 Mitglieder). Seit 1886 ist eine Bewegung auf größere Freiheit der Kirche im Gange. Dem preußischen Oberkirchenrath hatten sich 1894 auch 44 außerdeutsche Gemeinden angeschlossen: 8 in Rumänien und Serbien, 7 im Orient, 15 in Südamerika, 2 in Holland, 3 in England, 9 in den romanischen Ländern Südeuropa's (Zahn 139). „Die Verwirrung in der preußischen unirten Kirche wurde von Jahr zu Jahr größer" (Kurtz 33). Am Ende der fünfziger Jahre bot sie „eine Weinkarte von Confessionen" aus (Zahn 27), und 1881 wurde sie als „eine ideale Größe" bezeichnet (v. d. Goltz, Unionsgesinnung, Halle 1881, 4). Die Lutheraner innerhalb derselben vereinigten sich seit 1873 zu den „evangelisch-lutherischen Augustconferenzen"; die Thesen der von 1881 liefen darauf hinaus, die preußische unirte Kirche in eine lutherische umzuwandeln, — „vielleicht das Stärkste, was unserer Landeskirche von jener Seite widerfahren ist" (v. d. Goltz 10). Ihre Organe sind die „Evang. Kirchenzeitung" und die „Allgemeine conservative Monatsschrift". Im J. 1877 bildete sich die Partei der positiven Union, Hofpredigerpartei genannt (Hauptführer Stöcker), welche unter entschiedenem Festhalten an der Union die ungläubigen Bestrebungen bekämpfen will. Ihr Organ ist die „Neue evang. Kirchenzeitung", seit 1887 die „Deutsch-evangelische Kirchenzeitung" von Stöcker und die „Kirchliche Monatsschrift" von Pfeiffer. Zu diesen beiden Richtungen kommen die Mittelpartei der Vermittlungstheologie (s. u.) als Evangelische Vereinigung mit den „Deutsch-evangelischen Blättern" von Beyschlag seit 1876 und die freie des Protestantenvereins (s. u.). — Die Landeskirchen der seit 1866 mit Preußen vereinigten Provinzen sind nach Verordnung vom 13. Mai 1867 in ihrer Selbständigkeit verblieben und dem Cultusminister unterstellt, doch kamen lutherische Separationen vor (s. VIII, 350).

Das Beispiel Preußens in der Union fand Nachahmung in Nassau 1817, Rheinpfalz 1818, der kurhessischen Provinz Hanau 1818, Anhalt 1819, Baden 1821, der darmstädtischen Provinz Rheinhessen 1822, in ganz Hessen-Darmstadt 1873, wogegen sich die „freie lutherische Kirche in Hessen" constituirte. In Baden schlossen sich die separirten Lutheraner an die preußischen an und erhielten 1854 die Genehmigung eigener Seelsorger. Auch hier entstand 1858 ein Agendenstreit. Die Generalsynode von 1867 stellte ein freisinniges Ordinationsformular auf. In Bayern ist das Oberconsistorium zu München die Centralbehörde, unter dem die Consistorien zu Ansbach und Bayreuth stehen; alle vier Jahre tritt die Generalsynode zusammen. Gegen die 1856 vom Oberconsistorium gegebenen Verordnungen über Cultus und Kirchenzucht brach eine gewaltige Aufregung los, so daß die Annahme in das Belieben der Gemeinden gestellt wurde. In Würtemberg ist die lutherische Kirche unter einem Consistorium und der Landessynode (seit 1869) Landeskirche. In Sachsen wird die Verwaltung der evangelischen Kirche, die einen vornehmlich lutherischen Charakter hat, durch die in evangelicis beauftragten Minister geführt. Als die erste evangelisch-lutherische Landessynode 1871 beschloß, daß die eidliche Verpflichtung auf die Bekenntnisse ersetzt werden solle durch das Gelöbniß, nach bestem Wissen und Gewissen das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der heiligen Schrift enthalten und in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche bezeugt sei,

lauter und rein lehren zu wollen, bildete sich die „evangelisch-lutherische Freikirche", welche sich mit der Missouri-Synode in Nordamerika (s. u.) in Verbindung setzte. In Braunschweig begann die erste Synode 1872 damit, daß sie den Antrag, die Sitzungen mit Gebet und Schriftlesung zu eröffnen, ablehnte. In Hannover rief 1862 die Einführung eines neuen Katechismus Straßenunruhen hervor. In Oldenburg besteht seit 1853 Oberkirchenrath und Landessynode. Die Lutheraner außerhalb der Union haben sich mehrere Male zu allgemeinen lutherischen Conferenzen versammelt. Im J. 1872 beschlossen sie den Ausschluß der Reformirten und Unirten von der Abendmahlsgemeinschaft. Ihre Organe sind die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" und die „Allgemeine lutherische Kirchenzeitung" von Luthardt (seit 1868). Als „Filiale" der preußischen Union hat man das protestantische Bisthum in Jerusalem bezeichnet (Hase, Vorl. III, 2, 552 ff.).

Die reformirte Kirche ist in Deutschland mehr und mehr zurückgegangen und verdrängt; „man bedenkt nicht, daß der Niedergang des Calvinismus in Deutschland der Niedergang des Protestantismus ist, an dessen Thore Rom mit Hohn und Verachtung pocht" (Zahn 78; vgl. dessen klagendes Kapitel „Die reformirte Kirche", 69 bis 79, woher auch die hier folgenden Citate). Ihre Hauptstütze bildete das Wupperthal. Gegen die preußische Union entstand hier eine ähnliche Bewegung wie unter den Lutheranern in Schlesien. Die Nichtunirten traten 1847 zur „niederländisch-reformirten Gemeinde" in Elberfeld zusammen, deren Prediger Kohlbrügge (gest. 1875) wurde (jetzt 1300 Mitglieder), „das letzte herrliche Abendroth der reformirten Kirche Deutschlands". Der Commercienrath Karl von der Heydt machte sich einen Namen als theologischer Schriftsteller. Auch in Kurhessen erhoben sich die Reformirten gegen eine vom Kurfürsten beabsichtigte Union; das 1873 eingesetzte Generalconsistorium fand heftigen Widerstand. Im J. 1851 haben sich die Reformirten zur „Deutsch-reformirten Vereinigung" zusammengeschlossen, die aber schon 1867 einschlief. Die ebenfalls 1851 gegründete „Reformirte Kirchenzeitung" ist nach Daltons „Betrachtung aus der Ferne" „einsam dastehend, außerhalb des Hauses völlig unbekannt, wie tief im Walde verloren das baufällige Häuschen eines armen alten Forsthüters". Unter dem Einfluß des Presbyterianerconcils zu Edinburg 1877 wurde 1884 zu Marburg ein reformirter Bund gestiftet, der auf seiner ersten Versammlung zu Elberfeld 1885 (102 Anwesende) einen reformirten Schriftenverein zu Barmen constituirte. Durch die Cock'sche Bewegung in Holland (s. u.) entstand die „altreformirte Kirche Ostfrieslands und Bentheims" mit 9 Gemeinden. Die „evangelisch-reformirten Gemeinden" Hannovers haben 1885 ihre erste ordentliche Synode zu Aurich gehalten, „ein Lichtpunkt in der sonst vielfach dunklen und armen Gegenwart der reformirten Kirche Deutschlands"; die zweite 1892. In dem reformirten Lippe-Detmold gab es ebenfalls mehrere Wirren; seit 1878 besteht dort eine reformirte Landessynode.

Da die Union das Gegentheil von Einigkeit bewirkt, vielmehr selbst in die Reihen der kirchlich Gesinnten Entfremdung und Spaltung gebracht hatte, so schlug man einen andern Weg zur Einigung ein, „nämlich den der Conföderation, um von dem gemeinsamen Boden evangelischen Glaubens aus unter Wahrung der Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit der verschiedenen Confessionskirchen die gemeinsamen Interessen mit vereinten Kräften zu verfolgen und den gemeinsamen Feind gemeinsam zu bekämpfen" (Kurtz II, 2, 35). Hierhin gehört zunächst in gewissem Sinne der Gustav-Adolf-Verein (s. d. Art.). Offen wurde dieses Ziel verfolgt durch die von Preußen und Würtemberg angeregte „evangelische Kirchenconferenz" zu Berlin 1846, mit dem Zweck, „auf Grundlage des Bekenntnisses wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbständigkeit jeder einzelnen Landeskirche ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwicklung ihrer Zustände zu fördern". Die Conferenz blieb erfolglos; die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher wurde zurückgewiesen (Hase a. a. O. 599—600). Der 1848 zu Frankfurt gestiftete „Evangelische Kirchenbund für Deutschland", hervorgegangen aus der doppelten Absicht, „einerseits das damalige Verlangen nach einer deutschen Nationalkirche in einer möglichen Form zu befriedigen, andererseits die Union zu einer bloßen Conföderation herabzusetzen" (Hase, Lehrb. 602), rief die „Kirchentage" in's Leben. Lutheraner, Reformirte, Unirte, Brüdergemeindler sollten sich hier zusammenfinden. Der erste fand 1848 in Wittenberg statt. Die strengen Lutheraner haben sich bald mehr und mehr zurückgezogen. Durch den Elberfelder Kirchentag 1851 sind die aus Vertretern deutscher Kirchenregimenter gebildeten „Kirchenconferenzen" zu Eisenach seit 1852 entstanden, wo Fragen des Cultus und der Verfassung berathen, theologische Erörterungen aber vermieden werden. Organ derselben ist „Allgemeines Kirchenblatt für das evang. Deutschland" (Stuttgart). Der Berliner Kirchentag 1853 erklärte die Augsburger Confession als die älteste und einfachste Urkunde der evangelischen Lehre in Deutschland, womit auch die Reformirten sich einverstanden erklärten, nachdem ihnen die Deutung des Artikels über das Abendmahl in ihrem Sinne zugestanden war, während von anderer Seite heftiger Widerspruch sich erhob. Kirchentage sind in der Folge noch mehrere gehalten; der letzte 1872 zu Halle. Auf ihnen „ist christliche Weisheit neben dem Pathos bloßer Herzensergießungen und um einander unbekümmerter erbaulicher Betrachtungen viel vernommen worden. Die Beschlüsse, soweit die Bedenklichkeit derselben und die zerspaltene

Meinung nicht ganz davon absehen ließ, wurden als Zeugnisse wider den Un= und Halbglauben ausgesprochen" (Hase, Lehrb. 602). Kundgebungen und Vorstellungen bei Fürsten, „die allenfalls dienen konnten, Einrichtungen freiern Sinnes zu verdächtigen und in ihrer naturgemäßen Entwicklung zu verstören", sind von diesen „meist kühl und ironisch" (Kurtz 38) abgewiesen worden. Mit den Kirchentagen war ein Congreß für innere Mission verbunden, der seit dem Aufhören jener selbständig gehalten wird und ein gewisses Einigungsmittel bildet. Die Zusammenfassung der verschiedenen theologischen und kirchlichen Richtungen bezweckt der aus Anlaß der Beilegung des Culturkampfes gegründete „Deutsch=evangelische Bund" seit 1887, dessen Gründer hauptsächlich Beyschlag ist. Das Programm vom 15. Januar 1887 bekennt sich zu „Jesus Christus, dem eingeborenen Sohne Gottes, als dem alleinigen Mittler des Heiles, und zu den Grundsätzen der Reformation" und bezeichnet als Aufgabe des Bundes einerseits Wahrung der Interessen der evangelischen Kirche der wachsenden Macht Roms gegenüber, andererseits Stärkung des evangelischen Bewußtseins gegenüber sowohl dem lähmenden Parteitreiben wie dem Indifferentismus und Materialismus. Er muß, so wird aus seinen Kreisen gesagt, „zum Zwecke des vollen und wahren Friedens einen Kampf führen. Einen Kampf gegen zwei Fronten: gegen den widerchristlichen Romanismus und gegen den gottlosen Materialismus" (Giesekke [s. u.] 7). „Es gab Blinde genug, die auf diesen Bund eingingen. Da wir 31 Millionen Evangelische auf unsere 17 Millionen katholische Mitbürger weder durch Wort noch durch Wandel einen Eindruck machen, unser Licht also nicht mehr leuchtet, sollte man die Polemik aufgeben. Will man es denn immer noch nicht einsehen, daß man völlig Bankrott gemacht hat?" (Zahn 36.) Auf der ersten Generalversammlung zu Frankfurt im August 1887 zählte der Bund schon 10000 Mitglieder, 1891 über 74000. Die größte Verbreitung hat er im Rheinland, in Westfalen und Würtemberg gefunden. Sowohl die kirchliche Rechte als der Protestantenverein (s. u.) halten sich mehr oder weniger zurück, letzterer, weil die Bekenntnißfrage einen zu positiven Ausdruck gefunden hat. In Wort und Schrift hat er eine wüthende Hetze gegen die katholische Kirche entfesselt. Seine Organe sind die „Kirchliche Correspondenz" von Brecht, das „Protestantische Familienblatt" von Weitbrecht und die von Witte „redigirten Flugschriften". (Vgl. Nippold, Ziele und Vorgeschichte des Evangelischen Bundes, Berlin 1889; G. Warneck, Der Evangelische Bund und seine Gegner, Gütersloh 1889; Giesekke, Zur Aufgabe d. Ev. Bundes, Barmen 1895.) Daß alle diese Versuche eine Einigung nicht gebracht, wurde auf der dritten preußischen Generalsynode (1891) anerkannt. Nachdem schon 1871 eine Versammlung zu Berlin eine allgemeine deutsch=evangelische Nationalkirche erstrebt hatte, wurde auf der genannten Generalsynode der Antrag gestellt, der Oberkirchenrath solle mit den übrigen deutschen Kirchenregierungen in Verhandlung treten, „um unter Wahrung der vollen Selbständigkeit jeder Landeskirche in Recht und Bekenntniß eine dauernde Vereinigung derselben herbeizuführen" mit einer „Evangelischen Reichssynode" als Organ. Die Synode meinte dieses Ziel durch Hinzutritt von Deputirten der Landessynoden zur Eisenacher Conferenz erreichen zu können, glaubte aber von einem solchen Zusammenschluß gedeihliche Erfolge nur dann erwarten zu können, „wenn derselbe einen rein föderativen Charakter erhält und demgemäß die Selbständigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung gewahrt wird, insbesondere der Bekenntnißstand der Landeskirchen unangetastet bleibt". Die Gesammtsynode der evangelisch=reformirten Gemeinden der Provinz Hannover zu Aurich 1892 gab „ihrer aufrichtigen Sympathie" mit diesen Bestrebungen „freudigen Ausdruck" (vgl. Verhandlungen der Generalsynode 1894, 647 f.).

b. Die Theologie des Protestantismus in Deutschland, aber auch über dessen Grenzen hinaus, ist im 19. Jahrhundert hauptsächlich beeinflußt durch Hegel und Schleiermacher (s. d. Artt.). In der Philosophie des erstern, nach welcher zwischen Religion und Philosophie nur der Unterschied der Vorstellung und des Begriffes war, glaubte man einige Zeit die lang gesuchte Versöhnung zwischen Theologie und Philosophie gefunden zu haben, besonders als Marheineke (s. d. Art.) auf ihr die lutherische Dogmatik aufbaute. Nach Hegels Tode (1831) spaltete sich seine Schule in die rechte, orthodoxe Seite, welche in kirchlichem Sinne arbeitete (Daub, Marheineke, Rosenkranz, Göschel, die später mehr oder weniger zur Orthodoxie übergingen), und die linke, junghegel'sche, „welche von seinen philosophischen Grundanschauungen aus das Christenthum als eine längst veraltete Vorstellungsform verachtete und zur offensten Selbstvergötterung und Selbstanbetung des menschlichen Geistes fortschritt" (Kurtz II, 3). Dadurch zeigte sich die Unchristlichkeit des Hegel'schen Systems, und alle Versuche der Rechten vermochten „die für immer zerstörte Illusion von der principiellen Christlichkeit desselben nicht wiederherzustellen" (Kurtz 60). Schleiermacher hat man den „Retter der Religion", den „Retter der Kirche", den „Erneuerer der evangelischen Theologie" genannt. „Man konnte dieß nur," sagt Adolf Zahn (18), „indem man gar nicht mehr wußte, was evangelische Theologie ist." Dadurch, daß er ein Wissen von Gott läugnet, hat er die Religion zur Gefühlssache gemacht und die Lehren des Christenthums in pantheistischer Weise nach Spinoza umgedeutet, so daß seine von „pantheistischer Schwärmerei und weltschmerzlicher Wehmuth gefärbte ‚Religion' nichts gemein hat mit dem ‚Glauben' der Schrift und der Reformation" (Zahn 15). „Die Theologie ist ihm nur

Wissen von dem christlichen Bewußtsein oder der christlichen Frömmigkeit" (Dorner 811). „So steht am Beginn des Jahrhunderts eine geheimnißvoll verschleierte Truggestalt, die unzählig Viele getäuscht und so einen unheimlich verwirrenden Schein über die ganze kirchliche Entwicklung geworfen hat. Ein Jahrhundert des Scheins und der Täuschung breitet sich vor uns aus" (Zahn 18). In Schleiermacher sind „alle auflösenden und bauenden Tendenzen, die sich seitdem entfaltet haben, keimartig enthalten" (Kurtz 53): Rationalismus, Orthodoxie, Pietismus, Vermittlungstheologie. Es hält schwer, die einzelnen Vertreter der Richtungen richtig zu gruppiren, da ein „schrankenloser Individualismus" eingerissen ist, „der zuletzt nicht einmal mehr die Pietät der Alten vor dem Heiligen besaß" (Zahn 10).

α. Der Rationalismus, welcher im Beginn des Jahrhunderts noch in voller Blüte stand, theilte sich bald in zwei Richtungen. Der philosophische oder Vulgärrationalismus, welcher in den alten trivialen Bahnen weiter schritt, ist hauptsächlich vertreten durch seinen „Generalissimus und Altvater" (Kurtz 27) Friedrich Röhr, Generalsuperintendent zu Weimar (Kritische Predigerbibliothek seit 1820; Briefe über Rationalismus 1813; gest. 1848), und Gottlob Paulus (s. d. Art.) zu Heidelberg, der alle Wunderberichte des Neuen Testamentes als bloß mißverstandene Erzählungen natürlicher Ereignisse deutete. Er verschwand mehr und mehr durch die Einwirkung des Pietismus. Die Theologen des Supranaturalismus, der sich zum „rationalen" fortbildete, gingen mehr und mehr in das rationalistische Lager über, so Gottlieb Bretschneider (s. d. Art.) und Friedrich von Ammon (s. d. Art.), während Baumgarten-Crusius (s. d. Art.) und der Kirchenhistoriker Karl Hase den Vulgärrationalismus mit Eifer und Erfolg bekämpften. Der historisch-kritische Rationalismus, dessen Vertreter „an der Kritik sich meistens selbst verzehrten" (Zahn 54), ist begründet durch de Wette (s. d. Art; gest. 1849), der zuerst die mythische Auslegung consequent zur Anwendung brachte. „Sein kritischer Grundsatz war der: dem gebildeten Verstand muß die Unächtheit des Pentateuchs von vornherein klar sein" (Zahn a. a. O.). Seine Ansichten theilte im Wesentlichen Hermann Hupfeld in Marburg und Halle (gest. 1866), „der sich wunderte, daß Js. 53 so merkwürdig mit Jesu Leiden stimmte, und der in den Quellen der Genesis einen Elohisten herausschälte, ehrwürdig durch Alter und etwas langweilig, vor dem mehr unterhaltenden Jehovisten entstanden" (Zahn 55; vgl. übrigens den Art. Astruc). Ferner Wilhelm Gesenius in Halle (gest. 1842; s. d. Art.) und Ewald in Göttingen (gest. 1875). Noch weiter in der Kritik und Läugnung gingen die Junghegelianer, die sogen. „Linke", David Strauß, Bruno Bauer und Ludw. Feuerbach; von der „Rechten" (s. o.), besonders von Göschel, bekämpft. Strauß (gest. 1874) wendet in seinem „Leben Jesu" (Tübingen 1835, 4. Aufl. 1840; [für das deutsche Volk bearbeitet] 5. Aufl., Bonn 1889) das Princip des Mythus auf die evangelische Geschichte an und erklärt das ganze Leben Jesu für eine Dichtung, hervorgegangen aus den durch das alttestamentliche Messiasbild hervorgerufenen Hallucinationen der ersten Christen (vgl. d. Art. Exegese IV, 1103). Das Buch erregte ungeheures Aufsehen und rief eine ganze Literatur hervor. In seiner 1872 erschienenen Schrift „Der alte und der neue Glaube" verneint er „in tiefer Erbitterung" (Zahn 51) die Frage, ob „wir" noch Christen seien. Die Religion des 19. Jahrhunderts sei Pankosmismus, ihr Evangelium die Naturwissenschaften mit Darwins Offenbarungen als Urevangelium, ihre Erbauungsschriften die nationalen Classiker, ihre Cultusstätten Theater, Concertsäle, Museen u. s. w. Bauer (gest. 1882), der verwegenste biblische Kritiker (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841—1842), erklärte in gewissem Gegensatz zu Strauß die Evangelien für ein Erzeugniß rohen Betruges, hervorgegangen aus der stoischen und alexandrinischen Philosophie. Die paulinischen Briefe gab er sämmtlich preis. Feuerbach (gest. 1872), ausgezeichnet durch Frivolität, erklärte (Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie, 1839; Das Wesen des Christenthums, 1841, 4. Aufl. 1883; Das Wesen der Religion, 1845) die Religion für die Drehkrankheit des selbstsüchtigen Menschengeistes, Gott, Himmel, Seligkeit für Schöpfungen der Phantasie und fand in der Rückkehr zur Natur die einzige Quelle des Heiles. „Der Mensch ist, was er ißt", war später (seit 1850) sein Schlagwort; die Moral ist ihm eine empirische Wissenschaft (Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie, 1866; Gesammelte Werke, Leipz. 1846—1866, 10 Bde.). Strauß (s. d. Art.) war nur ein vorauseilender Schüler von Ferd. Christian Baur. Dieser, erst ein Schüler Schleiermachers, dann Hegel zugewandt, der Begründer der neuern Tübinger Schule, der „historischen Schule in der Theologie", wie er sie nannte, suchte die Mängel von Strauß dadurch zu ersetzen, daß er die Kritik der evangelischen Geschichte durch die Kritik der evangelischen Urkunden ergänzte. „Es waren die Grundsätze Semlers (s. d. Art.), nur solider fundamentirt, stärker befestigt, sorgfältiger ausgebaut, vor Allem in einen großartigen historischen Zusammenhang eingefügt" (Holtzmann, Art. Theologische Literatur in Meyers Conversationslexikon XVIII, 923). Baur hat die Urgeschichte des Christenthums auf den Kopf gestellt. Ihm ist das Neue Testament eine Tendenzschriftstellerei aus dem 2. Jahrhundert, hervorgegangen aus der Auseinandersetzung zwischen petrinischem Juden- und paulinischem Heidenchristenthum, die sich durch die Erscheinung des Johannesevangeliums 180 n. Chr. geeinigt haben. Das Hauptargument für den spätern Ur-

sprung unserer Evangelien ist ihm, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es unmöglich gewesen sein kann. „Meine Ansichten darf man nicht auf der Kanzel mittheilen“, äußerte er, „während doch“, fügt Zahn (53) hinzu, „die Wahrheit auf den Dächern verkündet werden soll“. „Von Baur und Strauß“, so sagt derselbe Protestant, „ist ein unabsehbares Unglück über die evangelische Kirche aller Länder gekommen; es war der giftige Mehlthau, der überall auf die Erweckung fiel. Henke aber hat in seiner Kirchengeschichte von den Gaben des Herrn in Baur geredet. So völlig frivol sind wir geworden. Bei der hundertjährigen Feier des Geburtstages von Baur sagte Weizsäcker: ‚Es ist Recht und Pflicht, ihn zu feiern.‘ So begräbt sich der Protestantismus mit eigenen Händen.“ — Die nächsten Schüler Baurs sind Zeller, Schwegler, Köstlin. Aus der Tübinger kritischen Richtung, dem philosophischen und historisch-kritischen Rationalismus sowie der Schleiermacher'schen Linken, welche „Union ohne Bekenntniß und unbedingte Hingabe an die freie Wissenschaft“ wollte (Kurtz 53), ist hervorgegangen die sog. freie Theologie oder freiprotestantische Richtung, welche allerdings wesentliche Concessionen gemacht und sich nicht wenige Gesichtspunkte angeeignet hat, die geradezu als eine Correctur des Tübinger Programms gelten müssen. Sie ist hauptsächlich vertreten durch Bunsen (s. d. Art.) in seinen letzten Schriften, dann durch Schenkel (gest. 1885), der in seinem „Charakterbild Jesu“ die Person und Geschichte Christi aller übernatürlichen Elemente entkleidete, aber dennoch in überschwänglichem Kanzelton (Kurtz 72) als Welterlöser ihn feierte; Hilgenfeld, Keim (gest. 1878; Bearbeitungen des Lebens Jesu), Holtzmann in Straßburg, Lipsius in Jena (Lehrb. der evang.-prot. Dogmatik), Hausrath in Heidelberg, Karl Weizsäcker in Tübingen (Das apostol. Zeitalter), Otto Pfleiderer in Berlin (Das Urchristenthum); auch Hase (gest. 1890) ist zu dieser Richtung übergegangen. Sie ist die Theologie des Protestantenvereins (s. u.), welche in der Hilgenfeld'schen „Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie“ (seit 1858) und den Jenaer „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ (seit 1875) ihre Organe hat. Mit besonderer Lebhaftigkeit widmet sie sich der Kritik des Alten Testamentes, welches sie seines übernatürlichen Charakters und seiner Glaubwürdigkeit entkleiden will; der Pentateuch ist ihr eine Fälschung der nachexilischen Propheten, die Patriarchen Namen für Volksstämme. Die ersten Keime legten Ed. Reuß in Straßburg und W. Vatke in Berlin, die weiter ausgebildet wurden durch K. Graf und schließlich durch Wellhausen in Marburg, dem sich eine Reihe jüngerer Theologen angeschlossen. „Ein Jeder behauptet, die allein wahre Theorie gefunden zu haben“, „ein schwer zu überschauendes Chaos disparater Meinungen: quot capita, tot sententiae“ (Zöckler, Wider die unfehlbare Wissenschaft, Nördlingen 1887). Ihr Organ ist die „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft“ (seit 1881). Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik constatirt Zöckler gänzliche „Zersplitterung und Zerrissenheit“ (a. a. O. 38 f.), während Holtzmann Einigkeit nachzuweisen sucht (a. a. O. 923 f.).

Eine eigene Schule hat, ursprünglich ebenfalls von Baur ausgehend, dann denselben bekämpfend, Albrecht Ritschl in Göttingen (gest. 1889) gebildet, welche die Religion ausschließlich auf die praktische Seite im menschlichen Geistesleben gründet. (Vgl. Otto Ritschl, A. Ritschls Leben, Freiburg 1892—1895, und Herrmann, Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls, Marburg 1890.) Als Basis nimmt er die Kant'sche Erkenntnißlehre, welche die Unfaßbarkeit aller transscendenten Wahrheit behauptet und nur die sittlichen Postulate von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhält. Im Uebrigen weist er alle Philosophie ab und will, rückhaltslos sich zu dem Formalprincip des Protestantismus bekennend, alle religiöse Wahrheit nur aus der heiligen Schrift schöpfen, deren Wahrhaftigkeit jedoch nicht auf einer Inspiration, sondern auf dem menschlichen Zeugniß beruht, das sie darbietet. Die Gottheit Christi gilt nur im übertragenen Sinne, seine ewige Präexistenz nur von dem ewigen Liebeswillen Gottes, durch ihn mittels Darstellung des Urbildes der zum Reiche Gottes bestimmten Menschheit die Welt zu erlösen. Jede metaphysische Speculation ist gefährlich, da weder von Gott noch von Christus etwas Bestimmtes gesagt werden kann. Christus ist nur eine Größe der Vergangenheit, mit dem kein persönliches Verhältniß stattfinden kann. Die Wahrheiten und Thatsachen des Christenthums sind Phänomene des subjectiven Bewußtseins oder Acte des menschlichen Willens. Gott ist unerreichbar fern, nur beherrscht von einem starren, ewig unwandelbaren Liebeswillen. So bleibt also als fester Kern nichts übrig „als die treue Berufserfüllung in dem für jeden angewiesenen Kreis, geheiligt von dem Glauben an die Providenz Gottes, der uns schon in sich ohne einen genugthuenden Tod des Mittlers Vergebung für die in Unwissenheit begangenen Sünden entgegenbringt“, — „ein rationaler Skepticismus und ein pelagianischer Moralismus, vergeblich in handgreiflicher Täuschung mit den reformatorischen Wahrheiten geschmückt, mit dem fadenscheinigen Mäntelchen des Lutherthums; das hellste Zeichen der völligen Erschöpfung und Verarmung des Protestantismus, der am Ende dieses Jahrhunderts auf's Neue nicht mehr weiß als das, was das niedere Volk immer wußte: Thue Recht und scheue niemand“ (Zahn 64. 65). Die Ritschl'sche Schule hat ihre Vertreter fast auf allen Universitäten. Julius Kaftan in Berlin will ein undogmatisches Christenthum. Adolf Harnack wird von einigen seiner Gegner als Irrlehrer bezeichnet, von anderen als „ein Mann, der es mit der evangelischen Kirche gut meint“. In

seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, „dem bedeutendsten theologischen Werke der unmittelbaren Gegenwart", hat er „die belehrende und nicht selten fast ergreifende und erschütternde Darstellung dessen gegeben, was aus der neutestamentlichen Gedankenwelt, nachdem sie einmal in den trüben Strom des populären Hellenismus eingemündet war, im Laufe eines Jahrtausends geworden ist" (Holtzmann 924). Besonders viel genannt ist Harnack ob des hauptsächlich von ihm angefachten Streites um das Apostolicum, welches er, als nicht mit der ursprünglichen Lehre namentlich wegen des dritten und fünften Artikels übereinstimmend, ablehnt; doch nehmen eingestandenermaßen noch viele Professoren zu dem Apostolicum bezw. den Glaubenslehren desselben eine ablehnende Haltung ein (Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntniß, ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort, Berlin 1892 [in demselben Jahre schon 22 Auflagen]; Cremer [in Greifswald], Zum Kampf um das Apostolicum. Eine Streitschrift, Berlin 1892; Antwort von Harnack, Leipzig 1892; Replik von Cremer: Warum können wir das apostolische Glaubensbekenntniß nicht aufgeben? Berlin 1893; Theod. Zahn, Das apostolische Symbolum, Erlangen 1893). Selbst der preußische Oberkirchenrath erklärte sich November 1892 „weit entfernt davon, aus dem Bekenntniß oder aus jedem Einzelstück desselben ein starres Lehrgesetz zu machen". — Man unterscheidet zwischen einer „naiven Auffassung des Symbolums, die vorab Luther bethätigt hat", und einer „wissenschaftlich-historischen". „Die erstere wird immer mehr die der Laien, die letztere die der Theologen sein" (Kattenbusch, Zur Würdigung des Apostol., Leipz. 1892, 47). Als „Rückgrat des Gewohnheitschristenthums" ist das Apostolicum jedoch „unentbehrlich und unschätzbar". Von den Theologen, „die zum Pfarramt zugelassen werden", wird verlangt: „Sie müssen fähig und bereit sein, das überlieferte Bekenntniß der Kirche in Ehren zu halten, es als ein Glaubensbekenntniß auszulegen und mit dieser Auslegung dem verschiedenen Bedürfniß der beiden Gruppen in der Gemeinde zu dienen, die entweder gewohnheitsmäßig im Bekenntniß stehen oder durch die von Gott geleitete Geschichte des geistigen Lebens aus dieser Gewohnheit herausgedrängt sind. Welcher von beiden Gruppen der Pfarrer selbst angehört, ist ganz gleichgültig." So Wilh. Herrmann in Marburg (Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum? Leipzig 1893, 33), der von Ritschls Schülern „den Geist dieser Theologie nicht bloß durchaus selbständig erfaßt, sondern auch in einer Reihe von bedeutenden Werken zu charakteristischem Ausdruck gebracht" (Holtzmann 924). Der Glaube, „der allein selig macht", ist nichts Anderes „als die Zuversicht zu Gottes Wirklichkeit und Gnade, die Christus durch die Macht seines persönlichen Lebens in den Herzen des Sünders begründet" (Herrmann a. a. O.; vgl. Kaftan, Brauchen wir ein neues Dogma? Bielefeld 1890, 14; Naumann, in der „Zukunft" 1895, Nr. 12). Die Organe der Ritschl'schen Schule sind: Theol. Literaturzeitung von Schürer und Harnack (seit 1876); Die christliche Welt, evangel.-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände (seit 1887); Zeitschrift für Theologie u. Kirche (seit 1891). Die Ritschl'sche Schule ist vielfach wissenschaftlich bekämpft, auch von den Tübingern; hauptsächlich sind zu nennen Lipsius und Pfleiderer (Jahrbücher für protest. Theologie, 1889 u. 1890). Allein der Grundgedanke zwischen beiden ist derselbe, „und ich wüßte nicht, meint einer der letzteren, wie es anders werden sollte, wenn man nicht die Dinge auf den Kopf stellen will" (Weizsäcker, citirt von Holtzmann 923).

β. Die Orthodoxie, welche sich die Aufgabe stellt, die altkirchliche Lehre zu erneuern und mit den Mitteln der modernen Wissenschaft fortzubilden, ist angeregt durch den Pietismus (s. u.). Beeinflußt durch die Union (s. o.), theilt sie sich in eine lutherisch- und eine reformirt-confessionelle. Den Kampf gegen den Unglauben begann der volksthümliche Claus Harms (s. d. Art.) 1817 mit seinen 95 Thesen. Seit 1827 führte ihn Hengstenberg (s. d. Art.) mit seiner „Evangelischen Kirchenzeitung". In seinem Kreise bewegen sich Christian Sartorius in Dorpat und Königsberg (gest. 1858), der Däne Gottl. Rudelbach, Superintendent in Glauchau (gest. 1862), und Ferd. Guerike in Halle (gest. 1858), beide letzteren seit 1840 Herausgeber der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche". Neben diesen älteren Repräsentanten bildete sich seit den vierziger Jahren eine zweite Generation, welche sich hauptsächlich in vier Gruppen gliedert. An der Spitze der einen, sich eng an Hengstenberg anschließenden, die altlutherische Lehre mit allen Mitteln vertheidigenden, ein allgemeines Priesterthum annehmenden, welches von der Gemeinde seinem jeweiligen Träger überwiesen wird, steht Christ. Adolf v. Harleß in Leipzig, Erlangen und München (gest. 1879; Commentar zum Epheserbriefe; Christliche Ethik); ferner Thomasius in Erlangen (gest. 1875; Christi Person und Werk); der Exeget Keil (gest. 1888; Einleitung in's A. T.; Bibl. Comm. zum A. T.), Theodosius Harnack in Dorpat und Ad. Philippi in Rostock (gest. 1883). Eine zweite Gruppe (Neulutheraner), welche ein Priesterthum göttlicher Stiftung annimmt, wird vertreten durch Theodor Kliefoth in Schwerin, Vilmar in Marburg (gest. 1868), v. Zezschwitz in Erlangen (gest. 1886). Eine dritte huldigt einem gewissen Chiliasmus und gibt in manchen Stücken die alte lutherische Lehre preis. Zu ihr gehören Hofmann in Erlangen (gest. 1877), der in der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, in „neuer Weise alte Wahrheit" lehrend, stark von Schleiermacher beeinflußt, von der alten Fassung abweicht; Franz Delitzsch in Leipzig (gest. 1890) macht der Kritik größere Zugeständnisse und „mengt Glauben und Unglauben manchmal zusammen" (Zahn 47); Ernst Luthardt

in Leipzig, durch seine „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" (seit 1880) und seine „Apologetischen Vorträge" (11. Aufl.) „der einflußreichste lutherische Theologe" (Zahn a. a. O.), hat ebenfalls Hofmanns Ansichten mehrfach modificirt und in seiner Schrift über den freien Willen „alle Schriftgründe gegen den freien Willen aufgegeben" (Zahn a. a. O.). Als vierte Gruppe, von den genannten Streitpunkten unter der lutherischen Orthodoxie weniger berührt, sind zu nennen August Kahnis in Leipzig (gest. 1888; Lutherische Dogmatik, histor.-genetisch dargestellt), der aber später der modernen Kritik manche Zugeständnisse machte (in der Trinitätslehre häretisch; Zahn 47; Dorner 869; Hase, Vorl. 627); Otto Zöckler in Greifswald, seit 1882 Herausgeber der „Evang. Kirchenzeitung"; Alex. v. Oettingen in Dorpat (Moralstatistik) und Hermann Frank in Erlangen; der Patristiker Theodor Zahn; in späteren Jahren auch Tischendorf in Leipzig (gest. 1874), besonders um die Textkritik verdient; die Juristen Fr. Jul. Stahl (gest. 1861) und Göschel (gest. 1862, s. o.). In Einem Punkte sind fast sämmtliche Theologen der lutherischen Orthodoxie von dem Stifter abgefallen: in der Rechtfertigungslehre; allgemein ist man synergistisch gesinnt. „Die Rechtfertigungslehre Luthers ist nicht mehr in Deutschland vorhanden. Und niemand erschrickt darüber" (Zahn 44; vgl. auch Luthardt, Compendium der Dogmatik, Leipzig 1865, 122). Wenn aber die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein diejenige ist, „in welcher die Reformation des 16. Jahrhunderts, vornehmlich die deutsch-lutherische, ihren Mittelpunkt, ihr edelstes Kleinod, ihre eigentliche Substanz erkannte" (Herzogs Realencyklopädie XII [1. Aufl.], 582), und nach Luther selbst „der erste vnd Haubtarticel", auf welchem „alles stehet, das wir wider den Bapst, Teuffel vnd Wellt leren vnd leben" (Schmalkaldische Artikel, Ausg. von Zangemeister, Heidelb. 1886, 52), und nach der Concordienformel articulus praecipuus in tota doctrina christiana, so gibt es eigentlich keine lutherische Theologie mehr. „Man findet, daß der Name ‚Lutherthum' und ‚Confessionalismus' zu einem weiten Modemantel geworden ist, in welchen jeder Theologe sich auf's Bequemste und Wärmste einhüllen kann. Es tritt die eigenthümliche Erscheinung auf, daß es lutherisch-confessionelle Theologen gibt, denen bei ihrem plus des Confessionalismus das minus gewöhnlichster Rechtgläubigkeit fehlt, welche in der Abendmahlslehre streng und ausschließend sind, in den Grundlehren dagegen, denen von der Inspiration der heiligen Schrift, von der Person Christi u. s. w., den bedenklichsten Heterodoxien zuneigen" (K. Schwarz, Oberhofprediger in Gotha, Zur Gesch. der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, 239).

Als Vertreter des reformirten Confessionalismus in Deutschland werden hauptsächlich genannt Heppe in Marburg (gest. 1879), die Erlanger Herzog (gest. 1882; Realencyklopädie, Kirchengeschichte) und Ebrard (gest. 1888; Dogmatik). Diese Richtung hat die calvinistische Lehre von der Prädestination, der „Grundanschauung nicht nur der reformirten Dogmatik, sondern auch aller reformirten Bekenntnißschriften" (Zahn 73), aufgegeben; „die ‚Reformirte Kirchenzeitung' findet sie nicht im Heidelberger Katechismus". Ueber Ebrards Dogmatik wird das Urtheil gefällt, daß sie, „ohne sich streng an das reformirte Dogma zu binden, sich doch an die reformirte Tradition anschließt" (Kahnis I, 88); in seinem Commentar zum Römerbrief „waltet ein wilder Fanatismus gegen die Gnade" (Zahn 73). Heppe suchte in zahlreichen Schriften eine allgemeine melanchthonianische Kirche als Urzustand des Protestantismus nachzuweisen, aus der sich erst nach Luthers Tode durch Fanatiker die lutherische entwickelt habe. „In Beziehung auf das heilige Abendmahl ist zwar der Dissens zwischen den beiden evangelischen Confessionen noch nicht ganz gehoben, aber dogmatisch ist eine bedeutende gegenseitige Annäherung spürbar, wenn auch liturgisch noch viele Aengstlichkeit und Gebundenheit an Formeln wahrzunehmen ist, die weder in der alten Kirche noch im Mittelalter üblich waren" (Dorner 879).

In ähnlicher Weise wie das Materialprincip wird selbst von der orthodoxen Theologie mehr und mehr das Formalprincip des Protestantismus, die Evidenz und Sufficienz der heiligen Schrift aufgegeben und die Berechtigung und Nothwendigkeit der Tradition anerkannt. „Wer das Schriftwort des Neuen Bundes zur höchsten Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt," schreibt Delbrück (Christenthum II, Bonn 1826, 27), „der erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge auch nicht sein will, und, setze ich hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christenthum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt." Nach Kahnis (Dogmatik I, 234) ist es „eine unbestreitbare Thatsache, daß bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts nicht die Schrift, sondern die Tradition das Glaubensbewußtsein der Kirche normirt hat, seitdem aber neben der Schrift die Tradition die Bedeutung hat, Richtmaß des Glaubens zu sein". Selbst von protestantischer Seite wird klagend zugestanden: „Es gibt wohl kaum ein römisches Dogma, das nicht unter namhaften protestantischen Theologen seinen Vertreter gefunden hätte" (Frommel, Kirche der Zukunft oder Zukunft der Kirche, Hannover 1869, 80. Weiteres hierüber s. in der Schrift „Kirche oder Protestantismus?" Mainz 1883, 315 ff.). „Der Mensch mit der Macht der Selbstbestimmung kritisirt auch die Bibel: dieß ist zuletzt die Summe auch der gläubigen Systeme", so wird die Orthodoxie charakterisirt (Zahn 100).

7. Zwischen beiden Richtungen, bestrebt, Christenthum mit modernem Unglauben zu vereinigen, steht die Vermittlungstheologie. Sie ging

aus von der Rechten der Schule Schleiermachers, ist aber in der Dogmatik positiver, in der Kritik conservativer und hat die abwehrende Haltung des Meisters zur neuern Philosophie aufgegeben; auch ist sie von dem pietistischen Supranaturalismus Neanders, des Vaters der pectoralistischen Richtung (pectus est, quod facit theologum), und Tholucks (s. d. Artt.) beeinflußt. Sie ist die Theologie der Union, will aber nicht bloß eine solche im Kirchenregiment, sondern auch, unter Verwerfung des sonderkirchlichen Unterschiedes, im Consensussymbol, jedoch mit der durch die Lehrfreiheit begründeten Berechtigung, davon abzugehen. Von lutherischer Seite gehören hierher Imm. Nitzsch in Berlin (gest. 1868; System der christlichen Lehre); Richard Rothe (gest. 1867; Zur Dogmatik) mit einem System „voll riesiger geistiger Vermessenheit, in dem sich noch einmal der menschenverherrlichende Geist des ganzen Jahrhunderts zusammenfaßte" (Zahn 61), später zum Protestantenverein übergegangen; Julius Müller in Halle (gest. 1878; Die christliche Lehre von der Sünde), der eine vorweltliche Sünde annahm; Aug. Dorner (gest. 1884; Lehre von der Person Christi; Geschichte der protest. Theologie). Aus der reformirten Kirche stammte der Schüler Schleiermachers, Heinr. Sack in Bonn und Magdeburg (gest. 1875); ferner J. P. Lange in Bonn (gest. 1885; theol.-homiletisches Bibelwerk), „der Lyriker unter den Theologen" (Zahn 35). Als Exegeten, „die durch freisinnige Forschung mit Festhaltung eines mehr oder minder abgeschwächten Offenbarungsbegriffes sich als der Vermittlungstheologie angehörig oder doch ihr verwandt charakterisiren" (Kurtz 65), sind zu nennen auf alttestamentlichem Boden: Karl Umbreit in Heidelberg (gest. 1860); Ernst Bertheau in Göttingen (gest. 1888); Aug. Dillmann, Hengstenbergs Nachfolger in Berlin; auf neutestamentlichem: die Schüler Schleiermachers, Friedr. Lücke in Göttingen (gest. 1855) und Friedr. Bleek in Bonn (gest. 1850) „mit der Exegese der Wahrscheinlichkeit" (Zahn 35); ferner Wilh. Meyer in Hannover (gest. 1875), dessen Kritisch-exegetischer Commentar zum N. T. (1833) „noch immer in seinen neuen Auflagen das beliebteste Handbuch zum Neuen Testament" ist (Kurtz 66). Während Twesten, Schleiermachers Nachfolger in Berlin (gest. 1876), von den Vermittlungstheologen am meisten nach rechts zur lutherisch-orthodoxen Seite steht, nähert sich der „unruhige, agitatorische" (Zahn 35) Will. Beyschlag in Halle am meisten der freien Richtung und hat im Anschluß an Schleiermacher in seiner „Christologie des N. T." und dem „Leben Jesu" eine Anschauung entwickelt, nach welcher Christus nichts als der Idealmensch ist. Als Organe dienen dieser Schule: Theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, später von Riehm und Köstlin, seit 1828; Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, begründet von Müller, Nitzsch und Neander, 1850—1861; Jahrbücher für deutsche Theologie von Dorner und Liebner, 1856—1878; Deutsch-evangelische Blätter von Beyschlag (seit 1876). — Eine eigene Stellung in der Vermittlungstheologie hatte Joh. Tob. Beck in Tübingen (gest. 1878), „ein Theologe in der Schrift und doch außerhalb derselben" (Zahn 68), welcher „unmittelbar aus der Schrift schöpft" und für das, was er aus derselben als Glaubenslehre gezogen hat, unbedingte Auctorität fordert (Kahnis, Dogmatik I, 94). Er hat eine eigene biblisch-theosophische Schule gegründet, zu welcher Plitt, Schöberlein und Kübel gehören. — Im Ganzen dominirt auf den theologischen Lehrstühlen die mehr oder weniger freie Richtung trotz aller Proteste und Petitionen von Synoden, Conferenzen u. dgl.; Propst v. d. Goltz in Berlin, Vicepräsident des Oberkirchenraths, meinte: „Der Clerus darf nicht entscheidend an der Berufung der Professoren mitwirken, denn er befindet sich nicht immer in Uebereinstimmung mit der Wissenschaftstheologie" (Zahn 58).

c. Das Volksleben war zu Anfang des Jahrhunderts beherrscht vom Rationalismus. Die Ereignisse aber, „die Noth und der Sieg der Franzosenzeit", erzeugten einen religiösen Aufschwung, und „bald erwachte überall ein herzliches Verlangen nach dem Wort der Gnade gegenüber den moralischen Leerheiten der gesunkenen Weisheit der Menschen" (Zahn 9). Der Pietismus, welcher sich in enge Kreise (Kiesling und Schönherr in Nürnberg, Stephan in Dresden, v. Kottwitz in Berlin sind besonders zu nennen) zurückgezogen, in Würtemberg sich theosophisch-chiliastisch ausgebildet hatte (Justinus Kerner in Weinsberg, Eschenmayer in Tübingen), erhob sich wieder und drang in weitere Kreise. Im Gegensatz zu dem frühern Pietismus nahm er „eine entschiedenere Richtung auf das Allgemein-Kirchliche, obwohl die eigentlichen Charakterzüge des Pietismus, Ueberschätzung der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren, der Heiligung vor der Rechtfertigung, des Bußschmerzes vor der Glaubensfreudigkeit, Hinneigung zum Chiliasmus, Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Fassung des Dogmas, auch ihm mehr oder minder eigen waren" (Kurtz 29). Es entstanden fromme Conventikel, Kassen zur Verbreitung von Tractätchen, Vereine zur Förderung der innern Mission u. dgl. Berlin, Halle, das Mulde- und das Wupperthal sowie Würtemberg waren und sind die Hauptplätze des modernen Pietismus. Doch ist er durch die Conventikel nicht selten in Schwarmgeisterei und Sectirerei ausgeartet. Frau v. Krüdener (s. d. Art.) durchzog einen großen Theil Europa's, Buße predigend. Besonders hat sich Würtemberg, wo der alte Pietismus in den Michelianern (s. d. Art.) und Pregizerianern (Anhänger des Predigers Pregizer [gest. 1824]) noch fortlebte, in dieser Hinsicht ausgezeichnet. Hoffmann gründete die apostolischen Gemeinden Kornthal (s. d. Art.) mit Wilhelmsdorf, von wo die Tempelgemeinden oder Jerusalemsfreunde (s. d.

Art.) ausgingen. Durch würtembergische Pietisten entstanden in Amerika die Harmonisten (s. d. Art.), im südlichen Rußland die grusinischen Separatisten, ebenfalls Jerusalemsfreunde genannt. Im Wupperthal bildete sich die Secte der Gnadenwähler, mit Krummacher (s. d. Art.) an der Spitze. In Königsberg sammelte Pastor Ebel eine pietistische Gemeinde um sich; der daraus hervorgehende Prozeß (1835—1842) erregte großes Aufsehen (vgl. Wegnern, Zeitschrift für histor. Theologie, 1838, 2, 106 ff.; 4, 143; Kanitz, Aufklärung über den Königsberger Religionsprozeß, Basel 1862). Einen entschiedenen Kampf gegen den Rationalismus führte Hengstenberg mit seiner Evangelischen Kirchenzeitung. „Die wissenschaftlichen Theologen verläugneten, die Philosophen verachteten und verspotteten den Rationalismus; ja es kam so weit, daß es Männern von wissenschaftlicher Bildung fast einem Schimpfe gleich galt, unter die Rationalisten gezählt zu werden. Schon glaubte man, ihm die Exequien halten zu können, aber zu früh“ (Kurtz 28). Zu tief war er bereits in die Volksmassen gedrungen. „Im Allgemeinen blieb auch im 19. Jahrhundert in den Gemeinden eine rationalistisch-moralistische Anschauung die herrschende, die zuweilen auch noch manche fromme Sitte und einfache Gottesscheu der Aufklärungsperiode verlor.“ „Als der Betrug der Hegel'schen Philosophie, die Kritik der Tübinger Alles berauschte und wieder erschütterte“ (Zahn 99. 100), erhob der Rationalismus offener das Haupt, zuerst in den Lichtfreunden (s. d. Art. Freie Gemeinden). „Einen neuen Aufschwung in verjüngter, kräftigerer Gestalt und mit umfassenderer Tendenz“ (Kurtz 27) gewann er in dem Protestantenverein, in dem sich die Rationalisten aller Färbungen und Abstufungen zusammengefunden haben. Schon in den fünfziger Jahren hatten sich im südlichen Deutschland mit Heidelberg als Centrum und dem Decan Zittel als Mittelpunkt örtliche Protestantenvereine gebildet. Eine Conferenz derselben zu Durlach im August 1863 regte regelmäßig wiederkehrende Versammlungen solcher deutschen Protestanten an, „welche in der orthodoxen kirchlichen Restauration nur den Weg sehen, um das deutsche Volk dem Christenthum immer mehr zu entfremden“. Nach einer Vorversammlung zu Frankfurt am 30. September 1863 geschah die wirkliche Gründung des allgemeinen Vereins auf dem von Bluntschli geleiteten Protestantentage zu Eisenach am 7. und 8. Juni 1865. Nach § 1 der Statuten strebt der Verein auf „Grund evangelischen Christenthums eine Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und in Einklang mit der gesammten Culturentwicklung unserer Zeit“ an. Zwar sollten alle Richtungen willkommen sein, sofern sie den Grundsätzen des Vereins: Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und des Glaubens, kirchliche Union aller Protestanten auf breitester Grundlage, nicht widerstrebten. Doch haben sich die orthodox gläubigen Elemente ferngehalten, und der Protestantenverein ist zu einem Agitator des Unglaubens geworden, der ein Christenthum predigt, „das des Glaubens an die biblischen Wunder und die kirchlichen Dogmen nicht mehr bedarf“ (Kurtz 43); seine Grundsätze „stehen denen der christlichen Kirche schnurstracks gegenüber, und eine Ausgleichung zwischen beiden ist ohne Aufgebung oder Umgestaltung derselben unmöglich. . . Der Protestantenverein verlangt einfach: Man muß alles Mögliche lehren dürfen und gar nichts zu glauben brauchen“ (Plath, Protestantenverein und moderne Theologie, Eisleben 1882, 1 ff.). Der sechste allgemeine Protestantentag zu Osnabrück 1872 erklärte: Die Erhebung von Bekenntnißschriften zur Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche und zu kirchengesetzlicher Geltung sei ein Abfall von den Grundsätzen der Reformation und lege der christlichen Frömmigkeit und der theologischen Wissenschaft einen unchristlichen Zwang auf. — Die Theologen, deren Lehren durch den Protestantenverein in das Volk getragen werden, s. o. 509. Eine „Protestantenbibel“, zunächst das Neue Testament, herausgegeben von Schmidt und Frz. v. Holtzendorff (Leipzig 1872), sollte die Resultate der biblischen Kritik auch unter das Volk tragen und dadurch „die Axt legen an die letzten Wurzeln der Dogmatik und des Confessionalismus“. Die Organe des Vereins sind die „Protestantischen Flugblätter“ von W. Hönig zu Elberfeld, das „Deutsche Protestantenblatt“ von Manchot zu Bremen (seit 1868), die „Protestantische Kirchenzeitung“ zu Berlin (seit 1854). Die geistlichen Behörden haben sich dem Protestantenverein vielfach feindlich gegenübergestellt, namentlich in Preußen. Sydow, Lisko, Hoßbach, Schramm u. A. sind bekannt geworden als „Martyrer“. Die Maßregeln, welche in Preußen zum „Culturkampf“ führten, hat der Verein auf seinen Versammlungen fast alle im Voraus gefordert und befürwortet; die Zeit des kirchenpolitischen Kampfes war auch die Zeit seiner größten Blüte. Die großen Versammlungen werden gewöhnlich alle zwei Jahre abgehalten. Wenn auch in zahlreichen Zweigvereinen über das Land verbreitet, so werden doch seine Erfolge „maßlos überschätzt. So war es jedenfalls zu weit gegriffen, wenn Stimmführer des Vereins sich rühmten: ‚Das ganze evangelische Volk steht hinter uns‘, und selbst die bescheidenere Fassung dieses Päans (Prof. v. Holtzendorff): ‚Hinter uns steht der Geistesadel der deutschen Nation‘, wird sich doch wohl noch manche Ausnahmen gefallen lassen müssen“ (Kurtz 46). Mit seinem Aufruf wider den Frieden, welcher den „Culturkampf“ beendete, ist der Protestantenverein „wohl aus dem öffentlichen Leben für immer abgetreten“. „Mit seinen oft wilden Agitationen“ hat er „nur die religiöse Stumpfheit des Volkes vermehrt, das auch von dieser Seite nur theologischen Hader erblickte“. Selbst von führender Seite ist anerkannt, „daß er

nichts fertig gebracht: nur eine Vorfrucht des Socialismus" (Zahn 60 f.). Seit 1879 nahm die Orthodoxie wieder mächtigen Aufschwung. Aber seit einigen Jahren ist sie stark im Rückgang trotz aller Förderung von oben; die Gegenbewegung kommt von unten, die moderne Bibelkritik hat diese Früchte getragen.

Mit Eifer hat sich der Protestantismus im 19. Jahrhundert dem Vereinswesen sowie der äußern und innern Mission (s. d. Art. VIII, 1610 ff. u. 1641 ff.) zugewandt. Der Kirchentag zu Stuttgart 1857 beschloß eine Correctur der Bibelübersetzung Luthers, womit eine Commission von Theologen beauftragt wurde. Zum Lutherjubiläum 1883 erschien eine „Probebibel" von dem würtemberger Pfarrer Dr. Schröder, bestimmt, motivirte Aenderungsvorschläge für die definitive, auf das Jahr 1886 angesetzte Feststellung des Textes herbeizuführen. Solche liefen in großer Menge ein; aber „das Volk nahm von der Probebibel wenig Notiz. Die Kritik hat ihm die Freude an der Bibel verdorben" (Zahn 107). Der preußische Oberkirchenrath setzte eine neue Commission zur Revision des Textes ein, und 1892 erschien zu Halle „Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Im Auftrage der deutschen evangelischen Kirchenconferenz durchgesehene Ausgabe". „Diese revidirte Bibel hat drei Schriftfälschungen in der Veränderung der wichtigen Stellen Gen. 4, 1; Ps. 8, 6; Job 19, 26" (Zahn 108). Der „Gesangbuchsnoth" (Kurtz 50), hervorgerufen durch „die Naseweisheit des Rationalismus" (Zahn a. a. O.), suchte die Eisenacher Conferenz 1853 abzuhelfen durch eine Sammlung von 150 „Kernliedern" mit Melodien, bestimmt, als Anhang zu den bestehenden und als Grundlage für neue Gesangbücher zu dienen. Doch nur in wenigen Landeskirchen ist die Sammlung angenommen. Zur Beseitigung der „liturgischen Misère" (Kurtz 51), welche auch durch die preußische Agende von 1829 nicht gehoben war, wurden seit 1852 liturgische Conferenzen der lutherischen Landeskirchen zu Dresden gehalten, aus denen eine Agende von Boeckh hervorging, welche in Bayern zugelassen wurde. In Baden wurde 1876, in der Pfalz 1880 eine neue Agende eingeführt. Die preußische Generalsynode 1891 beschloß die Herausgabe einer „erneuerten Agende". Obwohl der Entwurf in weiteren Kreisen großem Widerspruch begegnete (Spitta, Der Entwurf der preußischen Agende, Göttingen 1893; die Vertheidigung des preußischen Agendenentwurfes ... zurückgewiesen, ebd. 1894; Köhler, Das Apostolicum als Tauf- und Confirmationsbekenntniß, Leipz. 1894. Vertheidigung durch Kleinert, Der preußische Agendenentwurf, Gotha 1894), wurde sie doch auf der außerordentlichen Generalsynode am 14. November 1894 einstimmig angenommen und durch Kirchengesetz vom 13. Juni 1895 für die Landeskirche der älteren Provinzen vorgeschrieben, ohne daß Bekenntnißstand und Union davon berührt werden sollten. Die Formulare für die Ordination, die Einführung der Geistlichen und Aeltesten, die Einweihung der Kirchen und die Trauung treten mit diesem Tage in Kraft; die Ordnung für den Hauptgottesdienst nach sechs Monaten, die für die Verwaltung der Sacramente und die Beicht erst nach Zustimmung durch die Gemeindeorgane, während die Ordnungen für Nebengottesdienste, Begräbnißfeierlichkeiten u. dgl. bloß zur Anwendung empfohlen werden (Verhandlungen der außerordentlichen Generalsynode, 363 ff. 492 ff. 575 f.; Hering, Zur Einführung der erneuerten Agende, Halle 1895).

Der Zustand des Protestantismus der Gegenwart bietet nach protestantischen Schriftstellern „ein trübes kirchliches Bild. Kann man in Wahrheit von Durchführung der großen Schriftgedanken der Reformation reden, wenn das Volk im Ganzen kirchlich so indifferent, religiös so unselbständig, oberflächlich und zerfahren ist? ... Muß nicht über ein ungeheures Sinken des Einflusses der Bibel, dieser wunderkräftigen Gabe der Reformation, geklagt werden? Sie ist nicht in das Fleisch und Blut unseres Volkes übergegangen. Dieses macht sich nur spärlich mit dem Buch der Bücher bekannt, und eine unreife Jugend liest es lückenhaft. Wehrlos steht unser Volk den destructiven Mächten der Zeit gegenüber. .. Das Herz ist verarmt, das Gewissen eine angezweifelte, selten mehr zu Rathe gezogene Sache, das Geistesleben im tiefsten Grunde geschwächt, und wehrlos verfällt das verarmte, geplagte und durch den Streit der Führer verwirrte und rathlose Volk dem Mammonsdienst oder dem Pessimismus. .. Soweit der Protestantismus durch ganze Nationen vertreten ist, ist er rückwärts gegangen oder in unlebendiger Uebernahme protestantischer Ueberlieferung erstarrt" (Oehninger, Princip, Beruf und Entartung des Protestantismus, Augsburg 1881, 31). „Es ist offenkundig: das Symbol enthält in seinem zweiten Artikel (d. h. dem zweiten Theile) Aussagen, die von Tausenden unserer heutigen Gemeindeglieder abgelehnt werden, und zwar keineswegs bloß von solchen, die aufgehört haben, christlich zu denken und zu empfinden, oder die überhaupt nicht mehr auf dem Boden religiöser Lebensanschauung stehen" (Köhler, Das Apostolicum, 13). Schon auf dem ersten Kirchentag zu Wittenberg erklärte ein orthodoxer Redner: „Wir haben keine Gemeinden hinter uns; 99 von 100 in unseren Gemeinden haben sich mit dem Feinde verbunden" (Hase, Vorlesungen 629), und der Tübinger Kanzler Rümelin sprach es 1884 in der würtembergischen Kammer offen aus, daß das Volk nichts mehr von dem Bekenntniß wisse. „In Nord- und Mitteldeutschland hat sich fast die ganze Männerwelt von jeder lebendigen Beziehung mit der Kirche losgesagt. ... Auch im Landvolk sah es immer mehr so aus, daß das kirchliche Wesen aus dem Leben heraus

war" (Zahn 101 ff.). Die Zahl der „Abendmahlsgäste" beträgt durchschnittlich 40 %. „Von der Männerwelt Deutschlands werden 1 % zur Kirche gehen, etwa 2 % an den großen Festen; höher ist die Ziffer in Würtemberg, Ravensberg, Siegen, Bentheim" (Zahn 141). Auf dem 14. deutschen Protestantentag 1883 bekannte ein Redner, daß die evangelische Kirche „innerlich uneinig und zerrissen, ihrer eigenen Ziele und Aufgabe ungewiß und in den äußeren Kämpfen der Zeit aller Macht und alles Einflusses bar" sei (Verhandlungen, Berlin 1883, 83); und selbst Beyschlag klagt: „Diese unsere geschichtlich gewordene evangelische Kirche mit ihren confessionellen Spaltungen, mit ihren landesherrlichen Schlagbäumen, mit ihren ewigen Lehrstreitigkeiten, mit allen ihren Rissen und Lücken, durch welche von der einen Seite der kritisch auflösende, von der andern der reactionär-gesetzliche Wind weht, ist kein Bau, der draußen Stehenden sonderlich wirthlich und anheimelnd vorkommen könnte" (Der Altkatholicismus, Halle 1883, 50).

Nach der Volkszählung von 1890 gab es im Deutschen Reich 31 026 810 Evangelische, einschließlich der Lutheraner und Reformirten, 145 540 andere Christen, d. h. Anglicaner, Herrnhuter, Baptisten, Methodisten u. dgl. Für Preußen stellen sich die Zahlen auf 19 232 449 und 95 349; Bayern 1 571 863 und 5786; Königr. Sachsen 3 351 751 und 11 519; Würtemberg 1 407 176 und 6723; Baden 598 678 und 3954; Hessen 666 118 und 7930; Elsaß-Lothringen 337 476 und 3757 (vgl. Statist. Jahrb. f. d. Deutsche Reich, Berl. 1895, 9). Die Zahl der Katholiken betrug 17 674 921. Die Brüdergemeinde hat sich in 20 Jahren von 1601 auf 4515 vermehrt, die Baptisten von 8818 auf 23 969, die Methodisten von 1792 auf 3232, die Irwingianer von 1710 auf 16 081.

2. Die außerdeutschen Länder. In der Schweiz hatte sich ebenfalls der Nationalismus festgesetzt; Zschokke's „Stunden der Andacht" (1808) sind der vollkommenste Ausdruck desselben. Der neu erwachende Pietismus fand in der deutschen Schweiz eine kräftige Stütze an den Basler Missionsanstalten, deren Tractate ganz Deutschland überschwemmen. Die Theologie in den deutschen Kantonen ist eng verknüpft mit der in Deutschland. Die Universität Basel „ist die vornehmste Brücke zwischen deutschem und schweizerischem Geist und Glauben" (Dorner 897); hier, obwohl „ein Glanz strahlender Frömmigkeit auf der Stadt lag" (Zahn 248), wie an den Hochschulen zu Zürich und Bern, erhielt meist die liberale Richtung und die Vermittlungstheologie in reformirtem Typus die Oberhand. In Basel lehrte später de Wette (s. o.), in Bern Zeller aus der Schule Baurs; die Berufung von David Strauß nach Zürich (1839) kam allerdings wegen Volksunruhen nicht zur Ausführung, doch wurde 1850 Emanuel Biedermann (gest. 1885) angestellt, unter den freisinnigen Dogmatikern der „radicalste", dessen Christliche Dogmatik „Gott und Weltentstehung als Selbstentwicklung des absoluten Gedankens nach Hegel'scher Schablone construirt" und die Kirchenlehre „mit schonungslosen Keulenschlägen" bekämpft (Kurtz 73). Für die Verbreitung dieser Richtung waren thätig die „Zeitstimmen für die reformirte Schweiz", durch Pfarrer Heinrich Lang in Zürich (aus Würtemberg geflüchtet), „den großen Spötter" (Zahn 246), 1859 gegründet. Durch Friedrich Langhans in Bern entstand 1866 der „Schweizerische Reformverein" und als dessen Organ die später mit den „Zeitstimmen" verschmolzenen „Reformblätter aus der bernischen Kirche"; deren Losung lautete: Keine Dogmatik und keine Schrift (Zahn 242). Man theilt jetzt die Theologen der deutsch-reformirten Schweiz in conservative, vermittelnde und reformerische. Zu den ersteren (Evangelisch-kirchlicher Verein; Organ: Der Kirchenfreund) gehören: Riggenbach und Orelli in Basel, Schlatter in Bern; zu den zweiten (Schweizerisch-kirchliche Gesellschaft; Organ: Volksblatt für die reformirte Schweiz) Immer in Bern, Hagenbach in Basel (Dogmengeschichte, Theologische Encyklopädie; gest. 1874); zu den letzten (Schweizerischer Verein für freies Christenthum; Organ: Reform) Hirzel und Schweizer in Zürich (Protestantische Centraldogmen, Christliche Glaubenslehre, an Schleiermacher sich anlehnend; gest. 1885), Hörler in Basel, „der weder an Gott noch Unsterblichkeit glaubte" (Zahn 246). In den meisten Kantonen findet eine Besetzung der geistlichen Aemter von sechs zu sechs Jahren statt; die Verpflichtung der Geistlichen auf ein Bekenntniß, der Gebrauch des Apostolicums ist beseitigt. Die Kirche ist ein „großer Trümmerhaufen" (Zahn 246). Ueber die französischen Kantone und die freien Kirchen daselbst s. d. Art. Momiers. Der Kanton Genf erließ 1874 ein protestantisches Cultusgesetz, welches mit Bekenntniß, Dogma und Liturgie auch die Ordination über Bord warf. — Die Zahl der Protestanten betrug 1888 1 724 957, der Katholiken 1 190 008, die anderer Confessionen 10 706.

In Frankreich erhielten die Protestanten durch einen Anhang zu den Organischen Artikeln (s. d. Art.) neben Religionsfreiheit auch eine Synodalverfassung. Zur Heranbildung der Prediger wurde für die Reformirten ein Seminar zu Montauban, für die Lutheraner, die vornehmlich im Elsaß ihren Sitz hatten, eine Akademie zu Straßburg gegründet. Nach der Februar-Revolution von 1848 traten beide Kirchen zu Synoden zusammen, um über eine neue Organisation zu berathen. Louis Napoleon gab unter dem 26. März 1852 den Reformirten ein Conseil central zu Paris, den Lutheranern ein alljährlich zusammentretendes Generalconsistorium zu Straßburg und als Verwaltungsbehörde ein zur Hälfte von diesen, zur Hälfte von der Regierung ernanntes Directorium, unter beiden Oberbehörden Consistorien und Presbyterien. Da nach Abtretung Elsaß-Lothringens den Lutheranern von

278 Pfarreien nur 44 übrig blieben, berief die Regierung zur Reorganisation derselben eine Generalsynode, welche am 23. Juli 1872 zusammentrat. Dieselbe beschloß die Bildung zweier unabhängigen Synodalbezirke zu Paris und Mömpelgard, aus deren Deputirten alle drei Jahre abwechselnd an beiden Orten die Generalsynode zusammentreten solle; erst 1879 erhielt diese Organisation die Bestätigung der Regierung. Gegen den Rationalismus wirkten unter den Lutheranern die Pfarrer Härter und Horning zu Straßburg, unter den Reformirten Adolf Monod in Lyon, Montauban und Paris (Sermons; Lucile ou la lecture de la Bible; Les adieux à mes amis et à l'Église. Auswahl von Seinecke, Bielefeld 1869; gest. 1856). Die Société évangélique de France (seit 1833) setzte sich neben der Bekämpfung des Rationalismus auch die Protestantisirung Frankreichs zum Ziele, „Proselytenmacherei bei Katholiken und Protestanten" (Hase, Vorl. 679). Die Akademie zu Straßburg stand in inniger Beziehung zur Theologie des deutschen Protestantismus, der freiern Richtung huldigend (s. o. Reuß). Unter den Reformirten war die Akademie zu Montauban die Stütze der Orthodoxie, die beiden Athanase Coquerel, Vater (Christologie, deutsch von Althaus 1859; gest. 1868) und Sohn (Die ersten histor. Umgestaltungen des Christenthums, deutsch 1870; gest. 1875), die Führer des Rationalismus. Als die reformirte Synode zu Paris 1848 von Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses absah, um die Einheit zu erhalten, trennten sich unter Friedr. Monod und Graf Gasparin etwa 30 Gemeinden und schlossen sich zur Union des églises évangéliques de France zusammen. Der Gegensatz zwischen den Rationalisten und Orthodoxen führte auf der Generalsynode zu Paris im Juni 1872 zum offenen Kampfe, indem die letzteren unter dem Exminister Guizot und dem Professor Bois von Montauban die heilige Schrift als souveräne Auctorität in Glaubenssachen hinstellten und diejenigen, welche dieß nicht anerkennen wollten, aus den Wählerlisten strichen. Die Regierung hob auf Vorstellung der Liberalen die Beschlüsse der Synode auf. Der Kampf dauert bis in die Gegenwart fort; jede Partei hält ihre „officiösen" Synoden für sich. Im Sommer 1877 ist zu Paris eine theologische Facultät für beide Confessionen gegründet, in welcher mehr die freie Richtung vorherrscht (1892: 37 Studenten). Die Theologie in Montauban (1892: 56 Studenten) „charakterisirt sich als durchlöcherte Orthodoxie und Ansätze an Ritschlianismus" (Zahn 151). Im J. 1841 ist eine Diaconissenanstalt in Paris in's Leben getreten. „Blicken wir zurück auf die Entwicklung der französischen Kirche," sagt ein neuerer Schriftsteller, „so erwacht nach dem Schlaf des Rationalismus die Erweckung und sucht im Fluge des Eifers das alte Gebiet des Glaubens wieder zu erobern; ihre Schwäche offenbart der Angriff der Kritik; der alte Rationalismus verbindet sich mit dem neuen von furchtbareren Waffen; die Kirche zerfleischt sich in wüthendem Kampfe; die Erfahrungen und Erquickungen der Erweckung ersterben, die Gemeinden werden müde, die Tempel leerer, und ob man auch mit allem Eifer noch immer weiter baut: auf einer Kanzel reißt Einer ein, was der Andere errichtet" (Zahn 159). — Die Zahl der Reformirten betrug 1891 540 300, der Lutheraner einschließlich der anderen protestantischen Gemeinschaften 110 513.

Auch in den Niederlanden, lange Zeit dem classischen Lande des Calvinismus, ist die Geschichte des reformirten Protestantismus eine Geschichte der Streitigkeiten und Spaltungen. König Wilhelm I. gab 1816 eine neue Organisation, nach welcher die kirchliche Oberhoheit der Regierung zustand und die frühere Unabhängigkeit fast ganz vernichtet war; die Mitglieder der nur berathenden Synode wurden vom König ernannt. Der erhobene Widerspruch blieb ohne Erfolg. Erst 1852 kam durch die neue Verfassung größere Freiheit; die Generalsynode wird frei gewählt, und ihre Beschlüsse unterliegen nicht mehr dem königlichen Placet. Gegen den Rationalismus, welcher die Orthodoxie von Dordrecht beseitigt und die kirchlichen Gegensätze zwischen Reformirten, Arminianern, Lutheranern, Mennoniten in dem Maße verflacht hatte, daß die Prediger der einen Partei unbedenklich zur Predigt in den Kirchen der anderen zugelassen wurden, wirkte der Dichter Wilh. Bilderdijk, unterstützt durch die von ihm bekehrten Juden da Costa und Capadosa. Dirk Molenaar im Haag und Vygeboom in Axel erhoben sich gegen das Ordinationsformular der Synode von 1816; die Anhänger des letztern nannten sich die „hergestellte Kirche in Christus". Als Hendrik de Cock zu Ulrum in Groningen wegen Verletzung der kirchlichen Ordnung, da er auch in fremden Gemeinden Seelsorge ausübte, suspendirt und 1834 abgesetzt wurde, trennte er sich in Gemeinschaft mit Scholte in Doeveren und anderen Predigern von der „falschen Kirche". Nach heftigen Verfolgungen erhielten dieselben gegen Verzicht auf die Kirchengüter staatliche Duldung als „christlich abgeschiedene Gemeinde", während sich diejenigen, welche diesen Verzicht nicht anerkannten, „reformirte Gemeinden unter dem Kreuz" nannten. Doch brachen auch unter den ersteren bald Zwistigkeiten aus, besonders über die Lehre von dem steten Bewußtsein des Glaubens als wesentlichem Zeichen der Erwählung. Beide Richtungen haben sich auf der Synode zu Middelburg 1869 zur „christlich-reformirten Kirche" geeinigt (1892: 387 Gemeinden mit ca. 140 000 Seelen); in Kampen wurde eine theologische Schule gegründet. Die reformirte Landeskirche beharrte in ihrer liberalisirenden Richtung. Zwar stellte das Reglement der Landessynode die „Aufrechthaltung der Lehre" als Hauptaufgabe des Kirchenregimentes hin, doch that sie selbst Alles, um dieselbe zu vernichten. Im J. 1854 gab sie Abweichungen von den symbolischen Schriften

frei, da es unmöglich sei, in Einem Glaubensbekenntniß alle Meinungen und Wünsche zu vereinigen, und forderte nur „Ehrfurcht vor der heiligen Schrift und Glauben an den Seligmacher der Sünder" als das Wesentliche; die Verpflichtung, über den Heidelberger Katechismus zu predigen, wurde abgeschafft, ebenso 1877 die Forderung eines Glaubensbekenntnisses von den Confirmanden; 1883 wurde das Ordinationsgelöbniß beschränkt auf die Verpflichtung, das Interesse des Gottesreiches zu fördern. Das calvinistische Dogma, die Orthodoxie von Dordrecht, ist fast ganz aus dem Bewußtsein der Mehrzahl geschwunden; vier Richtungen kämpfen „um Sein und Nichtsein" (Kurtz 212). 1. Von dem Utrechter Professor van Heusden (gest. 1849) geht die von Schleiermacher beeinflußte Gröninger Schule, die „niederländisch-evangelische" Richtung aus, welche sich nur an das Evangelium zu halten erklärte, aber Ergebnisse entwickelt hat, „die mit dem christlichen Bekenntniß aller Zeiten in Widerspruch standen" (Zahn 268); sie erkennt zwar die Wunder im Leben Christi, aber nicht dessen Gottheit an. Hofstede de Groot und van Oordt sind ihre Hauptvertreter. 2. Des letztern Schüler war Chantepie de la Saussaye (gest. 1874), der Gründer der „ethischen" Richtung, welcher das sittliche Bewußtsein des Menschen die Grundlage der Erkennbarkeit der übernatürlichen Offenbarung und das christliche Leben die Hauptsache im Christenthum ist; zu ihr gehörte auch Oosterzee in Utrecht (gest. 1882), welcher gegen David Strauß schrieb. Ihr Organ ist „Ernst und Friede" (seit 1853). 3. An Einfluß sind beide Richtungen überholt durch die moderne oder die Leydener Schule, welche die Lehren Baurs und Wellhausens verbreitet und den Anspruch erhebt, das unbedingte Prädestinationsdogma speculativ zu begründen. Ihr Haupt J. H. Scholten in Leyden (Die Lehre der reformirten Kirche; gest. 1885) hält Christus für einen Menschen, der das vollkommene Ebenbild Gottes darstellt, „schwankt zwischen theistischer und pantheistischer Lehre" (Dorner 899). Die Prediger Pierson und Busken Huet haben diese Richtung popularisirt. „Furchtbare Verwüstungen richtete sie an. Zusammen mit Renans ‚Leben Jesu' warf sie die Frivolität in's Volk, nicht ohne Gefolgschaft von alten und jungen Prädicanten" (Zahn 272). 4. Die streng calvinistische Partei, früher auch die christlich-historische genannt, wurde geleitet von Groen van Prinsterer (gest. 1875), jetzt ist Abr. Kuyper ihr Führer. Als das Universitätsgesetz von 1876 an Stelle der theologischen Facultäten Professuren für allgemeine Religionswissenschaft und Seminare setzte, gründete sie 1880 die freie Universität Amsterdam (1892: 97 Studenten, darunter 73 Theologen), deren Studirenden die Synode Zulassung zum Candidaten-Examen und Ordination verweigerte. Als der Kirchenrath zu Amsterdam unter Kuyper 1885 sich weigerte, Confirmanden (die Confirmation geschieht mit dem 18. Jahre), welche das Glaubensbekenntniß nicht ablegten, ein Sittenzeugniß für die Einsegnung auszustellen, kam es zu heftigem Streit, infolge dessen sich die „dolirende" oder „klagende" Kirche abtrennte. Auf einem Congreß zu Amsterdam im Januar und einem Synodalconvent zu Rotterdam im Juni 1887 stiftete man einen „Kirchenverband" der reformirten Kirchen Niederdeutschlands; 1890 waren es mehr als 300 Kirchen. „Die Beurtheilung der klagenden Kirche ist eine sehr verschiedene; es fehlt nicht an treuen Reformirten, die sich von ihr zurückziehen und es für ihre Pflicht ansehen, bei der geschichtlichen Kirche zu bleiben, welche auch Kuyper anfänglich nicht verlassen wollte, der nun jede Gemeinschaft mit ihr für Sünde erklärt" (Zahn 278). Auf einer Synode zu Amsterdam im Juni 1892 vereinigten sich die Dolirenden mit den Christlich-Reformirten; 700 Kirchen mit 500 Pfarrern und 400 000 Gliedern traten zusammen unter dem Namen „die reformirten Kirchen in den Niederlanden". In der reformirten Landeskirche, der sog. geschichtlichen, sucht die confessionelle Vereinigung das reformirte Landesbekenntniß zu heben. Die Einheit in der niederländischen Kirche besteht nach einer Aeußerung Groens nur noch darin, daß alle ihre Prediger aus derselben Kasse bezahlt werden (Döllinger, Kirche u. Kirchen 284). Die lutherische Kirche mit 50 Gemeinden und ca. 60 000 Seelen hat noch 1879 eine Umänderung des Verfassungsreglements von 1818 erhalten; an der Spitze steht die Synode mit Synodalcommission. Die genannte moderne Richtung hat die Oberhand. Verschieden davon ist die hergestellte evangelisch-lutherische Kirchengemeinschaft mit 8 Gemeinden, welche sich 1791 von der ersten losgelöst hatte, weil dort die Handhabung der symbolischen Bücher nicht mehr möglich war. Die preußische Landeskirche ist durch 2 Gemeinden vertreten. Außerdem gibt es in den Niederlanden die Remonstrantische Brüderschaft mit 25 Gemeinden und einem Seminar in Leyden; sie ist ebenfalls „unter den Einfluß des modernen Unglaubens gekommen" (Zahn 279); Mennoniten in 125, Herrnhuter in 2 Gemeinden. Die Niederlande sind in kirchlicher Hinsicht „traurig zerrissen", Abfall und Gleichgültigkeit wachsen „riesig" (Zahn 281). — Die Gesammtzahl der Protestanten war 1892 2 728 000, der Katholiken 1 596 000.

In **Belgien** bestehen die Missions- und die Nationalkirche, erstere vollständig unabhängig vom Staate, letztere von demselben unterstützt. Beide zusammen haben rund 18 000 Seelen (vgl. Zahn 160). Die evangelische Gesellschaft in Brüssel betreibt die Protestantisirung.

In **Dänemark**, wo das Lutherthum herrschend ist, trat gegen den Rationalismus Clausens in Kopenhagen, eines Schülers von Schleiermacher (Katholicismus und Protestantismus, 1825; gest. 1877), der Prediger Nic. Friedr. Grundtvig auf mit der Schrift Kirkens Gjenmäle (Protest der Kirche, 1825) und zog sich dadurch einen gerichtlichen Prozeß zu, während dessen er sein Amt

niederlegte. In Gemeinschaft mit ihm gab Rudelbach (1829—1844 Superintendent zu Glauchau in Sachsen [s. o.]) die Theologisk Maanedskrift (Theologische Monatsschrift, 1825—1828) heraus, in der Absicht, alles Neologisirende wissenschaftlich zu bekämpfen. Doch haben sich beide später getrennt, da Grundtvig durch seinen Kampf gegen den Rationalismus zu einer Theorie geführt wurde, welche der strenge Lutheraner Rudelbach als eine „im innersten Kern antireformatorische und antilutherische" bezeichnet (Zeitschrift für lutherische Theologie 1857, 7; Rudelbach schreibt dieselbe dem Hasse gegen Deutschland zu). Er sieht das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntniß, welches Christus selbst wörtlich seine Jünger gelehrt habe, als einzige Quellen des Glaubens an, von denen aus man in das Verständniß der Schrift eindringen müsse, vertritt die Gnade in der Taufe und die Vereinigung mit Christus im Abendmahl, fordert ein „fröhliches Christenthum", das keine Bußgesinnung kennt, weßhalb auch die zehn Gebote aus dem Katechismus zu streichen seien. Sein Ideal ist die Volkskirche, in welcher jede Gemeinde selbständig und jeder befugt sein soll, sich seinen Seelsorger selbst zu wählen. Grundtvig erhielt 1832 die Erlaubniß zum Predigen wieder und wurde 1839 in Kopenhagen angestellt; 1861 erhielt er den Titel eines Bischofs (gest. 1872). Im J. 1873 wurde in der „dänischen Volkskirche" (so heißt sie seit 1849) die Bildung von Wahlgemeinden gestattet, deren es 1880 acht gab. „Der Grundtvigianismus ist consequent liberal und radical geworden. Man pflegt den Neurationalismus und ist zur Bildung einer vom Staat nicht anerkannten freien Gemeinde gekommen" (Zahn 166). Weitere Bekämpfer des Rationalismus, aber Gegner Grundtvigs, waren Jacob Peter Mynster, seit 1834 Bischof von Seeland (Betrachtungen über die christlichen Glaubenswahrheiten, 1833; gest. 1854), und Hans Martensen, Professor in Kopenhagen und seit 1854 Bischof von Seeland (Christliche Dogmatik; Christliche Ethik; gest. 1884), welcher auf dem Standpunkt der deutschen Vermittlungstheologie steht und auch ein Gesangbuch zu Stande brachte. A. Kierkegaard, ohne amtliche Stellung in Kopenhagen lebend (gest. 1885), vertrat in vielen Schriften den reinen Individualismus gegen das „officielle" Christenthum, bestritt die Kindertaufe und den geistlichen Stand. Im Großen und Ganzen ist die gläubige Richtung vorherrschend. Die innere Mission ist durch mehrere Anstalten, die äußere durch die dänische Missionsgesellschaft und zahlreiche Missionsvereine vertreten. „Bei vielfach verbreiteter Gleichgültigkeit sind die Dänen auch eifrige Predigtleser und Predigthörer" (Zahn 166; vgl. Döllinger 368). Das Land ist eingetheilt in 7 Stifter (Seeland, Aarhuus, Fünen, Aalborg, Viborg, Ribe, Laaland), an deren Spitze je ein Bischof steht (der von Seeland, in Kopenhagen residirend, ist Primas), und die in 71 Propsteien zerfallen. Seit 1883 dürfen sich die Bischöfe zur Berathung innerkirchlicher Angelegenheiten versammeln. Die Zahl der Lutheraner betrug 1880 1 950 000, der Reformirten 1360, der Methodisten 890, der Baptisten 3700, der Irvingianer 1040, der Mormonen 1720, der Katholiken 3500.

Wenn auch Schweden von Anfang an in theologischer Beziehung von Deutschland abhängig gewesen ist, so hat doch der Rationalismus keinen Eingang gefunden, aber die lutherische Orthodoxie ist „starr" (Kurtz 219) geworden, von König und Reichstag völlig beherrscht, die Kirchenversammlung besteht zur Hälfte aus Laien; die Verweltlichung und Unwissenheit der Prediger wird selbst von schwedischen Schriftstellern beklagt (vgl. Döllinger 373. 380). Gegen die „Leser" oder Läsaren, so genannt wegen ihres eifrigen Studiums der Bibel und der Schriften Hauge's (s. d. Art.), welche „nur ausüben wollten, was die Kirche bekannte, und dieß mit strengster Feier des Sabbats" (Zahn 169), wurde auf Grund des Conventikelgesetzes von 1726 streng vorgegangen; erst 1853 wurde dieß aufgehoben, 1873 auch den Dissidenten freie Religionsübung gewährt. Seit 1866 hat sich eine religiöse Fortschrittspartei gebildet, welche eine Nationalkirche ohne Symbolzwang erstrebt. Der Lector Waldenström hat seit 1877 eine religiöse Gährung hervorgerufen; er nimmt nur das an, was buchstäblich in der heiligen Schrift steht, und ist „in der Genugthuungstheorie ketzerisch" (Zahn 169); in den von seinen Anhängern gebildeten Gemeinschaften wird das Abendmahl durch Laien ausgetheilt; aus der Landeskirche sind dieselben jedoch nicht ausgetreten. Auf den beiden Universitäten Upsala und Lund wird orthodox lutherisch gelehrt, „wenn auch in Schwankungen zwischen Kliefoth und Beck" (Zahn 170). Das Land ist in zwölf Stifter eingetheilt, an deren Spitze je ein Bischof steht mit dem Erzbischof von Upsala als Primas des Reiches, und die in 180 Propsteien zerfallen. Unter den Secten sind die Baptisten am zahlreichsten mit (1892) 35 000 und die methodistisch-episcopale Kirche mit 78 Kirchen, außerdem Irvingianer, Swedenborgianer, Mormonen. Lutheraner 4 600 000, Katholiken 1100. Die Freunde des Amerikaners Parker haben die Gesellschaft der Wahrheitssucher und einen schwedischen Protestantenverein gebildet.

In Norwegen hat gegen den weit verbreiteten, von Dänemark aus eingeführten Rationalismus als Wanderprediger der Landmann Hauge gewirkt. Auch Grundtvig erhielt Anhänger. In den fünfziger Jahren gründete der Prediger Gustav Adolf Lammers eine apostolische Freigemeinde, die aber später zur Landeskirche zurückkehrte. Neben Schweden ist Norwegen das Land der lutherischen Orthodoxie. Das kirchliche Leben des Volkes ist hier wie dort sehr gering. Neben den 1 900 000 Lutheranern gibt es rund 6000 Sectirer, der Mehrzahl nach Methodisten, daneben über 500 Mormonen; die Zahl der Katholiken ist rund 1000.

In Rußland theilt sich der Protestantismus in drei große Körperschaften. In Finnland (s. d. Art. IV, 1502) ist die lutherische Kirche Landeskirche. In Polen waren seit 1828 Lutheraner und Reformirte einem gemeinsamen Consistorium unterstellt, das 1849 in zwei getheilt wurde. Für die Lutheraner der übrigen Theile des Reiches besteht seit 1832 das Generalconsistorium zu Petersburg mit acht Consistorien. Die zugleich gegebene Kirchenordnung hält die Concordienformel fest, die Agende lehnt sich an die schwedische. In den Ostseeprovinzen bilden die Lutheraner die Mehrzahl der Bevölkerung. Die von Alexander I. 1802 erneuerte Universität Dorpat ist (gegründet 1632) der Sitz des wissenschaftlichen Lebens. Die Theologie dort ist eng verknüpft mit der deutschen; ein häufiger Austausch findet statt (s. o. eine Reihe von Namen). Um dem Mangel an Kirchen und Predigern abzuhelfen, hat Ullmann 1858 eine dem Gustav-Adolf-Verein nachgebildete Unterstützungskasse in's Leben gerufen. Die reformirte Kirche in Rußland ist zusammengefaßt in den litauischen und den Warschauer Synodalbezirk. Die Verfolgungen des Protestantismus in neuerer Zeit gehören der Tagesgeschichte an. Die Zahl seiner Bekenner beträgt rund 5 Millionen.

In Oesterreich hatte das Toleranzpatent von 1781 den Protestanten ein privates Religionsexercitium gewährt; jede Confession erhielt ihr eigenes Consistorium in Wien mit einem katholischen Präses. Im J. 1821 wurde eine evangelisch-theologische Lehranstalt in Wien eröffnet, deren Eingliederung in die Universität jedoch bis jetzt verweigert ist. Sie bewegt sich in orthodoxer Richtung. Kaiser Franz Joseph beseitigte durch Decret vom 30. Januar 1849 den bisherigen Namen Akatholiken und gewährte unter dem 4. März volle Freiheit für alle gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften. Zur Berathung der kirchlichen Angelegenheiten wurde eine Versammlung der Superintendenten berufen. Unter dem 8. April 1861 wurde eine provisorische Kirchenverfassung publicirt. Eine definitive wurde von den Synoden beider Confessionen berathen, welche sich am 23. Mai 1864 zu gemeinschaftlichen Sitzungen vereinigten; dieselbe erhielt 1866 die kaiserliche Genehmigung. Eine revidirte wurde 1889 und 1890 berathen und am 9. December 1891 genehmigt. Das Nähere s. im Art. Oesterreich IX, 756. Gemeinsame Synoden sind in der Folgezeit trotz der Bemühung der lutherischen Synode von 1877 nicht mehr abgehalten; „die Erstarkung des confessionellen Bewußtseins führte besonders in der reformirten Kirche zur Ueberzeugung, daß eine Sonderung beider Kirchen dem Gedeihen der reformirten Kirche am ersprießlichsten sei" (Zahn 199). Die reformirte Synode von 1883 erklärte die helvetische Confession von 1564 und den Heidelberger Katechismus von 1563 als Bekenntnißschriften, auf welche die Prediger zu verpflichten seien. „Wiewohl der Unglaube und der moderne Materialismus auch manche Evangelische ergriffen hat, und die diesen Richtungen huldigenden oder zuneigenden politischen, sogenannten liberalen Zeitschriften hierin leider auch viel verschuldet haben und noch verschulden, hält doch das evangelische Volk in Oesterreich im Großen und Ganzen noch besser an dem Bekenntniß fest als in Deutschland" (Zahn 213). Die Zahl der Lutheraner beträgt 124 400, die der Reformirten 297 700. — In Ungarn hatten die Protestanten bereits durch Leopold II. gesetzliche Anerkennung erhalten, wozu 1844 größere Freiheiten kamen. Nach der Revolution von 1848 beseitigte die Militärherrschaft des Protestanten Haynau die früheren Rechte. In dem passiven Widerstand, der allen Anordnungen der Regierung entgegengesetzt wurde, wurde auch die unter dem 1. September 1859 gegebene Verfassung abgelehnt, so daß sie zurückgezogen und der frühere Rechtszustand wieder hergestellt wurde. Auf einem Convent 1873 vereinigten sich die Reformirten Ungarns und Siebenbürgens. Nach mehreren Versammlungen in den Jahren 1877—1881 wurde am 31. October 1881 eine Synode derselben zu Debreczin eröffnet, welche eine am 11. October 1882 vom König genehmigte Verfassung beschloß. Ein Generalconvent aus den 5 Bischöfen und 33 Mitgliedern steht an der Spitze; alle 10 Jahre wird eine Synode abgehalten (die zweite 1892). Die symbolischen Bücher der Reformirten sind dieselben wie in Oesterreich. Theologische Akademien bestehen in Budapest, Debreczin, Patak, Pápa und N. Enyed; 1886 wurde eine protestantisch-literarische Gesellschaft gegründet. An der Spitze der Lutheraner steht seit 1744 ein Generalconvent, dessen Befugnisse auf der Synode von 1891 bis 1893 nach Art des reformirten geregelt wurden. Die Lutheraner in Siebenbürgen haben mit denen in Ungarn keine Verbindung (vgl. o. IX, 757). Ein gemischtes Comité aus reformirten und lutherischen Synodalmitgliedern beräth über die gemeinsamen Angelegenheiten. Graf Karl Zay, Generalinspector der Reformirten, machte 1841 einen vergeblichen Unionsversuch. Die Zahl der Reformirten beträgt nach der Volkszählung von 1890: 2 201 000, der Lutheraner 1 182 000, der Unitarier 61 000, Sectirer 7800.

Ueber den Protestantismus in England s. d. Artt. Hochkirche und Tractarianismus; für Schottland s. d. Art. Presbyterianer. Italien und Spanien werden als Missionsländer des Protestantismus betrachtet; es gab 1881 nach amtlicher Ermittlung 24 599 italienische Christen, welche sich nicht zur katholischen Kirche bekannten; nicht-italienische Protestanten zählte man ca. 30 000; von diesen hatten 22 000 beständigen Aufenthalt in Italien (Werner, Orb. terr. cath., Frib. 1890, 5). In Spanien gab es nach der Volkszählung vom 31. December 1877 6654 Protestanten mit Einschluß der Anglicaner und Secten (Werner, Katholischer Kirchen-Atlas, Freiburg 1888, 24).

In Nordamerika besteht der Protestantismus ohne eine Art von National- oder Volkskirche nur in einer Reihe der verschiedensten und mannigfachsten Denominationen, deren jede das Losungswort „Offene Bibel und souveränes Privaturtheil" auf ihre Fahne geschrieben hat (s. Döllinger 312 ff.). Die anglicanisch-bischöfliche Kirche constituirte sich nach der Losreißung von England (s. d. Art. Nordamerika) als selbständige episcopale Kirche, welche das Common Prayer-Book und die 39 Artikel beibehielt. Die Oberleitung wurde einer alle drei Jahre zusammentretenden Generalconvention übertragen. Als bei Gelegenheit der Generalversammlung der Evangelischen Allianz zu New-York (1873) der Bischof Cummins von Kentucky in der dortigen Presbyterianerkirche sich an der Abendmahlsfeier betheiligte und deßhalb heftig angegriffen wurde, gründete er die Reformirte Episcopalkirche, die ebenfalls das Common Prayer-Book, aber als verbesserungsbedürftig, beibehielt, jedoch in mehreren Lehrpunkten von der episcopalen Kirche abweicht. Die Lutheraner sind zum größten Theil aus Deutschland und wurden im 18. Jahrhundert hauptsächlich durch das Waisenhaus in Halle mit Predigern versehen, gingen aber allmälig in die anglo-amerikanischen Denominationen auf. Als im Anfang dieses Jahrhunderts durch Zuwanderungen die Zahl wieder größer geworden, wurde 1820 eine Generalsynode gegründet, die zwar die Augsburger Confession als Glaubensnorm annahm, aber mit unionistischen Tendenzen. Streng-lutherisches Kirchenthum wurde begründet durch die 1838 mit dem Prediger Stephan aus Dresden einwandernden sächsischen, die 1839 mit Grabau einwandernden preußischen und die später einwandernden bayrischen Lutheraner, von denen die ersteren die Missouri-, die anderen die Buffalo-, die dritten die Iowa-Synode bildeten. Alle drei geriethen über den Lehr- und Amtsbegriff in heftigen Streit, der sich bis zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft steigerte. Die Buffalo-Synode ging 1877 ein. In der Absicht, eine Einigung aller Lutheraner herbeizuführen, bildete sich 1866 ein Generalconcil der lutherischen Kirche, in welches auch die Synode von Iowa aufging. Es gab 1887 vier größere lutherische Kirchenverbände: 1. das Generalconcil mit 2054, 2. die Missourische Synodalconferenz mit 1600, 3. die Generalsynode mit 1430, 4. die Vereinigten Synoden des Südens mit 385 Gemeinden; mit Ausnahme des dritten bekennen sie sich zur Concordienformel. Die Zahl ihrer Communicanten beträgt kaum eine Million. In der Missouri-Synode ist in den siebenziger Jahren ein heftiger Streit über die Prädestination entbrannt durch Walther, der alle lutherischen Theologen Deutschlands des Abfalls von Luther beschuldigte. Die Reformirten haben die holländisch-reformirte und die deutsch-reformirte Kirche gebildet; erstere hat die Belgische Confession, die Dordrechter Artikel und den Heidelberger Katechismus als Bekenntnißschriften, letztere nur diesen, huldigt jedoch der deutschen Vermittlungstheologie. Ueber die Presbyterianer in Nordamerika s. o. 365. Das Secten- und Schwärmerwesen in den wunderlichsten Formen und Erscheinungen ist in Amerika überwiegend; am stärksten sind die Methodisten mit ihren verschiedenen Denominationen (s. o. IX, 460 f.). Viel wird über die Entvölkerung der protestantischen Kirchen geklagt. In den Predigten spielt oft die religiöse Erbauung eine Nebenrolle, während Sensation und Reclame für die betreffende „Kirche" und den Prediger die Hauptsache ist; es wird über alles und jedes gepredigt, was Aufsehen erregt. Das protestantische Kirchenthum Nordamerika's ist nichts als eine Caricatur.

In Mexico hat der Protestantismus erst in den letzten Jahrzehnten Eingang gefunden. Der abgefallene katholische Priester Aguilar und der Ex-Dominicaner Aguas haben eine „Kirche Jesu" mit bischöflicher Verfassung gegründet. Außerdem sind Missionare der nordamerikanischen Denominationen thätig. Trotz aller Anstrengungen ist aber die Zahl der Protestanten gering geblieben; sie wohnen in den größeren Städten und besitzen 119 „Kirchen". In Brasilien gibt es an 60 000. In den übrigen Staaten Südamerika's ist ihre Zahl gering.

Sectenbildungen. Die in früheren Zeiten entstandenen Secten haben sich im 19. Jahrhundert meistens vielfach gespalten; neue sind hinzugekommen. Das classische Land dafür ist Nordamerika. Dort herrscht bei den meisten das Unwesen der Erweckungen (Revivals). Alle Secten aufzuzählen ist unmöglich; in Nordamerika zählte man vor Jahren schon allein über 70. Manche sectirerische Bewegung wurde im Vorhergehenden schon erwähnt. Ueber die Secten unter den Methodisten s. d. Art. VIII, 1435. Mehrere von ihnen haben auch in Deutschland eine nicht erfolglose Propaganda unternommen; Bremen, Frankfurt, Karlsruhe, Zürich sind die Centralpunkte (vgl. J. P. Lange, Gegen die Erklärung des Organs für posit. Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionirens der Methodisten in der evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1883). Eine eigenartige, höchst phantastische Erscheinung des Methodismus ist die Heilsarmee (s. d. Art.). Die Baptisten (s. d. Art.) haben weitere Verbreitung gefunden; in Deutschland haben sie über hundert Gemeinden, in Skandinavien recrutiren sie sich aus den Läsaren (s. o. 528). Ueber Quäker, Swedenborgianer, Herrnhuter, Socinianer, Mormonen, Irvingianer, Darbysten, Adventisten s. d. betr. Artt. Communistischen Charakter haben die Harmonisten, Perfectionisten (s. d. Artt.) und die Vaders-Goet bei Amsterdam, welche Alles für Eigenthum des himmlischen Vaters erklären. Als Neu-Israeliten bezeichneten sich die Anhänger der Johanna Southcote, welche sich als die Braut des Lammes ausgab; sie hielten den Sabbat. In

Schottland entstand die Secte der Morisonianer, die im Gegensatz zum Calvinismus die Universalität der Gnade vertrat; in Ungarn die Nazarener (s. d. Art.); in Schweden die Springer und die Rufenden Stimmen, in Holland die Recessitarier, nach deren Lehre auch die Bösen selig werden.

Die Zahl der Protestanten auf der ganzen Erde wird auf 145, in Europa auf 90 Millionen angegeben. Aeußerlich und innerlich ist der Protestantismus zerrissen und zerklüftet. Aber es wäre verkehrt, daraus ein baldiges Ende desselben vorherzusagen. Was ihn zusammenhält, ist einmal der Schutz und die materielle Unterstützung des Staates, wie sie ihm zumeist zu Theil wird; dann das evangelische Pfarrhaus, das seine Angehörigen in fast allen Schichten der Bevölkerung hat, und last not least das odium Papae, der Haß gegen die katholische Kirche und gegen den Glauben überhaupt. Wann er ein Ende nehmen wird, das steht in Gottes Hand. — Die Literatur ist in den zahlreich citirten Artikeln verzeichnet. Besonders genannt seien die Kirchengeschichten von Karl Hase (Lehrbuch, 8. Aufl., Leipz. 1858, und Kirchengeschichte auf Grundlage akademischer Vorlesungen, 3. Theil in 2 Abth., Leipz. 1891—1892), J. Herzog (III. Bd., Erlangen 1882) und Joh. Heinr. Kurtz (12. Aufl., II. Bd. in 2 Theilen, Leipz. 1892, wo die Literatur reichhaltig angegeben ist); ferner Zahn, Abriß einer Geschichte der evang. Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert, 3. Aufl., Stuttgart 1893; Ders., Abriß einer Geschichte der evang. Kirche in Amerika, Stuttg. 1889; Ders., Abriß einer Geschichte der evang. Kirche im britischen Weltreich, Stuttg. 1891; C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, Leipzig 1836—1838, 2 Bde.; Dorner, Geschichte der protestant. Theologie, besonders in Deutschland, München 1867; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig 1862—1875, 3 Thle.; K. Kahnis, Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt, 2. Aufl., Leipzig 1874 u. 1875, 2 Bde.; Ders., Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 3. Aufl., Leipzig 1874, 2 Bde. Von katholischer Seite: Döllinger, Die Reformation, Regensb. 1846—1848, 3 Bde.; Ders., Kirche u. Kirchen, München 1861; E. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, Freiburg 1858, 2 Bde.; Hergenröther, Kirchengeschichte III, 3. Aufl. Die statistischen Angaben sind zum Theil aus Zahn; vgl. Hübner-Juraschek, Geographisch-statistische Tabellen, Frankfurt a. M. 1895. [Wurm.]

Protevangelium des Jacobus, s. Apokryphenliteratur I, 1071.

Protocoll, s. Instrumentum VI, 812 und Prozeßverfahren.

Protoevangelium, s. Messias VIII, 1341 f.

Protoktisten, s. Origenistenstreit IX, 1077.

Protonotarius apostolicus ist zunächst der Name für die 7 Mitglieder eines römischen Collegiums von päpstlichen Notaren, welche zur eigentlichen Prälatur (s. d. Art.) gehören; neben diesen gibt es aber noch andere Protonotare, welche diesen Titel nur ehrenhalber tragen. Die Protonotare der ersten Klasse werden protonotarii participantes genannt; die der zweiten Klasse sind entweder protonotarii supranumerarii ad instar participantium oder bloße protonotarii titulares sive ad honores. Was zunächst den Ursprung des Protonotariates betrifft, so entwickelte dasselbe sich aus dem Notariat überhaupt. Notar (notarius) bezeichnet wörtlich einen Schreiber, der sich der sogen. notae bedient, d. h. gewisser Zeichen, welche statt der Worte oder Silben gesetzt werden und ein schnelles Schreiben ermöglichen. Solcher Schnellschreiber bediente sich das Alterthum, gerade wie die Neuzeit der Stenographen, besonders zum Aufschreiben von Reden, Verhandlungen u. s. w., dann auch zum Schreiben von Briefen, Dictaten u. dgl.; in letzterer Hinsicht ist beispielsweise von Notaren des Origenes Rede (s. Hier. Ep. 43 [al. 18]; vgl. Euseb. H. E. 6, 23, 1). Es ist aber leicht verständlich, daß solche Notare in vielen Fällen über mehr als gewöhnliche Schreiberkenntnisse verfügten und verfügen mußten, und daß deßhalb die von ihnen nach dem Vortrag verfaßten Schriftstücke ein entscheidendes Ansehen genießen konnten. Dadurch hob sich das Ansehen des Notariates und erweiterte sich zugleich der Geschäftskreis desselben, so daß allmälig der ursprüngliche Sinn des Wortes in den heute gebräuchlichen überging. — Daß die Kirche sich gegebenen Falls schon von frühe an der Notare bediente, ist leicht begreiflich. Die erste Notiz über solche kirchliche Notare findet sich bei Papst Clemens I. (Lib. pontif., ed. Duchesne I, 123), der 7 Notare für je eine der 7 (oder richtiger für je 2 der 14) Regionen Roms bestimmte, um die Martyreracten aufzuschreiben. Diese Regionarnotare, die Vorgänger der eigentlichen Protonotare, werden unter späteren Päpsten noch mehrfach erwähnt. Eine Erweiterung ihres Wirkungskreises wird im Leben Julius' I. (Lib. pontif. I, 205) berichtet: sie sollten alles sammeln, was notitia . . omnibus pro fide ecclesiastica est. Seitdem erscheinen sie in verschiedenen Stellungen und Verwendungen, z. B. als Gesandte an den Kaiser, als Stellvertreter des Papstes bei Concilien, als Inquirenten bei Criminaluntersuchungen, als Visitatoren von Klöstern. Auch eine Organisation der Regionarnotare zu einem Collegium, mit einem Primicerius (s. d. Art.) an der Spitze, wird unter Papst Julius I. erwähnt und rührt vielleicht von ihm her; später kam noch ein Secundicerius hinzu. Beide gehörten auch dem Collegium der Palatinalrichter (s. d. Art.) ipso jure an. Eine Einschränkung ihres Ranges brachte aber die Constitution Cum servare Pius' II. (1459), in welcher officiell der Name Protonotare für dieselben als gebräuchlich quasi per excellentiam quandam non abs re genannt wird. Man war nämlich im Laufe der

Zeit dazu gekommen, unter den vielerlei Notaren diejenigen, welche speciell im päpstlichen Dienste standen, als „erste Notare" zu bezeichnen (in päpstlichen Urkunden selbst hießen sie jedoch stets notarii). Sie waren die eigentlichen notarii apostolicae sedis, während andere notarii apostolici oder apostolica sede creati hießen im Gegensatz zu den notarii imperatoris auctoritate creati, gleich denen sie meistens mit weltlichen Sachen zu thun hatten. Dazu kamen dann noch Notare der Bischöfe, Aebte u. s. w. Die Protonotare hingegen hatten manche der Geschäfte zu besorgen, welche später besonderen Behörden (z. B. der Datarie [s. d. Art. Curie III, 1253]) zugewiesen wurden; sie übten hervorragende Functionen auf den Concilien, in den Consistorien, bei Ausfertigung öffentlicher Urkunden u. dgl. aus. Spätere päpstliche Verordnungen unter Sixtus V. setzten ihre Rechte und Privilegien genauer fest und wiesen ihnen bestimmte Thätigkeiten in der Congreg. Rituum und der Propaganda zu, welche im Wesentlichen noch heute von einem der Protonotare ausgeübt werden; zugleich wurde die Mitgliederzahl auf 12 erhöht. Benedict XIV. beschränkte ihre Promotionsprivilegien (Constitution Inter conspicuos vom 29. Aug. 1744, n. 23 sqq.). Gregor XVI. reorganisirte das fast eingegangene Collegium der nun wieder 7 Protonotare, und Pius IX. regelte bezw. beschränkte durch die Constitution Quamvis peculiares vom 9. Februar 1853 ihre Rechte und Privilegien. — Das Ehrenprotonotariat erscheint als Titel für verdiente Personen schon seit dem 10. Jahrhundert, und zwar konnten solche Protonotare nicht bloß vom Papst, sondern auch von den wirklichen Protonotaren und anderen Berechtigten ernannt werden, oder der Titel war mit gewissen Stellungen ohne Weiteres verbunden. Rechte und Privilegien dieser Ehrennotare waren ursprünglich dieselben wie bei den wirklichen, nur an den Einkünften hatten sie keinen Antheil (daher non participantes). Später sahen sich die Päpste mehrfach durch Mißbräuche genöthigt, einschränkend einzugreifen und die große Masse der Ehrenprotonotare in die bereits oben erwähnten protonotarii ad instar und protonotarii titulares zu sondern. Die Privilegien der Erstgenannten nach jetzigem Rechte setzt die Constitution Apostolicae Sedis Officium Pius' IX. vom Jahre 1872 fest (Archiv für kath. Kirchenrecht XXIX [1873], 1 ff.); die Rechte der bloßen Titularprotonotare die Bulle Cum innumeri Pius' VII. vom Jahre 1818 (Bull. Rom. Contin. [Prati] VII, 2, 1864 sqq.). An Stelle der Titular-Protonotare, welche früher für die einzelnen Diöcesen auf Vorschlag des Bischofs ernannt wurden, traten auf Anordnung Pius' IX. einfache notarii apostolici, welche keine Vorrechte der Protonotare genießen, wohl aber in derselben Weise wie diese authentische Actenstücke aufnehmen können. Das Amt der früheren bischöflichen Notare ist selten mehr ein selbständiges; es wird gewöhnlich von Fall zu Fall durch einen Secretär (Actuar) wahrgenommen oder, sofern es sich um weltliche Geschäfte handelt, durch einen staatlichen Notar versehen. (Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.; Moroni LVI, 1 sgg.; Binterim, Denkwürdigkeiten I, 2, 48 ff.; Bangen, Die röm. Curie, Münster 1854, 59 ff.; Micke, De protonotariis apostolicis, Vratislav. 1866 [Dissert.]; Ders., im Archiv für katholisches Kirchenrecht XX [1868], 177 ff. [mit weiterer Literatur].) [Permaneder (A. Esser).]

Protopaschiten, s. Osterfeierstreit IX, 1122.

Protopopen heißen, nachdem für die schismatischen Priester der Name Pope gewöhnlich geworden, besonders in der nicht unirten griechischen Kirche diejenigen Priester, welche als Zwischenglieder der Hierarchie zwischen dem Bischof und den gewöhnlichen Popen (s. u.) stehen. 1. Zunächst ist der Protopope (πρωτοπαπᾶς), auch Proto- oder Archipresbyter genannt, derjenige Priester, der am Hofe des Patriarchen von Constantinopel (später auch an bischöflichen Sitzen) den ersten Platz unter den Presbytern (im linken Chore der Cathedrale) einnimmt (vgl. d. Art. Archipresbyter). Der Protopope ist dann im Range der erste nach dem Bischofe; er ertheilt dem Bischofe während des Meßopfers die Eucharistie und erhält sie darauf von ihm gespendet. In Abwesenheit des Bischofs nimmt der Protopope dessen Stelle ein; er hat die Aufsicht über den gesammten Cathedralclerus, und sein Wirkungskreis umfaßt alle jene kirchlichen Verrichtungen des Bischofs (τὰ πρωτοπαπαδίκια), zu welchen die bischöfliche Weihe nicht erforderlich ist. Als erster Gehilfe des Bischofs trägt er auch die Mitra, jedoch in Anwesenheit des Bischofs nur mit Erlaubniß desselben. Der Protopope ist endlich auch Mitglied des bischöflichen Beirathes, welcher zugleich als geistliches Gericht amtirt; im Ganzen entspricht seine Stellung in der Residenz so ziemlich derjenigen der alten Chorbischöfe (s. d. Art.).

2. Neben dem Protopopen bei der bischöflichen Kirche nennt man Protopopen auch die Pfarrer der größeren Pfarrkirchen, bei welchen mehrere Popen angestellt sind. Sie sind Pfarrer ersten Ranges (Oberpfarrer). Manche Pfarrer sind ferner anderen Pfarrern der ihnen angewiesenen Districte oder Bezirke, in welche die Diöcese oder Eparchie bei den Orientalen eingetheilt ist, vorgesetzt. Als solche werden auch sie mit dem Namen Protopopen, Protopresbyter oder Protojerei bezeichnet. Sie haben, ähnlich wie im Abendlande die Decane (s. d. Art. III, 1431), die Aufsicht über die Kirchen und den Clerus ihrer Bezirke, welche zehn und mehr Pfarrkirchen umfassen; sie sollen dieselben einige Male im Jahre visitiren, die Kirchenmatrikel revidiren, die neu angestellten Pfarrer ihrer Districte in ihre Aemter einführen und die bischöflichen Verordnungen vollziehen. In manchen Ländern der griechisch-orientalischen Kirche haben

sie auch den von den Pfarrern und Lehrern in den Volksschulen ertheilten Religionsunterricht zu überwachen. Nach dem josephinischen geistlichen Regulirungsplan vom Jahre 1786 für die orientalischen Griechen der Bukowina (§ 99) mußten sogar bei der Kirchenvisitation sowohl die erwachsenen Personen als die Jugend zur bestimmten Zeit in der Kirche oder im Pfarrhause sich versammeln, um daselbst von dem Protopopen in der Christenlehre geprüft zu werden. Die Einsetzung dieser Protopopen erfolgt in Rußland durch den Bischof, welcher die Genehmigung des Synods einzuholen hat. In der griechisch-orientalisch-romanischen Metropolie von Ungarn und Siebenbürgen, wo die Protopresbyterate eine der Eparchie ähnliche Organisation haben und der Protopresbyterialstuhl dem Eparchial- oder bischöflichen Consistorium entspricht, geschieht die Wahl des Protopresbyters durch die aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Protopresbyterialsynode.

3. Die Würde eines Protopopen ist die höchste, welche der Pope in der orientalischen Kirche erlangen kann. Denn alle höheren Würden verlangen von ihrem Träger die Ehelosigkeit auf's Strengste, während für den Popen die Verheiratung Regel ist. Deßhalb gehen die Bischöfe und überhaupt die höheren geistlichen Würdenträger nur aus der Klostergeistlichkeit hervor, welche im Allgemeinen größeres Ansehen und bessere Bildung besitzt. Die Popen dagegen sind die Welt- oder Seelsorgsgeistlichen, welche in Rußland im Gegensatz zu dem sogen. schwarzen Clerus (tschórnoje duchoweństwo), d. h. den Klostergeistlichen, der weiße Clerus (bjáloje duchoweństwo) heißen, obschon sie einen braunen Talar tragen. Im Allgemeinen fungiren die Popen an den Pfarrkirchen und sind zur Ausspendung der Sacramente, zur Abhaltung des Gottesdienstes und zur Ertheilung des Religionsunterrichtes an ihre Pfarrkinder verpflichtet. Bei größeren Pfarrkirchen sind mehrere Popen angestellt. Einer von ihnen, in der griechischen Kirche Papas Ephemerios genannt, feiert die Liturgie. In kleineren Pfarrkirchen liegt die ganze Seelsorge dem Popen (Pfarrer) allein ob; nur ein Diacon steht ihm zur Seite, dessen Amt aber in manchen Ländern der griechisch-orientalischen Kirche (z. B. in der Bukowina durch den geistlichen Regulirungsplan vom Jahre 1786) gänzlich aufgehoben ist. Die Bildung der zukünftigen Popen geschieht in Seminarien; in der Regel werden aber nur Söhne von Popen zugelassen, und der Stand der Popen, zumal in Rußland, hat sich förmlich zu einer abgeschlossenen Kaste ausgebildet. Der Pope ist nämlich, wie schon erwähnt, meist verheiratet, ja in der russischen Kirche muß er sich sogar vor dem Subdiaconate mit einer Jungfrau verehelichen. Verwittwete Popen mußten früher ihre Aemter niederlegen oder in den Mönchsstand eintreten, wo sie nach einer spätern Concilsverordnung vom Jahre 1667 als Hieromonachoi ihre priesterlichen Functionen fortsetzen konnten. Peter der Große hob jedoch diesen Klosterzwang auf, und mit Erlaubniß des Synods dürfen die Popen jetzt auch im Wittwerstande fortamtiren. Eine Ehe nach Ertheilung der höheren Weihen dagegen, sowie auch eine zweite Ehe sind dem Popen untersagt; wenn ein russischer Pope sich zum zweiten Male verheiratet, tritt er in den Laienstand zurück. Seine Verheiratung aber trennt den Popen von dem höhern Clerus wie von den Klostergeistlichen und nimmt ihm mit der Möglichkeit, zu den höheren Würden emporzusteigen, und der oft drückenden Sorge für den Lebensunterhalt meist den Antrieb zu weiterem Streben. Aber auch von der Laienwelt ist er durch seinen Stand isolirt, und seine Söhne sind meist alle oder einzelne, je nach dem Bedürfniß, bestimmt, wieder Popen zu werden; denn eine Ergänzung des Popenstandes durch Ordination von Personen aus einem andern kopfsteuerpflichtigen Stande fand nur ausnahmsweise bei Priestermangel und mit Erlaubniß des Senates statt. Zudem sind auch, trotz der neueren Gesetze, welche alle Klassen zu den geistlichen Schulen zulassen, diese noch immer, was ihre innere Einrichtung betrifft, ganz von dem Kastenwesen beherrscht, ohne irgend welche Rücksicht auf die Bedürfnisse der aus der Laienwelt eintretenden Jünglinge zu nehmen. Der Unterricht, welchen die Seminaristen erhalten, ist bei großer Mannigfaltigkeit der Lehrgegenstände höchst oberflächlich und bewirkt eine große Ignoranz des Clerus. Die Disciplin in den Seminarien, deren Hauptmittel in den bis jetzt noch manchmal zur Anwendung kommenden Leibesstrafen bestand, ist auch nicht dazu geeignet, das moralische Niveau der Geistlichkeit zu heben; in den geistlichen Seminarien und Akademien der schismatisch-russischen Kirche hat sich öfter ein tiefer Glaubens- und Sittenverfall kundgegeben. Auch nach den dießbezüglichen Reformen von Tolstoj und Pobiedonoscew ist der Zustand jener Schulen und Erziehungsanstalten nicht viel besser geworden. Uebrigens fanden bei den geistlichen und weltlichen Gerichten Leibesstrafen auch gegen die amtirenden Popen, besonders auf dem Lande, obschon Katharina II. den Clerus in die privilegirten Klassen eingereiht hat, öfters grausame Anwendung. Manchmal wurden die Popen auch zur Strafe, trotz der gesetzlichen Befreiung des Clerus vom Militärdienste, nach Willkür von ihren geistlichen Oberen degradirt und unter das Militär gesteckt; jedoch hängt dieß gegenwärtig nicht mehr von dem Belieben des Bischofs ab. — Die Einkünfte der russischen Landpopen bestehen großentheils in den von ihren Pfarrkindern für alle Casualhandlungen oder rituellen Cerimonien zu entrichtenden Gebühren, nämlich für Taufen, Copuliren, Beerdigen, Beichthören und Abendmahl, besonders aber für das häufig sich wiederholende Exorcisiren der Wohnungen und Viehställe mit Weihwasser. Jene Geldleistungen sind

meistens nicht fest tarifirt; deßhalb geben dieselben häufig Anlaß zu einem unwürdigen Feilschen zwischen den Popen und den Landleuten. Rituelle Functionen werden aber, obwohl im Allgemeinen ungenügend honorirt, sehr häufig verlangt und von den Popen auch nicht vernachlässigt. Kein Sacrament, auch die Beichte und das Abendmahl nicht, wird in der russisch-schismatischen Kirche unentgeltlich gespendet. Meßstipendien bilden jedoch für die Popen keine bedeutende Einkunftsquelle, da die oftmalige Abhaltung von Seelenmessen dort nicht gebräuchlich ist; dabei fallen auch manche Kirchenalmosen und Gebühren nicht den Popen zu, sondern sind für die Diöcese oder für den Synod reservirt. Letzterem sowie den Kirchenschulen kommt auch theilweise der Reinertrag zu, welcher beim Verkaufe der Kirchenkerzen erzielt wird; dieser Handel bildet sogar für die orthodoxe Kirche in Rußland wie in Griechenland eine der Haupteinnahmequellen. Die Consumtion der Wachskerzen ist nämlich eine sehr bedeutende; deßhalb wird die Production derselben häufig von der Kirche selbst in großen Diöcesan- und Kloster-Wachsfabriken betrieben. Durch diese Theilnahme der Diöcese und des Synods an gewissen Almosen und Gebühren, welche vom Altardienste der betreffenden Kirche herrühren, werden natürlich die Einkünfte der Popen beträchtlich geschmälert, und sie entsprechen nicht den Bedürfnissen eines standesmäßigen Lebensunterhaltes beim verheirateten Clerus. Und doch müssen die Popen fast ausschließlich von den Gebühren für die Casualhandlungen leben, denn nur ein Theil der Geistlichen in Rußland erhält Staatsgehalt, welches übrigens auch für ihren Lebensunterhalt nicht hinreicht. Nur in den von Mitgliedern anderer Confessionen bewohnten Provinzen wird die orthodoxe Weltgeistlichkeit aus politischen Rücksichten vom Staate besser besoldet. Vor der Einziehung der Kirchengüter war der russische Clerus allerdings viel besser gestellt. Durch einen Ukas der Kaiserin Katharina II. (1764) wurde aber die orthodoxe Kirche, welche damals in Rußland zu den größten Grundbesitzern gehörte, und damit sowohl der weiße als der schwarze Clerus ihres Vermögens fast gänzlich beraubt. Nur theilweise wurden später die säcularisirten Kirchengüter restituirt. Gewöhnlich wird dem Dorfpopen von der Gemeinde auch ein Stück Land von ca. 30 Djessiatinen (eine Djessiatine = 1 ha 9,25 a) zur Nutznießung zugewiesen. Indessen sind die Erträgnisse aus jenen Grundstücken sehr gering; dieselben müssen sogar häufig in den schwach bevölkerten Provinzen Rußlands von den Popen selbst bebaut werden. Auch durch die besonders zur Zeit der Regierung Alexanders III. erfolgte bedeutende Reducirung der Zahl der russischen Pfarreien wurde die beabsichtigte Verbesserung der materiellen Lage der Dorfpfarrer nicht erreicht. Im Gegentheil haben sich die Einkünfte, welche den Popen aus den Almosen und anderen Opfergaben fließen, infolge der zu großen Entfernung vieler Pfarrkinder von der Pfarrkirche geradezu vermindert, und auch der geistliche Einfluß der Religion auf das Volk wurde dadurch geschädigt und erschwert. Denn der Flächenraum mancher russischen Pfarreien ist größer als derjenige einiger abendländischen Diöcesen. Im Allgemeinen umfassen die russischen Pfarreien mehrere Dörfer mit sehr weit von einander entfernten Weilern. Aus dem oben erwähnten Grunde ist deßhalb die russische Regierung selbst von der weitern Reducirung der Pfarreienzahl abgestanden. — Die Pfarrämter werden bei den nicht unirten Orientalen in der Regel von den Bischöfen frei vergeben. Der Geistliche ist sogar unter Androhung einer kirchlichen Strafe verpflichtet, das ihm vom Bischofe verliehene Kirchenamt zu übernehmen. Kein eigentliches Patronatsrecht beschränkt in der russisch-schismatischen Kirche den Bischof bei Verleihung der Pfründen. Der Patron hat vielmehr, ohne eine förmliche Präsentation zu üben, nur zu bezeugen, daß der Priester, welchen er dem Bischofe vorschlägt, ihm angenehm ist. Doch kann ohne diesen vorher geäußerten Wunsch oder das schriftliche Zeugniß des Patrons die Anstellung des Geistlichen bei der betreffenden Kirche nicht stattfinden. In der griechisch-orientalischen Kirche der Bukowina hat sich dagegen aus dem alten Stifterrechte der morgenländischen Kirche, dessen Spuren sich bis jetzt in mehreren Ländern des Orients und in Rußland erhalten haben, ein vollständiges, dem abendländischen canonischen Rechte nachgebildetes Patronatsrecht, jedoch mit manchen Abweichungen, entwickelt. Ueber den angestellten Popen übt der russische Patron, meistens ein Gutsbesitzer, auf dessen Grund und Boden die Kirche erbaut ist, eine Art Aufsicht aus, er kann ihn sogar bei dem betreffenden Decan wegen unwürdigen Lebenswandels verklagen und auf die Versetzung desselben dringen. Dagegen hat das russische Ministerium des Innern im J. 1887, in Uebereinstimmung mit dem Oberprocurator des Synods, den Pfarrkinderversammlungen irgend eine Ingerenz bei der Designation ihrer Seelsorger auszuüben verboten, was früher in mehreren Gemeinden gebräuchlich war. Nur zur Verwaltung des Kirchenvermögens wurden in Rußland im J. 1864 auf administrativem Wege sogen. prikhodskaïa popetschitelstva oder Pfarr-Curatelen gebildet, deren Mitglieder auf den Pfarrversammlungen (prikhodskaïa skhodka) gewählt werden. Den orthodoxen Laien ist auf diese Weise ein gewisser Einfluß auf die Pfarrvermögensverwaltung ermöglicht. Jene Kirchenfabrikräthe sollen nämlich für die Bestreitung der nothwendigen Kirchenauslagen, somit auch bei Mangel der freiwilligen Opfer für die Einnahme der Kirchensteuer sorgen. — Besonders eingeschärft wurde den russischen Popen in neuerer Zeit die Pflicht, die Pfarrschulen zu leiten, deren Zahl zugleich bedeutend vermehrt wurde. Auch begann die russische Staatsbehörde, um den Nihilismus

zu bekämpfen, auf das früher gänzlich von den Popen vernachlässigte Predigtamt einen besondern Nachdruck zu legen. (Vgl. J. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen d. Orients, Landshut 1865; J. Zhishman, Die Synoden und die Episcopalämter in der morgenländischen Kirche, Wien 1867; Anatole Leroy-Beaulieu, La religion en Russie III: Les deux clergés et le cléricalisme orthodoxe, in der Revue des deux Mondes LXXXIII [1887], 821 ss.; F. Vering, Lehrbuch des katholischen u. s. w. Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 507 ff. 627. 629 ff. 641 ff.; F. Knie, Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Cult, Graz 1894.) [Jos. Brzeziński.]

Protoscriniarius, s. Scriniarius und Palatinalrichter n. 5; Protosyncellus, s. Syncelli.

Proverbia Salomonis, s. Sprüche, Buch der.

Provida sollersque, die Bulle, s. Oberrheinische Kirchenprovinz IX, 600 f.

Providenz, s. Vorsehung, göttliche.

Provinciae Sedis apostolicae, s. Kirchengebiet.

Provinz, kirchliche, s. Kirchenprovinz und Ordensprovinz.

Provinzial, s. Ordensobere und Ordensprovinz.

Provinzialconcilien (Provinzialsynoden), auch Metropolitan- und in der frühesten Zeit Eparchialconcilien genannt, sind Versammlungen der Bischöfe einer Kirchenprovinz unter Vorsitz des Metropoliten zur Berathung und Entscheidung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten. Solche Zusammenkünfte der Bischöfe haben sich im Laufe der Zeit als ein ständiges, gemeinrechtliches Institut mit bestimmter Organisation herausgebildet, und ihre Entwicklung ging mit der rechtlichen Entfaltung der Metropolitangewalt Hand in Hand; ja sie bildeten die Grundlage für deren Bethätigung, und seit Aufhören der Provinzialconcilien hat auch die Metropolitangewalt viel von ihrer Macht und Bedeutung eingebüßt (vgl. d. Art. Concil III, 781).

I. Geschichte der Provinzialsynoden. Wohl mit Unrecht haben Manche in der Versammlung der Kirchenvorsteher zu Milet (Apg. 20, 17 ff.) das erste Provinzialconcil finden wollen; denn der hl. Paulus hatte die Aeltesten von Ephesus nur zu sich berufen, um von ihnen Abschied zu nehmen und ihnen ergreifende Worte der Ermahnung an's Herz zu legen. Die ersten Spuren von Bischofssynoden finden sich aber im 2. Jahrhundert im Kampfe gegen die Montanisten (s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 85), und beim Osterfeierstreit wurden auf Befehl des Papstes Victor eigentliche Provinzialconcilien gehalten (Hefele I, 92. 101). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts steht die Abhaltung jährlicher Provinzialconcilien in voller Blüte (vgl. den Brief Firmilians an den hl. Cyprian; Cyprian., ed. Hartel, Ep. 75), und das Concil von Nicäa bestimmte (can. 5; s. c. 3, Dist. XVIII), daß jährlich zwei Provinzialconcilien gehalten werden sollten; das erste vor der Quadragesima, damit alle etwaigen Streitigkeiten beseitigt würden und Gott ein reines, feierliches Opfer dargebracht werden könne, das zweite aber zur Herbstzeit. Die nämliche Bestimmung wiederholten das Concil von Antiochien im J. 341 (c. 20; s. c. 4, Dist. cit.) und der 36. (38.) Apostolische Canon, nur mit dem Unterschiede, daß das Antiochenum die Abhaltung der Synode in der vierten Osterwoche und der genannte Canon sie in der Pfingstwoche fordert. Das Concil von Laodicea (zwischen 343 und 381) (c. 40; s. c. 5, Dist. cit.) erneuerte die Vorschrift der zweimaligen Abhaltung des Provinzialconcils und verpflichtete alle Bischöfe zum Erscheinen, ausgenommen die durch Krankheit verhinderten; ebenso das Concil von Chalcedon 451 (c. 19; s. c. 6, Dist. cit.) mit dem Zusatz, daß die ohne hinreichende Entschuldigung Abwesenden durch Ermahnungen brüderlicher Liebe zurechtgewiesen werden dürften. — Wie im Orient, so auch im Occident wurden seit dem 4. Jahrhundert die Provinzialsynoden allgemein gehalten; aus Gallien und besonders aus Spanien sind uns seit Bekehrung der Westgoten zahlreiche Beschlüsse solcher Synoden überliefert; auch in Italien und Nordafrika wurden dieselben gehalten; doch traten hier vielfach National- oder Plenarconcilien an deren Stelle. Die Provinzialconcilien hatten zur Aufgabe, das kirchliche Leben, die kirchliche Einheit zu fördern, wichtige Verwaltungsangelegenheiten zu ordnen und die Disciplinar- und Strafgerichtsbarkeit, besonders gegen Bischöfe und Geistliche, zu üben. Alle Bischöfe der Provinz waren zum Erscheinen verpflichtet und konnten sich nur im Falle der Krankheit oder unüberwindlicher Hindernisse durch Abgesandte vertreten lassen. In Gallien und Spanien wurde das unentschuldigte Ausbleiben mit der Excommunication bedroht (c. 12. 13. 14, Dist. XVIII); das 3. Concil von Orleans im J. 538 forderte (c. 1) die jährliche Abhaltung der Synode und drohte dem saumseligen Erzbischof, wenn er zwei Jahre vorübergehen lasse, die Suspension vom Messelesen für ein Jahr (Hefele, Conc.-Gesch. II, 774). Freilich waren einerseits die Ungunst der Zeiten, die Einfälle der Barbaren, andererseits der große Umfang der Metropolitansprengel und die Armut der Kirchen der regelmäßigen Abhaltung von solchen Synoden vielfach hinderlich. Daher sah man sich gezwungen, von der strengen Forderung der jährlich zweimaligen Abhaltung derselben abzugehen. So forderte beispielsweise der can. 8 des Concils von Riez vom Jahre 439 die zweimalige Abhaltung nur, si quies temporum erit, und andere Provinzialconcilien schreiben eine einmalige Abhaltung vor, was auch auf dem 7. allgemeinen Concil zu Nicäa 787 (s. c. 7, Dist. XVIII) propter fatigationem et ut opportune habeantur ad iter agendum hi, qui congregandi sunt, zum Beschluß erhoben wurde. — Im Karolingerreiche nahmen die Provinzialconcilien wieder einen

erfreulichen Aufschwung besonders durch die Bemühungen des hl. Bonifatius; jedoch traten mehrfach größere Synoden an ihre Stelle (Reichs- oder gemischte Synoden), welche die Competenz der Provinzialsynoden an sich zogen, weil der Grundsatz galt, daß das, was zur Competenz der Provinzialsynode gehöre, unter allen Umständen auch von einer höhern Synode erledigt werden könne. In besonders kräftiger Weise wirkte die reformatorische Thätigkeit der Päpste im 11. und 12. Jahrhundert auf die Wiederbelebung des Synodalinstituts ein, ohne daß aber, wie Hinschius (Kirchenrecht III, 480. 488) meint, der ursprüngliche Charakter der Provinzialconcilien durch die falschen Decretalen und durch die Centralisation der Kirchengewalt in Rom eine Aenderung erfahren hätte. Denn diese Synoden hatten nie eine selbständige, gesetzgeberische Gewalt, sondern die Aufgabe, das kirchliche Leben zu fördern und zu reformiren, die allgemeinen Gesetze einzuschärfen oder den örtlichen Verhältnissen anzupassen. Ihr Schwerpunkt aber lag auf dem Gebiete des kirchlichen Verwaltungs- und Gerichtswesens; sie hatten vorzugsweise wichtige Verwaltungsgeschäfte zu ordnen, Streitigkeiten zu schlichten und disciplinäre Vergehen zu ahnden. Diese Aufgabe blieb ihnen auch ungeschmälert seit dem 11. Jahrhundert. Das 4. Lateranconcil 1215 schärfte can. 6 (s. c. 25, X 5, 1) den Metropoliten die jährliche Haltung der Provinzialsynode ein, damit sie dort de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regulas, maxime quae statutae sunt in hoc generali concilio, relegentes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo. Zugleich wurde die Bestellung von sogen. Synodalzeugen verordnet, welche während des Jahres das der Ahndung oder Besserung Bedürftige erforschen und dem Metropoliten und den Suffraganen auf der nächsten Synode hinterbringen sollten. Die Mißachtung dieses Canons wurde mit der Suspension vom Amte bedroht. Wenn auch dieses Decret nicht zur vollen Durchführung gelangte, so begann damit doch eine regere Synodalthätigkeit als bisher, indem bis zum 15. Jahrhundert in vielen Provinzen Synoden gehalten wurden, wie die überlieferten Beschlüsse zahlreicher Synoden aus dem 13. und 14. Jahrhundert beweisen (s. besonders Mansi XXIII—XXVI; die deutschen Synoden auch bei Schannat-Hartzheim, Conc. Germ. III. IV; über die reiche synodale Thätigkeit in Spanien vgl. Gams, Kirchengesch. Spaniens III, 1, Regensburg 1876, 221 ff.). In der Folge wurde dieses Decret gemildert, indem man die Abhaltung der Provinzialsynode für jedes zweite Jahr vorschrieb (vgl. Harduin. VII, 1464; IX, 1503). Das Concil von Basel ging noch einen Schritt weiter und verordnete, daß wenigstens von einem Triennium zum andern das Provinzialconcil stattfinden solle. Für den Fall der Nachlässigkeit hierin wurden schwere Strafen (Privation der Hälfte des Einkommens nach Ablauf der Frist und Suspension ipso facto nach weiteren drei Monaten) und Devolution des Berufungsrechtes an den ältesten Suffragan festgesetzt (Mansi XXIX, 76). Infolge dieses Beschlusses fanden in Deutschland zahlreiche Provinzialsynoden statt (Schannat-Hartzheim V, 413. 426. 572. 923. 936). Wiederum wurden die alten Canones, jedoch mit derselben Milderung wie zu Basel, vom 5. Lateranconcil (s. Harduin. IX, 1779) eingeschärft, und endgültig hat das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 2 De ref.) die Abhaltung alle drei Jahre geboten. Dieß ist somit die gemeinrechtliche Bestimmung, die auch heute noch gilt. Alsbald nach Schluß des Tridentinums fanden denn auch wieder zahlreiche Provinzialsynoden statt, besonders hat der hl. Karl Borromäus (s. d. Art.) zwischen 1565 und 1582 sechs Synoden gehalten, die heute noch als unerreichtes Muster und Vorbild dastehen (s. Harduin. X, 633 sqq.). Auch im übrigen Italien, in Frankreich und Polen fanden im 16. und 17. Jahrhundert zahlreiche Synoden statt (Harduin. X. XI; Coll. Lac. I); ebenso in Spanien (Gams III, 2, 186), wo noch im 18. Jahrhundert viele Synoden zu Tarragona gehalten wurden (Coll. Lac. I, 753 sqq.). In Deutschland dagegen gelangte das tridentinische Decret nicht zur Ausführung, und auch in den übrigen Ländern kamen die Provinzialsynoden seit dem 18. Jahrhundert wieder in Verfall. Der Grund hiervon ist nicht mit Hinschius (Kirchenrecht III, 504) darin zu suchen, daß in der Bulle Sixtus' V. Immensa aeterni vom Jahre 1587 die Einsendung der Synodalbeschlüsse an die S. Congr. Conc. zur Prüfung und Durchsicht geboten wurde, wodurch dem Institut der Provinzialsynoden die Lebensader unterbunden worden sei. Denn mit der vorgeschriebenen Recognition der Acten durch die S. Congr. Conc. war nur ein Correctiv und eine Bürgschaft gegeben, daß die Beschlüsse der Provinzialconcilien den allgemeinen Kirchengesetzen entsprechen. Die Provinzialsynoden hatten gerade nach dem Concil von Trient die große Aufgabe, die tridentinischen Decrete in die Praxis einzuführen, wie ja einzelne Materien geradezu dem Wirkungskreis und der Thätigkeit der Provinzialsynoden zugewiesen waren. Die wahren Gründe für den Verfall des Synodalinstituts sind vielmehr theils in der menschlichen Unvollkommenheit oder Nachlässigkeit, theils in den vielen äußeren Hindernissen zu suchen, die sich der Abhaltung von Provinzialconcilien entgegenstellten. In Deutschland zumal verhinderten die religiöse Spaltung, die politischen Wirren, dazu die vielen Kriege die Veranstaltung von Synoden. Die politische Zerrissenheit und die Eifersucht der Fürsten und Fürstbischöfe sowie die Anhäufung von Erzbisthümern und Bisthümern in Einer Hand waren denselben ebenfalls nicht günstig. Auch waren manche Erzbischöfe und Bischöfe als Reichsfürsten von den

politischen Geschäften so in Anspruch genommen, daß ihnen für die kirchliche Verwaltung wenig Zeit und oft auch wenig Interesse übrig blieb. In anderen Ländern, wie Frankreich, Spanien und Neapel, war die Staatsgewalt ein Hinderniß der freien Thätigkeit der Synoden, indem die Abhaltung derselben an die landesherrliche Genehmigung und die Ausführung der Beschlüsse an das staatliche Placet gebunden war. Auch in Deutschland forderten einige Staatsgesetze, wie das Preußische Allgemeine Landrecht II, 11, § 141 und die Frankfurter Kirchenpragmatik für die oberrheinische Kirchenprovinz (von Longner, Beiträge zur Gesch. der oberrhein. Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 639), die staatliche Genehmigung zur Berufung der Synoden und zur Ausführung der Beschlüsse. Freier konnte sich dagegen die synodale Thätigkeit der Kirche in den unter der Propaganda stehenden Kirchengebieten entfalten, wo gleich zu Beginn unseres Jahrhunderts eine große Zahl von Concilien stattfand, welche dem kirchlichen Leben neuen Aufschwung gaben. So fanden namentlich in den Vereinigten Staaten von Nordamerika zahlreiche Provinzialsynoden statt; ebenso verschiedene in Irland, in England und in Australien zu Sidney (s. dieselben sämmtlich in Coll. Lac. III). Auf dem europäischen Festland brachte erst die Bewegung des Jahres 1848 der Kirche die nöthige Freiheit von den Fesseln staatlicher Bevormundung und damit auch die Möglichkeit, durch Provinzialconcilien zur Erneuerung und Stärkung des kirchlichen Lebens anzuregen. Solche fanden besonders zahlreich in Frankreich statt (s. Coll. Lac. IV), aber auch Deutschland, Oesterreich und Holland blieben nicht ganz zurück (s. Coll. Lac. V). Ein Antrag beim Vaticanum (Schema de episc. in der Coll. Lac. VII, 644 c.), daß die Erzbischöfe das Provinzialconcil alle 5 Jahre halten sollten, aber aus wichtigen Gründen beim Papste um Verlängerung der Frist bitten könnten, gelangte nicht zur Berathung und Beschlußfassung. Es gilt also heute noch das tridentinische Decret; aber die Abhaltung von Synoden wird zur Zeit nicht urgirt, besonders weil die Erregung nach dem Abbruch des Vaticanums und die äußeren Bedrängnisse der Kirche Provinzialsynoden unmöglich machten oder doch als nicht rathsam erscheinen ließen.

II. Die gemeinrechtlichen Bestimmungen bezüglich der Provinzialsynoden sind folgende. 1. Die Berufung steht dem Erzbischof oder bei seiner Verhinderung dem ältesten Suffragan zu (Trid. Sess. XXIV, c. 2 De ref.). Dieses Recht des Erzbischofs ist ein persönliches (per se ipsos), und darum kann er im Falle der Verhinderung dasselbe nicht dem Generalvicar übertragen; ebenso wenig devolvirt dasselbe bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles an das Metropolitancapitel, wie dieß vor dem Tridentinum möglich war, sondern stets ist der (nach seiner Ordinationszeit) älteste Suffragan berechtigt. Dem exemten Bischof jedoch, der sich dem Metropoliten zum Besuch der Provinzialsynode angeschlossen hat (s. u.), kommt dieses Recht der Berufung nicht zu, da er nicht zu den Suffraganen gehört. Der Erzbischof kann die Synode erst nach Empfang des Palliums berufen (c. 28, X 1, 6), es sei denn, daß er eine päpstliche Vollmacht dazu erhalten hat. Die Zustimmung oder den Rath seines Capitels braucht er nicht einzuholen. Ein Metropolit ohne Suffragan kann jedoch, selbst wenn sich ihm exemte Aebte oder Prälaten angeschlossen haben, keine Provinzial-, sondern bloß die Diöcesansynode halten. — Eine Erlaubniß des Papstes zur Abhaltung der Synode ist gemeinrechtlich nicht nothwendig. Die von der S. Congr. Conc. geforderte Anzeige verpflichtet bloß die Metropoliten Italiens und ist zur Vermeidung von Streitigkeiten angeordnet. Dagegen haben in neuerer Zeit manche Metropoliten (z. B. von Wien 1858, Köln 1860, Prag 1860 [Coll. Lac. V, 121. 231. 383]) aus Ehrfurcht gegen den apostolischen Stuhl die Abhaltung der Synode der S. Congr. Conc. angezeigt und um Gutheißung der zu berathenden Gegenstände gebeten. Früher hatten auch die päpstlichen Legaten das Recht, die Provinzialsynode zu berufen und abzuhalten; auch heute noch muß dieses Recht des Papstes, die Provinzialsynode durch einen Legaten zu berufen, bejaht werden. — Die Berufung geschieht durch ein öffentliches Berufungsschreiben an alle, welche das Recht und die Pflicht haben, auf dem Concil zu erscheinen. Das Cerimoniale episcoporum (1, 31, 3) will, daß außerdem auch eine Bekanntmachung der Provinzialsynode durch Verkündung von der Kanzel in der Metropolitan- und den Domkirchen beim sonntäglichen Gottesdienste und durch Anheftung an den Thüren der Cathedralen geschehe.

2. Zeit und Ort der Synode werden vom Metropoliten (mit Beirath der Suffragane) bestimmt. Die Berufung soll gemeinrechtlich wenigstens alle 3 Jahre geschehen, jedoch kann der Erzbischof mit Zustimmung der Suffragane oder aus gewichtiger Ursache das Concil auch früher berufen. Den säumigen Erzbischof oder Bischof trifft die Suspension ab officio, jedoch bedarf es hierzu eines Urtheils (c. 25, X 5, 1 und Trid. l. c.). Die ordentliche Zeit der Abhaltung ist vom Tridentinum allgemein angegeben: post octavam Paschae, so daß es dem Erzbischof freisteht, eine gelegene Zeit zu bestimmen. Den Ort der Abhaltung wählt der Erzbischof, und zwar in der Regel die Metropolitankirche; jedoch kann er zur Erleichterung der Suffragane mit deren Rath auch eine Suffragankirche bestimmen. Vielfach wurde früher, um die Abhaltung der Provinzialsynoden zu sichern, am Schlusse der Synode Zeit und Ort der nächsten oder auch wohl ein für allemal für alle folgenden festgesetzt.

3. Als Mitglieder müssen nach dem Tridentinum auf der Synode erscheinen und darum geladen werden episcopi omnes et alii, qui de jure et consuetudine interesse debent. Man unter=

scheidet zwei Klassen von Mitgliedern, solche mit entscheidender und solche mit berathender Stimme. Zu den ersteren gehören a. die sämmtlichen Bischöfe der Provinz, auch die bloß confirmirten, welche die Leitung der Diöcese übernommen haben, weil die Theilnahme an der Provinzialsynode ein Ausfluß der Jurisdiction ist. Fremde Bischöfe können zur Synode mit berathender Stimme zugelassen und es soll ihnen ein Ehrenplatz eingeräumt werden; ein Decisivvotum kann ihnen bloß durch einstimmigen Beschluß der Synode gewährt werden. b. Die exemten Bischöfe sind nach dem Trid. l. c. verpflichtet, sich einem benachbarten Erzbischof ein für alle Mal zur Theilnahme an der Provinzialsynode anzuschließen, und ebenso c. ein wirklicher Praelatus nullius (s. d. Art.), weil er ein territorium separatum und eine jurisdictio quasi-episcopalis besitzt. — Ferner sind diejenigen zur Provinzialsynode zu laden, welche an Stelle des Bischofs die bischöfliche Jurisdiction selbständig üben, nämlich d. der Coadjutor, welcher die plena potestas ecclesiam regendi besitzt oder von seinem Coadjutus zur Stellvertretung beauftragt ist. Weihbischöfe können zur Synode geladen und sogar durch particulares Recht zum Erscheinen verpflichtet werden. Auch kann ihnen, wie den fremden Bischöfen, durch Beschluß der Synode eine Decisivstimme eingeräumt werden. — Bei Erledigung des bischöflichen Stuhles muß e. der Capitularvicar eingeladen werden; ihm kommt entscheidende Stimme zu, wie auch f. den apostolischen Vicaren in den Missionsgebieten, welche die bischöfliche Jurisdiction besitzen. — Zu der zweiten Klasse, nämlich zu denen, welche bloß berathende Stimme haben, gehören zunächst solche, welche de jure vel consuetudine geladen werden müssen. Dieß sind a. die Domcapitel der Provinz; dieselben wählen, weil der Chordienst nicht unterbrochen werden soll, mit absoluter Majorität 1—3 Vertreter oder Procuratoren mit votum consultativum (c. 10, X 3, 10). Ein exemtes Domcapitel muß diejenige Synode besuchen oder vielmehr die Decrete derjenigen Synode annehmen, welcher sein nicht exemter Bischof angehört. Nach dem gemeinen Rechte brauchen die Domcapitel nicht zu erscheinen; wohl aber kann das Particular- und Gewohnheitsrecht sie dazu verpflichten. Ganz dasselbe gilt b. von den einfachen, nicht exemten Aebten (Regular- wie Säcularäbten). Außer diesen, welche geladen werden müssen, können noch Andere mit berathender Stimme zugezogen werden; nämlich a. die Collegiatcapitel (durch Vertreter), die Ordensoberen, wie die Provinziale, Ordenspriore (namentlich wenn sie Seelsorge haben), die Rectoren von Seminarien, Abgeordnete der Universitäten; ebenso auch andere Vertreter des Clerus, die Archipresbyter, Decane. b. Außerdem können die einzelnen Bischöfe hervorragende Theologen und Canonisten, sowie andere geschäftskundige Geistliche, unter diesen besonders ihren Generalvicar, als Rathgeber beiziehen, wie das auf fast allen neueren Synoden der Fall gewesen ist. Alle diese Personen werden zunächst durch ihren Bischof zum Erscheinen verpflichtet; die Art und Weise, sowie das Maß ihrer Theilnahme wird durch die Synode selbst bestimmt. c. Laien haben kein Recht der Theilnahme; wohl aber wurden früher auch Laien, besonders Fürsten und ihre Gesandten, zugelassen und ihnen sogar berathende Stimme eingeräumt; ihre Zulassung hatte häufig den Zweck, den beschlossenen Statuten größern Nachdruck und raschere Verbreitung zu geben.

4. Die Geschäftsordnung des Provinzialconcils richtet sich in liturgischer Hinsicht nach dem Pontificale Romanum (III, tit. 5 De Ordine ad Conc. Provinciale etc.); das Cerimonielle wird im Cerim. Episc. 1, 31 geordnet; für die Berathungen wird gewöhnlich von der Synode selbst oder vom Erzbischof eine bestimmte Ordnung festgesetzt. Die Synode gilt als constituirt, wenn die Mehrheit der Mitglieder mit entscheidender Stimme anwesend ist. Dem Erzbischof steht, wie das Recht der Berufung, so auch der Vorsitz und die Leitung der Synode zu. Die Geschäftsbehandlung geschieht conciliariter, d. h. alle Angelegenheiten, sowohl geschäftliche, wie z. B. die Zulassung fremder Bischöfe oder die Gestattung von Decisivvotum an diese oder an die Procuratoren der Bischöfe, wie auch die eigentlichen Berathungsgegenstände werden durch gemeinsamen Beschluß erledigt. Wo das Recht nicht anders bestimmt, entscheidet die Majorität. Der Erzbischof steht bezüglich seiner Stimme den Suffraganen gleich, und er muß sich der Majorität fügen; ja er muß einen Mehrheitsbeschluß, auch wenn er selbst überstimmt wurde, als Concilsbeschluß verkünden. Aehnlich wie bei den allgemeinen Concilien werden zur Berathung und Beschlußfassung theils Versammlungen (Congregationes) theils Sitzungen (Sessiones) gehalten, die ersteren im erzbischöflichen Palais, die zweiten in der Cathedrale. Die Congregationen werden wieder unterschieden in Congregationes particulares, auch Commissiones, Sectiones, dann Congr. generales und privatas. In den Commissionen oder Sectionen, bestehend aus Theologen und Canonisten unter Vorsitz eines Bischofs, werden die Gegenstände für die Generalcongregationen vorbereitet. Die eigentliche Berathung findet in den Generalcongregationen statt, zu denen alle Theilnehmer des Concils zugelassen werden. In den Congr. privatae, zu denen bloß die Mitglieder mit Decisivstimme Zutritt haben, wird über die in den Generalcongregationen berathenen und in den Sitzungen vorzulegenden Decrete abgestimmt. Endlich erfolgt in den öffentlichen Sitzungen (Sessiones solemnes seu publicae), deren ordentlicherweise drei, höchstens vier sein sollen, auf Antrag des Promotors die Verlesung der festgestellten Decrete und die definitive Abstimmung der Concilsväter mit placet oder non placet.

5. Wirkungskreis der Provinzialconcilien. Nach dem jetzt geltenden Rechte ist die Zuständigkeit der Provinzialsynoden im Einzelnen folgende: a. In Glaubenssachen steht ihnen keine Entscheidung zu, wohl aber die Verhängung der Excommunication, wenn jemand in offene Häresie verfallen ist. Glaubensentscheidungen der allgemeinen Concilien und des päpstlichen Stuhles können vorgelesen und publicirt werden; ebenso kann die Synode Streitfragen auf Grund der katholischen Glaubenslehre erörtern, auftauchende Irrthümer zurückweisen und gegenüber herrschenden Irrlehren ein entschiedenes Glaubensbekenntniß ablegen (vgl. z. B. Coll. Lac. V, 10. 130. 269). b. Den Provinzialsynoden steht ein Recht der Gesetzgebung innerhalb des gemeinen Rechtes zu. Namentlich können sie die allgemeinen Gesetze der Concilien sowie päpstliche Erlasse und Entscheidungen der Congregationen publiciren oder, wo sie in Vergessenheit gerathen sind, wieder einschärfen (ein Beispiel s. Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). Ferner können sie Vorschriften erlassen, um das gemeine Recht zu voller Geltung und Ausführung zu bringen. Endlich sollen die Provinzialconcilien gewisse Lücken des gemeinen Rechtes ausfüllen, besonders da, wo dieses die nähere Ausführung des Gesetzes der örtlichen oder particulären Regelung überlassen hat (z. B. Trid. Sess. XXIII, c. 18 De ref.). c. Dem Provinzialconcil steht ein Aufsichtsrecht in allgemeinen Disciplinarsachen, über die kirchlichen Verhältnisse und die Beobachtung der Kirchengesetze in der Provinz zu, sowie das Recht, Mißbräuche abzustellen. In erster Beziehung soll das Provinzialconcil (c. 25, X 5, 1) testes synodales bestellen, d. h. „umsichtige und ehrbare Männer, die während des Jahres sorgfältig Umschau halten, was der Abstellung oder Besserung bedarf, und hiervon dem Metropoliten und den Bischöfen beim folgenden Concil Anzeige erstatten sollen“. Hierher gehört auch die Pflicht der Provinzialsynode, etwaige Nachlässigkeiten der Bischöfe in Beaufsichtigung der Regularen und in Handhabung der Disciplin zu ergänzen (Sess. XXV, c. 22 De reg.), und die Gutheißung einer Visitation des Erzbischofs in den Diöcesen der Suffragane (Sess. XXIV, c. 3 De ref.). Zur Abstellung von Mißbräuchen hat das Tridentinum die Ueberwachung der Heiligenverehrung und des Bilder- und Reliquiencultes sowie der Abläſſe der Aufmerksamkeit des Provinzialconcils empfohlen; jedoch soll dasselbe nichts Wichtiges ohne vorherige Anfrage beim apostolischen Stuhl entscheiden. Endlich d. kommt den Provinzialsynoden eine kirchliche Gerichtsbarkeit zu. Diese war ehedem eine ausgedehnte, und es konnte jeder seine Klage vor der Synode vorbringen; jetzt sind für gewöhnliche Sachen die bischöflichen Gerichte competent, bei Appellationen die Metropolitangerichte. Dagegen hat das Trid. Sess. XXIV, c. 5 De ref. die minores criminales causae der Bischöfe, d. h. solche, bei denen es sich nicht um Häresie und Absetzung handelt, dem Provinzialconcil zugewiesen, die causae majores sind dem Papste vorbehalten. Ebenso hat das Tridentinum (l. c. c. 18 De ref.) die Untersuchung gegen Synodalexaminatoren wegen Simonie oder anderer Pflichtverletzung dem Provinzialconcil überwiesen. Endlich hat das Provinzialconcil nach Trid. Sess. XXV, c. 10 De ref. die Synodalrichter zu bestellen, d. h. tüchtige und qualificirte Männer zu bezeichnen, denen als judices in partibus der Papst die Aburtheilung der an ihn gebrachten Fälle übertragen kann.

6. Gültigkeit erhalten die Synodaldecrete durch die Publication seitens des Erzbischofs. Diese endgültige Publication darf aber erst erfolgen, nachdem die Acten gemäß der Bulle Immensa aeterni vom Jahre 1587 an die S. C. C. gegangen und von der Abtheilung dieser, welche Congreg. particularis super revisione synodorum provincialium heißt, durchgesehen sind. Diese Recognition ist aber keine eigentliche Approbation oder Confirmation, sondern sie bezweckt eine etwaige Correctur der Beschlüsse, und darum verleiht dieselbe den Decreten keine höhere Geltung und Kraft, als sie an sich haben. Neben dieser Recognition kann aber noch die Bestätigung (confirmatio) durch ein apostolisches Breve erbeten und erlangt werden (vgl. Analecta juris Pont. I [1855], 1261). Dieselbe ist entweder eine confirmatio in forma communi oder eine solche in forma specifica. Erstere verleiht zwar den Decreten eine höhere Auctorität und größere Festigkeit, aber sie schafft kein neues Recht, auch nach ihr behalten die Decrete ihren Charakter als Synodalschlüsse. Die conf. in forma specifica dagegen, welche vom Papste mit der Clausel motu proprio et ex certa scientia ertheilt wird, macht das Decret zu einer lex Pontificia, so daß es von einem spätern Provinzialconcil nicht einfach abgeändert werden kann. Niemals aber macht eine päpstliche Bestätigung ein Provinzialdecret zu einer lex universalis. — Die Decrete des Provinzialconcils verpflichten alle Suffragane, überhaupt alle, die auf der Synode Decisivstimme haben, sowie deren Untergebene, und zwar selbst dann, wenn der Bischof oder Prälat auf der Synode nicht anwesend war. Auch verlieren die Beschlüsse ihre Kraft nicht mit dem Tode des Erzbischofs oder der Bischöfe, und sie werden nur durch ein anderes Gesetz oder eine rechtmäßige Gewohnheit abgeändert oder beseitigt. Sie sind auch nicht, wie manche Canonisten meinen, bloße Pönalgesetze, sondern wahre Gesetze, welche gewissenhaft beobachtet werden müssen. (Vgl. zur Literatur im Allgemeinen die im Art. Concil III, 808 ff. angegebenen Werke; von speciellen Werken seien hier nur genannt: Feßler, Ueber die Provinzialconcilien und Diöcesansynoden, Innsbruck 1849, u. Bouix, Tract. de conc. Provinciali, 2. ed., Paris. 1862. Viele Einzelheiten s. bei Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Concilium, art. II; sonstige Li=

teratur bei v. Scherer, Handb. des Kirchenrechts I, Graz 1886, 670.) [Ph. Schneider.]

Provisio canonica heißt im Kirchenrecht die gesetzmäßige Verleihung eines Kirchenamtes von Seiten des competenten Kirchenobern. Die Provision enthält ihrem vollen Begriffe nach drei Momente, nämlich die Bezeichnung des Geistlichen, der das Kirchenamt erhalten soll (designatio personae), durch Wahl, Postulation, Nomination oder Präsentation; die Uebertragung des Kirchenamtes selbst (collatio s. institutio canonica), bei höheren Kirchenämtern durch päpstliche Confirmation, bei niederen durch die bischöfliche Institution; endlich die Einweisung in den Besitz des Amtes und der Pfründe (immissio in possessionem), bei Bischöfen Inthronisation, bei Stiftscanonikern und anderen Beneficiaten Installation genannt. Die Wahl oder Bezeichnung des Providenden gibt zunächst nur ein Prioritätsrecht auf das Amt; der volle rechtliche Besitz desselben wird erst durch die canonische Confirmation oder Institution erworben, welche mit der Einweisung in den Besitz ihre Vollendung erhält (vgl. d. Art. Jus ad rem VI, 2027 f.).

I. Gattungen der Provision. Man unterscheidet eine ordentliche und außerordentliche, freie und gebundene, volle und theilweise Provision. 1. Wenn, wie es Regel ist, höhere Kirchenämter vom Papste, niedere aber vom Bischofe verliehen werden, so ist dieß die ordentliche Verleihung (provisio ordinaria); wenn dagegen vermöge besonderer Rechtstitel ein Dritter, oder kraft des Devolutionsrechtes der nächsthöhere Kirchenobere, oder infolge speciellen Vorbehaltes der Papst das Recht der Verleihung hat, so heißt eine solche Provision eine außerordentliche (provisio extraordinaria). — 2. Ist der ordentliche Collator bei Besetzung des betreffenden Kirchenamtes frei und ungebunden hinsichtlich der Person des Providenden, so nennt man die Verleihung eine freie (provisio s. collatio libera); ist er aber durch das Designationsrecht eines Dritten gebunden, ein vorgeschlagenes Subject zu instituiren, so ist die Provision eine beschränkte, und insofern als der Collator, wenn sonst die canonischen Erfordernisse vorhanden sind, den Vorgeschlagenen anzunehmen gehalten ist, eine rechtlich nothwendige (provisio necessaria). — 3. Wenn der Provisionsberechtigte alle drei oben genannte Handlungen der vollen Verleihung vorzunehmen befugt ist, so heißt sein Provisionsrecht ein volles (jus provisionis plenum); steht ihm dagegen nur die eine oder andere jener Befugnisse zu, so hat er nur ein theilweises (jus prov. minus plenum).

II. Erfordernisse der canonischen Provision. Ein Kirchenamt kann nur an eine geeignete Person verliehen und muß innerhalb einer bestimmten Zeit und in canonischer Weise besetzt werden. 1. Hinsichtlich der Qualification des Beneficiaten verlangen die Canones, daß der zu einem Kirchenamte Berufene zur Uebernahme desselben tüchtig (idoneus) und würdig (dignus) ist, also nicht nur einen tadellosen Wandel, sondern auch nach Beschaffenheit des Amtes das gesetzliche Alter, den nöthigen Weihegrad und die erforderlichen Kenntnisse hat. Das vorschriftmäßige Alter ist je nach Verschiedenheit der Aemter verschieden (s. d. Art. Alter I, 635). Der Providend muß ferner jedenfalls dem Clericalstande angehören, daher mindestens tonsurirt sein (c. 6, X 1, 36) und sich bereits soweit qualificirt haben, daß er die zur Verwaltung des betreffenden Amtes ihm noch fehlenden Weihen binnen Jahresfrist erwerben kann (c. 2, Clem. 1, 6; Conc. Trid. Sess. XXII, c. 4 De ref.). Nach älterem Rechte konnte der Bewerber, wenn sein Amt einen höhern Ordo als den Subdiaconat erforderte, behufs einer tüchtigern wissenschaftlichen Ausbildung auf sieben Jahre dispensirt und das Beneficium inzwischen durch einen Vicar verwaltet werden (c. 34 in VI 1, 6). Das neuere Recht hat die Frist regelmäßig auf Ein Jahr beschränkt, welches aber erst vom Tage des erlangten ruhigen Besitzes an zu laufen beginnt (c. 35 in VI 1, 6). Sind in diesem Zeitraume die Weihen nicht erwirkt worden, so geht das Beneficium wieder verloren, und zwar, wenn es eine Pfarrpfründe ist, eo ipso (c. 14. 35 in VI eod.), außerdem erst nach vorgängiger Mahnung (c. 7, X 1, 6; c. 22 in VI eod.); doch kann der Bischof letzternfalls noch auf ein weiteres Jahr dispensiren (Conc. Trid. Sess. VII, c. 12 De ref.). Zur Uebernahme eines Bisthums muß der Gewählte oder Nominirte bereits sechs Monate vor seiner Wahl oder Ernennung wenigstens den Subdiaconat erlangt haben (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 2 De ref.). Aebte, Inhaber von Dignitäten und Aemtern, mit denen Jurisdiction oder Seelsorge verbunden ist, sollen Priester sein (c. 9, X 1, 14), namentlich soll in den Domcapiteln wenigstens die Hälfte der Canoniker aus Presbytern bestehen (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 12 De ref.); übrigens waren schon vor dem Tridentinum fundations- oder statutengemäß an manchen Stiften, z. B. zu Köln und Trier, alle Mitglieder Priester, was jetzt ohnehin regelmäßig der Fall ist. — Der Providend muß endlich die zu seinem Amte erforderlichen Kenntnisse besitzen. Nach tridentinischer Vorschrift soll der Bischof als Lehrer an einer Universität (oder einem Lyceum) oder durch erhaltene akademische Würden in der Theologie oder dem canonischen Rechte oder durch sonstige akademische Zeugnisse seine Lehrfähigkeit nachzuweisen im Stande sein (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 2 De ref.). Auch das Amt eines Domscholasters, Pönitentiars und überhaupt alle Dignitäten und wenigstens die Hälfte der Canonicate sollten nur an Graduirte vergeben werden (Sess. XXIII, c. 18; Sess. XXIV, c. 8. 12 De ref.). Für Bewerber um Seelsorgepfründen ist eine besondere Prüfung angeordnet, welche jedoch in der vom Tridentinum gewollten Form nicht überall

in Gebrauch kam (s. das Nähere im Art. Concurs). 2. Hinsichtlich der Zeit und Art der Provision stehen nachfolgende Grundsätze fest. Ein neu errichtetes Kirchenamt muß, wenn es besetzt werden soll, vorerst dotirt (s. d. Art. Dotalgut), ein schon bestehendes Kirchenamt aber zur Zeit erledigt und nicht bloß factisch, sondern rechtlich vacant sein (s. d. Art. Vacatur). Selbst die Ertheilung von Exspectanzen oder Versprechen der Provision auf den Fall der Erledigung eines Beneficiums ist verboten (s. d. Art. Anwartschaft). Jedes Kirchenamt muß ferner innerhalb einer bestimmten Frist besetzt werden. Für höhere Kirchenämter beträgt diese drei Monate (c. 41, X 1, 6); für niedere, deren Verleihung der freien Collation des Bischofs oder dem Capitel zusteht, sechs Monate (c. 2, X 3, 8) vom Tage der erlangten Kenntniß ihrer Erledigung an (c. 3, X 1, 10). Ueber die Verleihungsfristen bei Patronatsbeneficien s. d. Art. Präsentation. — Ist die Wahl, Postulation, Nomination oder Präsentation nicht innerhalb der bestimmten Zeit erfolgt, so geht sie dem Berechtigten für dießmal verloren und devolvirt in der Regel an den betreffenden Kirchenobern (s. d. Art. Devolutionsrecht). Endlich muß die Besetzung des Beneficiums mit voller Freiheit der Person und des Willens auf Seiten des Ertheilers und Empfängers (c. 2, X 1, 40), ohne Schmälerung oder neue Belastung der Pfründe (c. un. X 3, 12) und ohne Simonie verliehen werden (über letztere s. das Genauere in dem betreffenden Art.).

III. Die Form der Provision ist 1. bei der ordentlichen Verleihung eine verschiedene für höhere und für gewöhnliche Kirchenämter. Jene (Bisthümer, Abteien und andere wirkliche Prälaturen) werden durch Wahl, Postulation oder Nominatio (s. d. Artt.) besetzt. Für die anderen Kirchenämter hat der Bischof der Regel nach das Collationsrecht im Umfang seiner Diöcese. Jedoch kann dieses Besetzungsrecht beschränkt sein durch die Rechte dritter Personen, denen eine Mitwirkung bei der Verleihung zusteht (s. d. Artt. Collationsrecht, Patronatsrecht und Präsentation). 2. Eine Provision außerordentlicher Weise tritt ein entweder jure devoluto, wenn der zur Besetzung des betreffenden Kirchenamtes ordentlich Berechtigte die oben aufgeführten canonischen Bedingungen der Provision aus eigenem Verschulden nicht einhält (s. d. Art. Devolutionsrecht); oder jure reservato, wenn die Pfründe eine solche ist, deren Besetzung dem Papste vorbehalten ist (s. d. Art. Reservatpfründen, päpstliche). — Auf die Designation des zu Providirenden folgt, wie schon erwähnt, die canonische Institution. Diese macht erst die rechtmäßige Uebertragung des betreffenden Kirchenamtes von Seiten des competenten Kirchenobern perfect, so daß mit ihr das volle Recht auf das Amt und die Ausübung der damit verbundenen Weihe- und Jurisdictionsrechte erworben wird. Sie geschieht bei Episcopaten und Prälaturen durch den Papst mittelst der Bestätigung des Gewählten, Postulirten oder Nominirten (s. d. Artt. Confirmation und Präconisation), bei den übrigen Kirchenämtern regelmäßig durch den Bischof (c. 3, X 3, 7; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 13 De ref.). Der Terminus institutio canonica kommt vor in Reg. jur. 1 in VI 5, 12 fin. und ist seitdem der geläufigste geworden. Andere Ausdrücke, wie collatio, institutio collativa, inst. verbalis, inst. auctorisabilis, investitura, werden nur ungenau als völlig damit gleichbedeutend gefaßt. Denn collatio beneficii paßt streng genommen nur für Pfründen, die der Kirchenobere frei verleiht, da hier die Uebertragung des Kirchenamtes mit der designatio personae zusammenfällt und beides in dem ausgefertigten Verleihungsdecrete einbegriffen ist. Bei Kirchenämtern dagegen, auf welche dritte (physische oder moralische) Personen das Wahl- oder Präsentationsrecht haben, ist der Ausdruck institutio der bezeichnendere, und zwar institutio canonica zur Andeutung, daß diese von dem allein hierzu berechtigten Kirchenobern vorgenommene Einsetzung erst die gesetzlich rechtsgültige Verleihung sei. Dieselbe heißt weiterhin institutio collativa, um hervorzuheben, daß das Amt durch die Einsetzung erst in Wirklichkeit übertragen werde; institutio verbalis endlich, um diese mündliche Uebergabe des Kirchenamtes von der persönlichen Einweisung in den Besitz desselben (der Installation) zu unterscheiden. Während die libera collatio von jeher ein höchst persönliches bischöfliches Recht war und es noch ist, so daß weder sede plena der Generalvicar ohne specielle Vollmacht des Bischofs, noch sede vacante das Capitel oder der von ihm bestellte Capitularvicar sie vorzunehmen berechtigt ist, war die institutio canonica oder collativa oder verbalis früher ein ordentliches Amtsrecht des Archidiacons (c. 6, X 3, 7) und ist jetzt noch eine schon in der allgemeinen Vollmacht des Generalvicars begriffene Befugniß. Auch kann dieses Institutionsrecht bei Kirchenämtern, denen keine Seelsorge inhärirt, ausnahmsweise sogar anderen geistlichen Personen oder Corporationen durch besondere Vergünstigung oder Verjährung zustehen (c. 18, X 2, 26; c. 3, § 2, X 5, 33). Durch diese canonische Institution erlangt sohin der Providirte das volle Recht auf das Amt und die damit verknüpften Jurisdictions- und Ehrenrechte. Für das Recht zur Ausübung der Seelsorge dagegen bedarf er noch einer besondern Ermächtigung, die er sich binnen zwei Monaten vom Tage des erhaltenen Präsentations- oder Collationsdecretes zu erbitten hat (Pii V. Const. In conferendis, dd. 18. Mart. 1567); diese heißt die Institution im engern Sinne oder institutio auctorisabilis, d. i. die specielle Uebertragung der Seelsorge (s. d. Art. Approbation). Die Uebertragung der cura animarum ist wieder ein so ausschließliches Recht des Bischofs, daß weder der Archidiacon noch früherhin der Generalvicar, wenn

er nicht die besondere Ermächtigung hatte, sie ertheilen konnte (c. 4, X 1, 23), noch überhaupt ein Dritter, auch wenn er das volle Provisionsrecht besitzt, dazu befugt ist (s. d. Art. Curatbeneficien). Jetzt wird übrigens die institutio auctorisabilis regelmäßig mit der inst. collativa in Verbindung gebracht und am Sitze des Bischofs nach vorgängiger Prüfung und Approbation entweder vom Bischof selbst oder vom Generalvicar, der keines speciellen Mandates mehr dazu bedarf (Bened. XIV., De syn. dioec. 2, 8, 2), oder sede vacante vom Capitelsvicar vollzogen (c. 1 in VI 3, 6). Auf die canonische Institution folgt dann als Schlußact gewöhnlich noch die sogen. institutio corporalis, auch Investitur, Possessertheilung, Einführung in das Amt genannt. Beim Bischof heißt sie insbesondere Inthronisation (s. d. Art.) und geschieht entweder am Schlusse der Consecrationsfeier oder, wenn diese nicht in der eigenen Cathedrale des neuen Bischofs erfolgt, durch einen besondern Act (vgl. Cerim. Epp. 1, 2, 5). Die feierliche Aufnahme eines neuen Stiftscanonikers heißt Installation von der Anweisung der Stelle (stallum) im Chor. Bei Pfarrern und sonstigen Beneficiaten pflegt eine Einweisung in die Pfründe durch einen vom Bischof beauftragten Priester (gewöhnlich der Dechant) zu erfolgen. Diese sogen. Einführung ist aber dann rechtlich nicht nothwendig, wenn schon vorher (bei der Institution) durch Ueberreichung der Amtssymbole eine Investitur stattgefunden hat, bei welcher der Beneficiat sich durch einen Procurator vertreten lassen kann. In diesem Falle dürfte der Instituirte ohne Weiteres Besitz von der Pfründe ergreifen. Wenn aber, wie es ausdrücklich als zuläßig erklärt ist, die Investitur durch einen bischöflichen Delegaten erfolgt, so muß nach dem gemeinen Recht (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 12 De ref.) der Investirte doch die professio fidei vor dem Bischof selbst oder episcopo impedito vor dem Generalvicar ablegen a die adeptae possessionis ad minus intra duos menses. Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor dem bischöflichen Delegaten ist nur dann als Ersatz der vorgenannten gültig, wenn der Bischof die specielle Vollmacht hat, einen Andern zur Entgegennahme derselben zu deputiren. Dabei ist dann aber noch manchmal eine Wiederholung der professio fidei von der C. Epp. et Reg. zur Bedingung gemacht, cum primum beneficiati ad Curiam (episcopalem) accesserint (C. Epp. et Reg. 6. Maj. 1890; vgl. Archiv f. katholisches Kirchenrecht LXVII [1892], 181 f.) [Permaneder.]

Provisur der Kranken, s. Krankenseelsorge.

Prozeßverfahren, canonisches, heißt die Gesammtheit aller nach einer gesetzlichen Ordnung (Prozeßordnung) vorgenommenen Handlungen, welche darauf hinzielen, seitens eines geistlichen Gerichtes die Rechtsprechung über einen geltend gemachten Rechtsanspruch oder über verletzte Rechte (Gesetze) herbeizuführen. Eine solche Rechtsprechung, die dort, wo andere, außergerichtliche Mittel versagen, den normalen Rechtszustand durch Entscheidung von Streitigkeiten unter Parteien oder durch Sühne crimineller Vergehen wiederherstellen will, ist ein Ausfluß aus der kirchlichen Gerichtsbarkeit überhaupt, nämlich eine Bethätigung derselben in concreten Fällen. So gut und so weit also der Kirche eine Gerichtsbarkeit (s. d. Art.) zusteht, kann ihr auch das Recht des Prozeßverfahrens nicht bestritten werden. Damit erledigen sich alle Einwürfe, welche gegen die Ausübung eines kirchlichen Gerichtsverfahrens geltend gemacht worden sind, als wenn die Justiz ausschließlich ein Attribut der Staatsgewalt sei. Zugleich ist aber auch das Gebiet damit umgrenzt und eingetheilt, auf welchem sich der canonische Prozeß zu bewegen hat. Eine Rechtsprechung der Kirche ist nämlich zunächst nöthig auf dem Gebiete der sogen. streitigen Gerichtsbarkeit, d. h. in persönlichen oder sachlichen Streitigkeiten, welche das kirchliche Gebiet direct oder indirect berühren; die Entscheidung derselben wird im sogen. canonischen streitigen Prozeß bewirkt. Daneben aber hat die Kirche auch strafend gegen die Verletzung der kirchlichen Rechtsordnung einzuschreiten; die Sühne der gestörten Rechtsordnung führt der Criminalprozeß herbei. Diese Eintheilung ist auch der Darstellung des prozessualischen Einzelverfahrens zu Grunde zu legen und bei der Uebersicht über die Geschichte des canonischen Prozesses und über die Formen und Bestandtheile desselben zu berücksichtigen.

I. Geschichte des canonischen Prozesses. Das canonische Gerichtsverfahren in seiner regelrechten Form (der ordo solemnis procedendi) ist eine Weiterbildung des römisch-rechtlichen Verfahrens, geleitet von christlichen Principien. Daneben besteht aber noch ein sogen. summarisches Verfahren, welches dann angewendet wird, wenn der ordo solemnis aus irgend welchem Grunde nicht angewendet werden kann oder schleunige Erledigung einer Sache nöthig ist. Das summarische Verfahren fand seine Ausbildung durch Clemens V. (s. c. 2, Clem. 2, 1, und c. 2, Clem. 5, 11), nachdem schon seit Alexander III. einzelne Modificationen des regelrechten Prozesses vorangegangen waren. Die Geschichte des regelmäßigen canonischen streitigen Prozesses ist weniger die einer innern Entwicklung als die einer Ausdehnung auf neue Gegenstände, welche Object eines Rechtsanspruches oder Streites unter Parteien waren, die der kirchlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Art. V, 412 f.) unterstanden. Das Verfahren selbst in solchen Fällen brauchte von dem ausgebildeten gemeinrechtlichen nicht wesentlich abzuweichen. Indessen gab es doch einzelne Prozeßgegenstände, welche wegen ihrer Eigenthümlichkeit einen besondern Rechtsgang nöthig machten; dieß gilt zumal von dem kirchlichen Eheprozeß (s. d. Art.), der eine eigene Entwicklung erlebte. Weiterhin bildete sich aber auch ein vom gewöhnlichen Verfahren abweichendes aus bei den Sachen, welche vor den

römischen Curialbehörden zur Entscheidung kommen (vgl. d. Artt. Congregationen und Curie III, 1252, sowie besonders Bangen, Die römische Curie, Münster 1854). Endlich fand das Verfahren im streitigen Civilprozeß noch eine Veränderung in Fällen, wo der Prozeß vom kirchlichen Richter nicht zum Austrag gebracht werden kann, weil entweder der Staat hindernd einschreitet oder die kirchlichen Mittel nicht ausreichen (z. B. wegen nicht erzwingbarer Zeugenaussage), um ein förmliches Urtheil zu ermöglichen. In solchen Fällen bleibt nur übrig, die Sache an die päpstlichen Behörden zu bringen, welche entweder, wenn der Prozeßgegenstand auf Grund der vorliegenden Acten entscheidbar ist, specielle päpstliche Dispens von den nicht erfüllbaren prozessualischen Förmlichkeiten erbitten, oder eine besondere Instruction über den modus procedendi im Einzelfalle erlassen. — Der ordentliche canonische Strafprozeß findet sich zuerst als sogen. Anklage-(Accusations-)Prozeß (c. 4, C. II, q. 1; vgl. c. 5, C. II, q. 3; tit. X 2, 25). Gegen notorische Vergehen (vgl. d. Art. Notorietät) war jedoch schon in den ersten christlichen Jahrhunderten auch Bestrafung ohne Anklage zulässig (c. 15, C. II, q. 1; c. 9, X 5, 1). Ebenso war schon zur Zeit der Herrschaft des canonischen Accusationsprozesses ein officielles, gerichtliches Vorgehen (ohne Anklage) zulässig bei der Beschuldigung durch öffentlichen Ruf (clamor publicus, diffamatio; s. d. Art.), wenn die Existenz (Wahrheit) des öffentlichen Gerüchtes durch die richterliche Untersuchung constatirt wurde (vgl. c. 14, X 5, 1). Das officielle Einschreiten des kirchlichen Richters (ohne vorhergehende Anklage), das inquisitorische Verfahren, bildete Papst Innocenz III. näher aus und ordnete zur Sicherstellung der Vertheidigung ein dem Anklageprozesse analoges Verfahren an (c. un. X 3, 12; c. 10, X 5, 34; c. 24, X 5, 1). Er beschränkte die Zulässigkeit des Reinigungseides (s. d. Art.) gegen dieses inquisitorische Verfahren auf den Fall, daß sonst kein vollständiger Beweis zu erbringen war. Endlich wurde auch der Denuntiationsprozeß, welcher als sogen. denuntiatio evangelica bestand (c. 17, D. XLV; c. 18, C. II, q. 1), durch Innocenz III. und das 4. Lateranconcil von 1215 als eigene Form des Strafverfahrens ausgebildet. Zur Einleitung dieses Verfahrens ist weder eine accusatio noch eine diffamatio, sondern nur eine glaubwürdige Anzeige erforderlich (c. 24, X 5, 1), auf Grund welcher der Richter amtlich die Untersuchung pflegt und den Beweis der angezeigten Vergehen erhebt und ergänzt. Durch die Theorie und Praxis des vorigen und insbesondere dieses Jahrhunderts sowie durch die Decrete der SS. Congr. Episc. und Conc. der neuesten Zeit wurde aber das canonische Strafverfahren mehr und mehr vereinfacht. Der inquisitorische Prozeß wurde mit dem Anklageverfahren dadurch vermischt und modernisirt, daß der kirchliche Richter zwar ex officio nach seinem gesetzlich geregelten Ermessen in Thätigkeit tritt, die Untersuchung führt, daß er aber in der Regel nur auf begründete Anzeige einschreitet, wenn keine diffamatio des Beschuldigten vorliegt, und daß das unparteiische Richteramt durch das accusatorische Princip, durch die Uebernahme der Anklägerrolle seitens des **promotor fiscalis** gewahrt wird. Die Strafverfolgung (Anklage) und die Vertheidigung werden zwar durch vom Richter getrennte Prozeßsubjecte ausgeübt; die richterliche Thätigkeit über Eröffnung und Ausdehnung des Prozesses, über die Sammlung und Sicherung des für die Urtheilsfällung erforderlichen Materials ist jedoch durch die Anträge der Anklage und Vertheidigung nur nach Maßgabe der bestehenden Gesetze beschränkt. Das Verfahren ist das inquisitorische geblieben, der Prozeßgang ist aber wesentlich vereinfacht und das Appellationsverfahren ebenso modificirt. Für das summarische Verfahren im Strafprozeß ist besonders wichtig die Instructio S. C. Epp. et Reg. vom 11. Juni 1880 (s. Archiv für katholisches Kirchenrecht XLVI [1881], 3 ff.). Eine besondere Form der Strafverhängung bildet endlich noch die sententia ex informata conscientia, die aber kein eigentlich gerichtliches Verfahren darstellt (s. u. III, 3).

II. Formen und Bestandtheile des canonischen Prozesses. Unter Prozeßform versteht man dasjenige, was zur äußern Gestaltung und Beurkundung des gerichtlichen Verfahrens gehört. Unter den Bestandtheilen des Prozesses wird alles verstanden, was diejenigen Acte betrifft, welche den Bestand oder Inhalt, die bestimmenden Grundsätze des Verfahrens bilden. Zur wesentlichen Form des Verfahrens gehören alle Prozeßformen, deren Beobachtung die rechtliche Gültigkeit des Actes bedingt. Was dazu im Einzelnen erforderlich ist, muß gesetzlich vorgeschrieben (rechtlich als wesentliche Form normirt) sein, wenn an die Nichtexistenz dieser Form die Nichtigkeit des Verfahrens geknüpft sein soll (vgl. l. 5, Cod. 1. 14). Zu den wesentlichen Formen (Essentialien) des Verfahrens gehören: die Klage (Anklage, Beschuldigung), die Competenz und die vorschriftsmäßige Besetzung des Gerichts, die Prüfung der Klage, d. h. die Beweisaufnahme (Ermittlung und Feststellung der Belastungs- und Entlastungsthatsachen), verbunden mit Gehör und Vertheidigung des Verklagten, und die Entscheidung. Das ganze Verfahren ist nur dann nichtig und eine Nullitätsklage nur dann zulässig, wenn der Mangel in der Beobachtung wesentlicher Prozeßformen die Grundlage (wesentliche Bedingung) des Verfahrens betrifft, wodurch (z. B. bei der Incompetenz des Gerichts) alle Theile des Prozesses berührt werden. Ein wegen Verletzung der Essentialien des Prozesses ungültiger Act darf dem Erkenntnisse nicht zu Grunde gelegt, das Versäumte darf aber vor Fällung des Urtheils nachgeholt, einzelne ungültige Acte dürfen nachträglich legal vorgenommen

werden. Zur Entscheidung der Frage, ob alle wesentlichen Prozeßformen beobachtet sind, dient das Protokoll. In demselben müssen die erheblichen gerichtlichen Acte, der Verlauf jedes Vorganges (z. B. die Erklärung des Angeschuldigten auf die an ihn gestellte Frage, die einzelnen Depositionen der Zeugen) vollständig, klar und genau, in directer Rede, unter möglichster Beibehaltung der eigenen Worte der vor Gericht redenden Person dargestellt werden (c. 11, X 2, 19; l. 10, § 5, Dig. 48, 18). Die Protokolle wie überhaupt die Prozeßacten sind in der Landessprache abzufassen (Rundschreiben der S. C. Episc. vom 1. August 1851 und Formeln für die bischöflichen Gerichte; Bangen 523 ff.). Das Protokoll soll sofort nach Vornahme der gerichtlichen Handlung niedergeschrieben werden. Es muß den Ort, die Zeit seiner Errichtung (des gerichtlichen Actes) und die bei der Handlung gegenwärtigen Personen (Richter und Actuar) angeben, was nach der üblichen Form im Eingange des Protokolls geschieht. Rasuren sind in Protokollen nicht zulässig; Berichtigungen sind am Rande des betreffenden Satzes vorzumerken und vom Secretär zu beglaubigen. Das über die Aussagen der Betheiligten (Angeschuldigten, Zeugen 2c.) aufgenommene Protokoll ist den einvernommenen Personen vorzulegen oder vorzulesen und von diesen durch Unterschrift zu bekräftigen. Falls diese Unterschrift verweigert wird, ist der Grund hierfür im Protokoll anzugeben.

1. Von den wesentlichen Formen des Prozesses ist die erste die sogen. Klage (s. d. Art.), ohne welche die Einleitung eines prozessualen Verfahrens nicht stattfindet. Im streitigen Prozeß geht dieselbe aus von der Person oder Partei, welche sich in ihren Rechten gekränkt findet und gerichtliche Anerkennung eines bestimmten Anspruches erwirken will. Auch der Criminalprozeß setzt eine Klage voraus, nur ist die Person des Klägers in den verschiedenen Arten dieses Prozesses (s. ob. I) eine verschiedene. Im Anklageprozeß, der übrigens seit der Einführung des Inquisitions- und Denuntiationsverfahrens nur zur Verfolgung von Vergehen zulässig ist, gegen welche ex officio nicht eingeschritten wird, bildet der Kläger die eine Partei; ihm gegenüber steht der Verklagte als gleichberechtigte Partei. Der Richter hat dagegen weder die Rolle des Klägers noch die des Vertheidigers; er darf wohl eine selbständige Thätigkeit zur Erforschung der Wahrheit entwickeln, muß aber vor Allem den Anträgen des Klägers zur Begründung der Klage (bezw. des Verklagten zur Vertheidigung) nachkommen. Im Denuntiations- und Inquisitionsprozeß liegt die Function des Klägers beim Gerichte selber. Die Anzeige eines Vergehens bezweckt nur die Einleitung des Verfahrens, der Anzeigende übernimmt aber nicht die Rolle des Klägers. Darnach ist nun auch die Einrichtung und Einreichung der Klage zu normiren. Von der Klage im streitigen Prozeß gilt hauptsächlich das im Art. Klage, prozessuale, Angeführte. Im Anklageprozeß hat der Ankläger seine Klage, die Bezeichnung einer mit Strafe bedrohten That und der Beweismittel hierfür, sowie für die Schuld des Angeklagten, vor dem zuständigen Richter mündlich zu Protokoll zu geben oder durch eine diesem vorgelegte Anklageschrift zu erheben (c. 1, C. II, q. 8). Dabei muß eine genaue Bezeichnung des Angeklagten, des ihm zur Last gelegten Vergehens nach Ort, Zeit und Thatumständen, mit Beweismitteln für jede thatsächliche Behauptung, stattfinden (l. 3, Dig. 48, 2). Die Klage braucht jedoch keinen speciellen Strafantrag zu enthalten. Sie muß zugelassen werden, auch wenn der Angeklagte nicht von der fama (Gerücht) des fraglichen Vergehens bezichtigt wird. Der Ankläger übernimmt aber die Beweislast und die Verantwortung, bei einer wissentlich falschen Anklage der poena talionis, der Strafe der Verleumdung zu verfallen. Zur Erhebung der Anklage sind diejenigen unfähig, welche nicht berechtigt sind, vor Gericht zu stehen oder gerichtliches Zeugniß abzulegen, z. B. Personen, welche unter 14 Jahre alt (impuberes), infam (ehrlos), unzurechnungsfähig, wegen eines Verbrechens angeklagt oder deßhalb verurtheilt oder excommunicirt sind; ferner die dem Angeklagten zu nahe verwandten oder von ihm abhängigen (familiares) oder ihm feindliche Personen. Die letzteren werden jedoch als Ankläger sowohl in eigener (z. B. Beleidigungs-) Klage, als wenn das Wohl der Kirche (utilitas publica ecclesiae) die Anklage erheischt, zugelassen. Der Richter prüft die Legitimation und Tauglichkeit des Anklägers sowie die rechtliche Begründung der Anklage und entscheidet über die Zulassung. — Das Anzeige-(Denunciations-)Verfahren wird auf die dem zuständigen Richter gemachte Anzeige eines begangenen Vergehens eingeleitet. Die Anzeige soll in der Regel erst dann erfolgen, wenn die private Mahnung vergeblich war. Die Anzeige bezweckt entweder die Besserung des Angezeigten durch den Bischof (kirchlichen Richter) (via denuntiationis ad poenitentiam), indem dieser zur correctio paterna des Angezeigten veranlaßt wird (vgl. Droste, Kirchliches Disciplinar- und Criminal-Verfahren gegen Geistliche, Paderborn 1882, 74 ff.), oder das strafgerichtliche Einschreiten gegen den Denuntiaten (denuntiatio ad poenam). Sie muß, sofern sie ein gerichtliches Einschreiten veranlassen soll, begründet sein. Der Anzeiger braucht sich freilich nicht wie ein Ankläger durch Unterschrift zur Uebernahme der Parteirolle zu verpflichten, um zum Beweise zugelassen zu werden (c. 16, X 5, 1); er muß aber dem Richter den Thatbestand, die denselben und die Schuld des Angeklagten begründenden Thatsachen, die Qualität, Zeit und den Ort des Vergehens, die deßfallsigen Beweismittel mittheilen. Deßhalb werden auch die oben erwähnten, zur Erhebung einer Anklage nicht berechtigten resp. befähigten Personen als Anzeiger (arbitrio ju-

dicis) zugelassen. Auf anonyme Anzeigen jedoch erfolgt kein gerichtliches Einschreiten. Bei einer begründeten Anzeige wird das gerichtliche Verfahren wie bei dem Inquisitionsprozesse, also ex officio eingeleitet und durchgeführt. Der wissentlich falsche Anzeiger unterliegt der Strafe der Verleumdung (c. 2, X 5, 2). — Der in dem heutigen canonischen Gerichtsverfahren gewöhnlich angewendete Inquisitionsprozeß, d. h. die von Amts wegen (ex officio) eingeleitete und gepflogene Untersuchung, weist dem Richter unter Ausschluß der Parteirollen die Bestimmung über die Eröffnung und Ausdehnung des Prozesses zu (c. 17, X 5, 1). Der Richter thut alle zur Erforschung der Wahrheit (über den Thatbestand des Vergehens und über die Schuld des Verbrechers) erforderlichen Schritte. Er leitet den Prozeß, führt (falls kein promotor fiscalis bestellt ist) die Anklage und Vertheidigung, bestimmt über Einvernehmen der Beschuldigten; er sammelt und sichert das deßfallsige Material zur Urtheilsfällung. Die Klage im Inquisitionsprozeß ist also identisch mit der Einleitung des Hauptverfahrens nach geschehener Voruntersuchung.

2. Zu den wesentlichen Formen des Prozesses gehört ferner das gesetzlich competente und organisirte Gericht. Ein canonisches Prozeßverfahren ist natürlich überhaupt nur in Sachen möglich, die der Competenz der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterliegen; welches diese im Einzelnen sind, ist in den Artt. Gerichtsbarkeit und Verbrechen und Vergehen, geistliche, angegeben. Liegt nun Grund zu einer canonischen Klage vor, so ist als ordentlicher Richter in erster Instanz der Bischof, in zweiter der Metropolit oder der päpstlich delegirte Richter, in dritter Instanz der Papst zuständig (s. d. Art. Gerichtsbarkeit). Unter den Bischöfen ist weiterhin derjenige competent, welchem die Gerichtsbarkeit über die beklagte Partei oder über den Angeschuldigten oder über die streitige Sache zusteht. Vor diesem Gericht ist also die Klage anzubringen, vor ihm haben die Parteien zu erscheinen, und es führt dieser Richter die Untersuchung. Das forum domicilii, der Gerichtsstand des Ortes, in welchem der Angeschuldigte oder Beklagte seinen ständigen Wohnsitz hat, ist dessen allgemeines Forum. Neben demselben ist das forum delicti commissi, die Gerichtsbarkeit desjenigen Bischofs begründet, in dessen Diöcese, wenn auch von einer in derselben nicht domicilirenden Person, ein kirchliches Vergehen begangen wurde, vorausgesetzt, daß der Verbrecher bei der gerichtlichen Ladung noch in der betreffenden Diöcese verweilt. Auch in diesem Falle steht indessen dem Bischof des Wohnortes des Angeschuldigten (ordinarius domicilii) die concurrirende Jurisdiction über denselben zu. Durch Prävention, d. h. frühere Ladung resp. Einvernahme des Beschuldigten seitens des ordinarius domicilii, kann also das forum delicti commissi ausgeschlossen werden. Andernfalls ist der ordinarius des Thatortes befugt, sowohl wegen Vornahme von Untersuchungshandlungen als wegen Vollstreckung des Urtheils den ordinarius domicilii im Wege der Requisition anzugehen. Die sachliche Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte fällt, mit Ausnahme der dem Papste reservirten Sachen, mit der örtlichen zusammen, da die kirchliche Gerichtsbarkeit nicht durch verschiedene Ordnungen von Gerichten in erster Instanz ausgeübt wird (s. d. Art. Gerichtsverfassung). Die Competenz des Richters, der Gerichtsstand, kann im canonischen Strafprozeß durch den Willen der Parteien, durch Compromiß oder Prorogation nicht geändert werden (c. 9, X 1, 41). — Was die Organisation des Gerichtes betrifft, so wird die kirchliche Gerichtsbarkeit gewöhnlich nicht durch einen Einzelrichter, sondern durch ein vom judex ordinarius bestelltes Collegialgericht (Officialat, Consistorium; s. d. Artt.) ausgeübt (vgl. über die Zusammensetzung dieses Gerichtes die Circulare der Staatssecretarie vom 5. November 1831 und 24. April 1832, bei Bangen 528 ff.; Droste 229 ff.). Der Präsident (Official) dieses Gerichts leitet die Geschäfte desselben, insbesondere die Schlußverhandlung, die Beschlußfassung über die Einleitung der Untersuchung und über die Sentenz. Die Prozeßführung wird von dem Präsidenten entweder einem Mitgliede des Gerichts (Officialatsrath), bezw. dem vom Präsidenten in causa bestellten Referenten, oder einem in der Nähe der Untersuchungsführung (delicti commissi) angestellten tauglichen Geistlichen mit angemessener Instruction übertragen. Die Mitglieder dieses Gerichtes können auch juristisch gebildete Laien sein. Die Berathungen und Entscheidungen des Gerichtshofes erfolgen in collegialischer Weise, so daß die Beschlüsse desselben mit Stimmenmehrheit gefaßt werden. Der Bischof bleibt aber, auch wenn resp. nachdem er seine Jurisdiction diesem Gerichtshof übertragen hat, judex ordinarius; der Gerichtshof spricht im Auftrage des Bischofs Recht, und der Bischof kann sich die Entscheidung in jedem Falle vorbehalten. Wie der Vorstand und die Mitglieder des Officialats, so wird auch der promotor fiscalis (öffentliche Ankläger) vom Bischof ernannt. Er vertritt die Rechte der Kirche im Strafprozeß. Damit nämlich der Richter keine Parteirolle zu übernehmen hat, liegt dem promotor fiscalis die Vertretung der Anklage ob. Er untersteht den Weisungen des Bischofs, insbesondere bei Beantragung der Untersuchung resp. Erhebung der Anklage; er verfolgt hiernach die kirchlichen Vergehen, theilt dem Gerichte seine Erhebungen (Thatsachen und Beweismittel) mit, beantragt die Untersuchung, stellt im Beginne und im Laufe derselben seine Anträge zur Eruirung der Wahrheit und erhebt am Schlusse der Untersuchung die Anklage (Bezeichnung der Anklagethatsachen und Resultat der Beweiserhebung betreffs des Thatbestandes und der Schuld des Angeklagten nebst gesetzlich begründetem Strafantrag). Der Promotor kann den Verhören assistiren, Fragen

an den Angeschuldigten, die Zeugen 2c. stellen, aber er darf keine gerichtlichen Handlungen vornehmen. Er soll als Vertreter des Rechts dahin wirken, daß die Belastungs- und Entlastungsthatsachen constatirt werden, aber eine Vertheidigerrolle steht ihm nicht zu. Selbstverständlich ändert der Promotor eventuell nach dem Ergebniß der Untersuchung die von ihm zur Begründung seines Antrages auf Einleitung der Specialuntersuchung aufgestellten Behauptungen über die Strafthat ab. Die von ihm am Schlusse der Untersuchung erhobene Anklage darf er aber weder in sachlicher Hinsicht bezüglich der von ihm behaupteten thatsächlichen Momente der strafbaren Handlung, noch in persönlicher bezüglich der Schuldfrage verändern. Wird gegen das Urtheil appellirt, so steht es dem Promotor zu, seine Erklärung hierüber resp. über die Begründung dieses Rechtsmittels dem höhern Richter vorzulegen. — Der Gerichtschreiber (cancellarius, notarius, actuarius) wird vom kirchlichen Richter zur Constatirung der gerichtlichen Handlungen, zur Niederschreibung der gerichtlichen Acte (als öffentlicher Urkunden) bestellt und muß deßhalb zu diesen Acten zugezogen werden. Zu diesem wie zu dem Amte des promotor fiscalis können auch Laien berufen werden. Alle gerichtlichen Handlungen müssen von dem Gerichtschreiber schriftlich aufgenommen und vom Richter gerichtlich beurkundet, sowie von ihm und dem Actuar unterzeichnet werden. Letzterer ist verpflichtet, die Verhandlungen wahrheitsgetreu niederzuschreiben (c. 11, X 2, 19).

Auf die Competenz bezw. Zusammensetzung des Gerichtes können aber auch die Parteien einen gewissen Einfluß ausüben, nämlich durch Ablehnung (Perhorrescenz) eines Einzelrichters wie jedes Mitgliedes des Gerichtshofes wegen „Befangenheit" (c. 4 in VI 1, 14). So kann ein Richter recusirt werden wegen Verwandtschaft oder Schwägerschaft mit einer Partei (c. 36, X 2, 28; c. 4, X 2, 6), wegen vertraulicher Freundschaft (c. 25, X 1, 29), wegen Feindschaft (Glosse zu c. 35, X 1, 29; c. 15, § 2, C. III, q. 5) gegen eine Partei, oder weil er in der Sache vorher Advocat war (c. 36, X 2, 28). Die recusatio judicis suspecti (die Ablehnung des Richters) muß vor der Einlassung auf die Sache vor dem abgelehnten Richter vorgetragen und begründet werden (c. 20, X 2, 27). Wird der Bischof oder die zur Urtheilsfällung erforderliche Zahl der Mitglieder des Gerichtshofes abgelehnt, so können der judex recusatus und die ablehnende Partei ein Schiedsgericht bestellen, vor welchem die Gründe der Ablehnung bewiesen werden müssen. Wenn die Ablehnung für begründet erklärt wird, so bestellt der recusirte Richter, falls der Recusant zustimmt, andernfalls die höhere kirchliche Instanz, einen delegirten Richter (c. 41. 61, X 2, 28).

3. Die dritte wesentliche Form des Prozeßverfahrens, die Prüfung oder Untersuchung der Klage auf ihre Berechtigung, zielt direct darauf hin, dem Richter die Bildung eines Urtheils zu ermöglichen, nämlich zu constatiren, ob einer bestimmten Person (dem Kläger bezw. dem das Strafgesetz vertretenden Promotor) gegen eine andere bestimmte Person (den Verklagten) ein Anspruch in gerichtlich nachweisbarer und nachgewiesener Form zusteht. — a. Es kommt in der Beziehung zunächst (beim Civil- und Accusationsprozeß) die Frage nach der Prozeßfähigkeit und Sachlegitimation des Klagenden in Betracht. Zur Prozeßfähigkeit, d. h. zur Befugniß, vor Gericht aufzutreten (legitima persona standi in judicio), gehört die Handlungs- oder Dispositionsfähigkeit. Eine solche geht gesetzlich denjenigen Personen ab, welche sich nicht selbständig rechtlich verpflichten können (curatelmäßige Personen), z. B. den Minderjährigen, Geisteskranken, Religiosen, insbesondere aber auch den namentlich Excommunicirten. Doch können minderjährige (d. h. unter 25 Jahre alte) Personen in geistlichen streitigen Sachen, wie Ehe-, Pfründe-, Patronatsprozessen, ohne den sonst nöthigen Vormund (tutor vel curator) auftreten, wenn sie die Pubertät (das vollendete 14. Jahr) erreicht haben (c. 3 in VI 2, 1); in Criminal- bezw. Disciplinarsachen können auch unter 14 Jahre alte Personen als Anzeiger oder Zeugen zugelassen werden. Religiose bedürfen zum Auftreten vor dem geistlichen Gericht des Consenses ihres Obern, Mitglieder von Frauencongregationen sollen sich stets durch einen Procurator vertreten lassen (c. 2 in VI 2, 1). Prozeßfähig sind aber Religiose dann, wenn sie entweder ihre Rechte gegen die klösterliche Corporation (den Obern) oder die Rechte der Genossenschaft selbst (bei Verhinderung des Obern) vertheidigen. In Criminalprozessen können Religiose, wenn ihre persönliche Vernehmung erforderlich ist, durch Requisition ihres Obern vor den Ordinarius citirt werden. — Auch ein namentlich Excommunicirter (excommunicatus vitandus) kann vor dem kirchlichen Gerichte dann als Kläger resp. Ankläger auftreten, wenn er vor demselben die Nichtigkeit seiner Excommunication darthun will; ferner in den zur Vertheidigung seiner Rechte nothwendigen Prozessen, z. B. zur Erlangung eines ihm zustehenden Beneficiums, wenn Gefahr auf dem Verzug oder ein Recht der Kirche in Gefahr steht; endlich in Gewissens- und Ehesachen.

Wer vor Gericht auftritt, muß aber nicht bloß überhaupt prozeßfähig, sondern auch in der vorliegenden Sache zur Prozeßführung berechtigt sein; er muß den Beweis erbringen, daß ihm der wirklich entstandene Anspruch (actio nata) zusteht (Activlegitimation), und zwar gegen diejenige Person, gegen welche er denselben gerichtlich verfolgt (Passivlegitimation). Der Kläger, derjenige, welcher einen Rechtsanspruch erhebt, muß die Wahrheit seines widersprochenen Klagegrundes beweisen. Die Beweislast des Beklagten ist eine nur eventuelle, d. h. dieser muß den Beweis seiner

Einreden oder den Beweis der Unwahrheit des Klagegrundes (Gegenbeweis) nur dann erbringen, wenn ein Beweis der Wahrheit der Klage geliefert wurde. Wird dieser resp. der Beweis der Schuld (des Angeklagten) nicht erbracht, so wird der Beklagte (Angeklagte) freigesprochen, die Klage abgewiesen (vgl. c. 36, X 2, 24). — Eine Vertretung des Klägers (wie auch des Beklagten) ist zulässig durch Procuratoren (Stellvertreter) oder Advocaten (rechtskundige, den Prozeß führende Beauftragte der Partei) (vgl. c. 1 in VI 2, 1; tit. X 1, 28). Jedoch ist zum Verhör in Straf- und Ehesachen sowie zur Eidesablegung persönliches Erscheinen vor dem Richter erforderlich. (Vgl. d. Art. Gerichtsverfassung V, 427.) — b. Insbesondere aber ist die Klage auf ihre sachliche Berechtigung zu prüfen, d. h. zu untersuchen, ob der geltend gemachte Rechtsanspruch bezw. der Thatbestand des in Sprache stehenden Vergehens vorliegt, und zwar in der Weise, daß er nach dem Gesetze Object der Rechtsprechung sein kann. Dieß zu ermitteln ist das Ziel des Beweisverfahrens, da nur dasjenige rechtlich in Frage kommen kann, was bewiesen wird, d. h. eine Ueberzeugung des Richters von der Wahrheit des Behaupteten bewirkt. Nur das Notorische (s. d. Art. Notorietät) bedarf des Beweises nicht (notorium probatione non indiget; s. c. 3, X 2, 21; vgl. c. 23, X 1, 6); jedoch kann es unter Umständen nöthig sein, das Factum der Notorietät nachzuweisen (vgl. c. 10, X 1, 17; c. 3, X 4, 13), z. B. wenn eine Thatsache früher notorisch war oder in einem andern Lande notorisch ist. Ueber die einzelnen Beweisgründe und Beweismittel vgl. d. Art. Beweisverfahren und die von den wichtigeren derselben handelnden Einzelartikel. Das Geständniß des Beklagten insbesondere bewirkt einen vollkommenen Beweis, wenn es freiwillig, klar und bestimmt und mit gutem Bewußtsein vor dem competenten Gerichte geschieht (confessio judicialis). Eine confessio extrajudicialis hat ebenfalls Beweiskraft, wenn nicht das Gegentheil erwiesen wird. Bedingte oder beschränkte Geständnisse (confessiones qualificatae) bewirken auch nur einen beschränkten Beweis, nämlich für die Einzelthatsache, welche eingeräumt wird; dagegen haben unbestimmte, schwankende Geständnisse keine rechtliche Beweiskraft. Die Eigenthümlichkeit des Eheprozesses bringt es aber mit sich, daß in diesem das eigene Geständniß der Ehegatten (auch des Beklagten) keine Geltung hat, sobald es sich um Nichtigkeitserklärung einer bestehenden Ehe handelt (c. 5, X 4, 13; c. 7, X 4, 15). Nur das Geständniß in favorem matrimonii bildet bei Privathindernissen ein vollwerthiges Beweismittel (Oesterreichische Eheinstruction §§ 149. 171, im Archiv für kathol. Kirchenrecht I [1857], p. CV. CXI). — Die Leitung der Beweiserhebung liegt dem Richter ob, der die Ordnung und Reihenfolge, Beweislast u. s. w. festzusetzen und die Zeugen, Sachverständigen u. s. w. zu vernehmen hat; er hat dabei jeder Partei das Recht zur Führung des Gegenbeweises gegen eine von der andern Seite behauptete oder bewiesene Thatsache einzuräumen und darf die Sache nicht eher für spruchreif erklären, als bis für alle gesetzlichen Mittel beim Beweisverfahren, insbesondere für die Schlußbeweisführung von Seiten des Klägers und die Schlußvertheidigung von Seiten des Beklagten, Gelegenheit gegeben ist (vgl. d. Art. Beweisverfahren II, 569 f.).

4. Sind die Acten spruchreif, so folgt als vierte wesentliche Form des Prozeßverfahrens das Endurtheil mit eventueller Hilfsvollstreckung. Vom Endurtheil zu unterscheiden sind die sogen. Zwischenurtheile (Interlocute; sententiae interlocutoriae) über Nebenpunkte, Formen des Verfahrens und incidirende Prozeßfragen (z. B. über die Beweislast). Solche Interlocute können jederzeit im Verlauf des Verfahrens vom Gerichte erlassen werden; sie gehören zu den sogen. Decreten (s. d. Art., n. 3) im canonischen Prozeßverfahren. — Das Endurtheil (sententia definitiva) ist das Erkenntniß über das rechtliche Bestehen eines Anspruches unter Parteien oder über die thatsächlichen Momente der Schuld und der zu erleidenden Strafe. Der Richter urtheilt nach seiner Ueberzeugung, die er sich über den in Frage stehenden Fall nach Maßgabe der canonischen Beweistheorie (s. d. Art. Beweisverfahren) auf Grund der Acten des Prozesses bildet. Dabei darf er im streitigen Prozeß nicht nach der bloß probabeln Meinung urtheilen, wenn die probabilitas juris der einen Partei günstiger ist als der andern. In Criminalprocessen aber gilt der Satz, daß die Schuld wenigstens mit einer solchen Gewißheit bewiesen sein muß, daß jeder vernünftige gegentheilige Zweifel cessirt; andernfalls erfolgt die Freisprechung des Angeklagten. Beim Strafurtheil kommen auch die Umstände in Betracht, welche die Strafbarkeit erhöhen oder vermindern. Das Urtheil muß eine bestimmte Entscheidung enthalten und insbesondere im Criminalprozeß die That nach ihren gesetzlichen Merkmalen, die Schuldig- oder Unschuldigerklärung, eventuell die Angabe der verwirkten Strafe enthalten. Es wird in der Schlußverhandlung gefällt (a judice pro tribunali sedente), wobei über die Abstimmung und den Inhalt der Sentenz ein Protocoll aufgenommen wird (c. 5 in VI 2, 14). Der Richter (außer dem Papst) darf das von ihm ausgesprochene und verkündete Urtheil weder abändern (corrigere) noch aufheben (revocare). Er kann sein Urtheil nur in dem Falle revociren, wenn er die dagegen erhobene Nichtigkeitsbeschwerde für begründet erklärt. Wohl aber kann er sein Urtheil erläutern und in Consequenz der Hauptentscheidung ergänzen oder Schreib- oder Rechnungsfehler corrigiren. — Das verkündete Urtheil wird rechtskräftig und vollzugreif, wenn nicht rechtzeitig dagegen die Appellation bei dem das Urtheil

fällenden Richter (judex a quo) angezeigt wird (c. 15, X 2, 27). Ehenichtigkeits- und Censur-Sachen erwachsen jedoch auch im Falle der Nichtberufung nicht in Rechtskraft. Deßhalb kann jederzeit durch neue Beweismittel das betreffende Urtheil auf gerichtlichem Wege umgestoßen werden (vgl. c. 7, X 2, 27). Das Nähere über Appellation s. in d. Art. Rechtsmittel. Ueber die Hilfsvollstreckung des Urtheils s. d. Art. Execution.

Die Reihenfolge, in welcher die vorgenannten wesentlichen Formen beim Prozeßverfahren stattfinden müssen, ist naturgemäß die oben angegebene; der Zeitpunkt aber, an welchem, oder die Frist, in welcher jede derselben zu vollziehen ist, wird entweder vom Richter oder, besonders im streitigen und Anklageprozeß, von den Parteien festgesetzt. Ueber die verschiedenen Arten von Fristen und ihre Berechnung ist der Art. Fristen zu vergleichen. Die Prozeßverhandlungen können, soweit es sich nicht um Punkte handelt, welche nur mündlich erledigt werden können oder dürfen (z. B. Zeugenverhöre, persönliche Vernehmung des Beschuldigten), sowohl schriftlich wie mündlich vollzogen werden. Im ordentlichen streitigen Prozeß insbesondere findet Verhandlung durch Schriftsätze (recessus scriptus loco oralis) von Termin zu Termin statt; dieß ist einer allseitigen Erörterung des Falles wohl günstig, macht aber den Prozeßgang leicht zu einem außerordentlich schleppenden. Das summarische Verfahren läßt deßhalb mündliche Verhandlungen nach Möglichkeit zu, und im Criminalprozesse ist schon der Natur der Sache nach persönliches Verhör des Angeklagten und überhaupt mündliche Verhandlung nöthig resp. zweckdienlicher. In der zweiten und dritten Instanz dagegen ist, auch im Strafprozeß, fast durchweg der Grundsatz der Mündlichkeit beseitigt; der Richter urtheilt auf Grund der in erster Instanz aufgezeichneten Untersuchungsacten, deren Ergänzung er anordnen kann. Das schriftliche Verfahren findet hiernach in dem Sinne statt, daß der urtheilende Richter seine Erkenntniß nicht aus den vor ihm stattgefundenen gerichtlichen Vorgängen, sondern aus den darüber aufgenommenen Schriftstücken zu schöpfen hat. Das auf Grund der Beweisergebnisse Festgestellte kann deßhalb nicht bloß bezüglich seines rechtlichen Werthes (Rechtsfrage), sondern auch in thatsächlicher Hinsicht (Thatfrage) der Berufung an einen höhern Richter unterliegen. — Die Oeffentlichkeit des Strafverfahrens ist, insbesondere aus Rücksicht auf den Gegenstand der Untersuchung, nicht angezeigt und nicht in Uebung.

III. Das canonische Prozeßverfahren im Einzelnen. A. Der streitige Prozeß. — 1. In seinem regelmäßigen Verlauf beginnt der streitige Prozeß a. mit der Einreichung der Klageschrift des Rechtsuchenden bei dem zuständigen Gerichte, welches den Beklagten von derselben in Kenntniß setzt und ihn auffordert, innerhalb einer gewissen Frist eine Antwort auf die Klage und deren Grund oder Ungrund einzureichen. Diese Antwort mit der Erklärung des Verklagten, daß er die Klage bestreitet und die Entscheidung auf prozessualem Wege eingeht, ist die sogen. Litiscontestation oder Streiteinlassung (tit. X 2, 5; in VI 2, 3), auf welche von beiden Parteien der sogen. Calumnieneid (s. d. Art.) zu folgen hat. Die Litiscontestation hat die Wirkung, daß nach derselben der Kläger seine Klage nicht mehr ändern, sondern nur noch darauf verzichten kann; mit ihr ist der Prozeß anhängig gemacht. Der Beklagte hat das Recht, mit der Litiscontestation eine Widerklage (reconventio) zu verbinden; er muß aber bei der Streiteinlassung diejenigen vom Kläger zur Begründung der Klage bezeichneten Thatsachen angeben, deren Existenz er bestreitet, und die Einreden (s. d. Art.) geltend machen, auf welche hin er die Abweisung der Klage beantragt. Alsdann folgt in weiteren Schriftsätzen die Gegenantwort (Duplik) des Klägers gegen die Replik des Beklagten, und eventuell wieder die Antwort (Triplik) des Beklagten, u. s. w. Es sind dabei jedesmal von jeder Partei einzelne Behauptungen (positiones) aufzustellen und vom Gegner zuzugeben oder zu bestreiten, wobei der Grundsatz gilt, daß Nichtbeantwortung einer positio als Zugeständniß zu betrachten ist. Auf diese Weise ergeben sich dann schließlich die sogen. articuli probatorii (Beweis- oder Weisartikel), d. h. eine Anzahl von Thatsachen, die von der einen Partei (zunächst dem Kläger) behauptet, von der andern bestritten werden und also des Beweises bedürfen.

b. Nunmehr beginnt das Beweisverfahren selbst, indem der Richter Termin anberaumt zur Production aller Beweismittel (s. d. Art. Beweisverfahren). Der Kläger hat dabei anzugeben, auf welche Weise er jede seiner bestrittenen Behauptungen beweisen will. Der Beklagte hat darauf seine Antwort zu geben, worauf von den Parteien über die Zulässigkeit des angebotenen Beweises verhandelt wird. Für die Leistung des Beweises ist wiederum besonderer Termin anzusetzen, bis zu welchem der Gegner für einen etwaigen Zeugenbeweis sogen. Fragestücke (interrogationes) vorlegen kann, welche die articuli probatorii zu widerlegen geeignet sein sollen. Bei allen diesen Verhandlungen wie auch bei der Aufnahme des Beweises hat der Richter vor Allem die Prozeßleitung zu besorgen; die Ansprüche, Behauptungen und Beweise sind dagegen von den Parteien geltend zu machen bezw. anzubieten und zu produciren. Der Richter überwacht also, und zwar zu Gunsten jeder von beiden Parteien, den Gang des Prozesses, sorgt, daß nur rechtlich zulässige Prozeßmittel angewendet werden, sucht absichtliche Verschleppung zu verhindern u. s. w. Jedoch kann und soll er auch durch selbständige Fragen oder Aufnahme von Beweisen sich genaue Kenntniß der streitigen Sache verschaffen. — Nach dem ersten Beweise (seitens des Klägers)

ist der Gegner zu einer sogen. Impugnationsschrift berechtigt. Führt er einen Gegenbeweis, so hat der Kläger wiederum das Recht, in einer Salvationsschrift seinen ersten Beweis zu stützen, worauf der Beklagte nochmals zur Vertheidigung zugelassen wird. Damit ist das Beweisverfahren über die articuli probatorii des Klägers zu Ende, und es ist nunmehr in derselben Weise über die vom Beklagten aufgestellten Positionen (s. o. a.) Beweis zu erheben, dann wieder über etwaige Aufstellungen des Klägers u. s. w., so lange, bis alle beweisbedürftigen Behauptungen erledigt sind. Mit der Sammlung aller Acten, Protocolle u. s. w., der sogen. Rotulirung, schließt die Beweisaufnahme.

c. Das Endurtheil kann entweder auf einfache Verurtheilung bezw. Freisprechung des Beklagten gehen, je nachdem das Gericht den Klageanspruch als bewiesen oder nichtbewiesen ansieht, oder eine sogen. Freisprechung ab instantia enthalten, d. h. eine Abweisung der Klage wegen prozeßverzögernder Einreden. In letzterem Falle steht dem Kläger das Recht zu einer neuen Klage zu, was im Urtheil ausdrücklich anzugeben ist. Das vorschriftsmäßig schriftlich abzufassende Urtheil wird in einem besondern Termin durch Verlesung publicirt; die Entscheidungsgründe brauchen nicht beigefügt zu werden, was aber nach jetzigem Usus meist geschieht. Den Parteien wird eine Abschrift entweder unmittelbar vom Richter oder jetzt meistens durch Vermittelung einer den Parteien näher stehenden kirchlichen Behörde (Pfarramt, Decanatsamt) mitgetheilt.

2. Das summarische Verfahren im streitigen Prozeß sucht den Prozeßgang abzukürzen, indem, wie schon erwähnt, statt schriftlicher Verhandlungen nach Möglichkeit mündliche stattfinden und indem ferner möglichste Abkürzung der Termine und Fristen versucht wird. Die Schriftsätze des ordo solemnis werden durch die Protokolle über die Verhandlungen ersetzt. Der erste Schriftenwechsel unter den Parteien (zur Einleitung des Verfahrens) wird jedoch beibehalten. Indessen braucht der Beklagte keine Litiscontestation im canonischen Sinne abzugeben, sondern nur eine Erklärung, welche vom Kläger behaupteten Thatsachen er zugibt oder bestreitet (Litiscontestation im Sinne des modernen Civilprozesses); dabei hat er zugleich seine sämmtlichen Prozeßeinreden vorzubringen. Zur Production des Beweises ist auch im summarischen Verfahren besonderer Termin anzuordnen, die Aufstellung von articuli probatorii ist aber nicht nöthig (wohl zulässig). Die Beweisaufnahme wird möglichst abgekürzt durch Abweisung aller überflüssigen Beweisartikel; jedoch darf die Gelegenheit zu Beweiseinreden nicht abgeschnitten werden. Beim Schluß des Beweisverfahrens ist ein förmliches Rotulirungsdecret nicht nöthig. Die Fällung des Urtheils erfolgt in der gewöhnlichen Weise. — Nach diesem summarischen Verfahren wird jetzt in allen specifisch kirchlichen Prozeßstreitigkeiten (Ehe-, Patronats-, Beneficialprozessen) verfahren. Wo selbst ein solches nicht durchführbar ist, tritt eine administrative Entscheidung an seine Stelle, oder es ist nach dem ob. 558 Angegebenen die Sache zur Entscheidung zu bringen.

B. Der canonische Strafprozeß in seiner jetzt üblichen Form. — 1. Das regelmäßige Verfahren im Strafprozeß beginnt a. mit der Voruntersuchung (Informativprozeß). Diese bezweckt, abgesehen von dem heute seltenen Accusationsprozeß (vgl. ob. 557), die Constatirung des Vergehens (des objectiven Thatbestandes) und die Sammlung der Verdachtsgründe betreffs der Person des Thäters, um die Entscheidung darüber vorzubereiten, ob das Verfahren eingestellt oder ein Prozeßverfahren gegen einen bestimmten Thäter geführt werden soll. Zur Einleitung des Informativprozesses ist schon genügend, daß Indicien oder eine Anzeige über ein begangenes Vergehen vorliegen. Er kann auch eingeleitet und es können vor Allem Erhebungen über den Thatbestand des Vergehens gemacht werden, ohne daß schon eine bestimmte Person des Vergehens verdächtig oder deßhalb infamirt bezw. angeklagt erscheint. Im Informativverfahren findet noch keine eigentliche gerichtliche Beweisaufnahme statt; der Richter macht vielmehr nur die Erhebungen, welche über die Umstände der That und die bei deren Verübung betheiligten Personen Auskunft geben. Diese Erhebungen werden entweder bei der Diöcesanvisitation des Bischofs (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 3 De ref.) oder seines Mandatars, oder durch den Decan oder durch benachbarte Geistliche des Ortes der That oder des Domicils des Beschuldigten gemacht. Sie erstrecken sich nicht bloß auf die Bezeichnung der Thatsachen, sondern auch auf die hierfür bekannten Beweismittel. Als Auskunftspersonen werden dabei auch solche zugelassen, welche keine gültigen Beweiszeugen sind. Die Voruntersuchung ist dann einzustellen, wenn das Informativverfahren ergibt, daß nicht einmal der halbe Beweis des angeschuldigten Vergehens zu erwarten steht. Dasselbe geschieht, wenn der über das Resultat der Voruntersuchung einvernommene Angeschuldigte mit bischöflicher Genehmigung (decreto compositionis) sein Vergehen freiwillig sühnt. Ergibt ferner die Generaluntersuchung, daß das Vergehen ein geheimes ist, so wird nach Feststellung des Thatbestandes und Einvernahme des Beschuldigten über denselben eine correctio paterna ad emendationem, non ad publicam vindictam, d. h. eine außergerichtliche Buße oder bischöfliche Ermahnung verhängt. Das Specialverfahren (Specialuntersuchung) soll nämlich ex officio gegen Vergehen nicht eingeleitet werden, welche nach dem Ergebnisse der Voruntersuchung als geheime erscheinen (inquisitio fieri debet solummodo super illis, de quibus clamores aliqui praecesserunt; c. 21, X 5, 1). Wenn der Beschuldigte deßhalb die Einrede erhebt, daß

die im Wege der Denuntiation gegen ihn erhobene Beschuldigung nur unzuverlässigen oder ihm feindlichen Personen angeblich bekannt sei, so müssen, ehe zur Klagerhebung geschritten wird, Erhebungen über die Begründetheit dieser Einrede gemacht werden (Glossa in c. 24, X 5, 1). Das Vergehen ist aber nicht mehr als geheimes zu betrachten, resp. der Beschuldigte erscheint als desselben „diffamirt" (vgl. d. Art. Diffamatio), das weitere Verfahren gegen diesen kann also eingeleitet werden, wenn der Informativprozeß ergibt oder der Richter Kenntniß hat, daß mehreren glaubwürdigen Personen das Vergehen bekannt ist. Die gerichtliche Constatirung der Diffamation des Beschuldigten ist zur Einleitung der Specialuntersuchung nicht erforderlich, sondern nur die Kenntniß des Richters, daß mehrere zuverlässige Personen das Vergehen für wahrscheinlich, den Beschuldigten der Begehung desselben für verdächtig halten. Die Specialuntersuchung kann überdieß eingeleitet werden bezw. das Vergehen erscheint als nicht geheim im Falle der Gerichtskundigkeit, des gerichtlichen Geständnisses (c. 1. 2 in VI 5, 1), der Anklage oder glaubwürdigen Anzeige (c. 12, X 5, 1); ferner falls das öffentliche Interesse es verlangt, z. B. bei Vergehen gegen die staatliche oder kirchliche Ordnung oder bei Häresie und Apostasie (l. 4, Cod. 1, 7). Endlich bedarf es zur Specialuntersuchung der berührten Diffamation des Beschuldigten nicht, im Falle der Beschuldigte auf ein Kirchenamt befördert werden soll (c. 3. 44, X 1, 6), wenn es sich um die Verletzung der Rechte dritter Personen handelt, sowie im außergerichtlichen, im Verwaltungs-Verfahren (processus extrajudicialis).

b. Wenn der Informativprozeß ergibt, daß der Angeschuldigte einer strafbaren Handlung hinreichend verdächtig erscheint, so wird das Hauptverfahren (Specialuntersuchung) beantragt (gewöhnlich durch den promotor fiscalis) und über die Eröffnung desselben gerichtlich entschieden. Der Fiscalpromotor begründet seinen Antrag durch die Bezeichnung der Thatsachen (capitula), welche die Merkmale des Vergehens, die sie begleitenden Umstände enthalten, und durch Angabe der Beweismittel für jede von ihm behauptete Thatsache. Da aber der ex officio einschreitende Richter im Falle des Denuntiations- und Inquisitionsprozesses als actor die Beweislast für die Schuld hat, so ist er bei seiner Entscheidung über die Zulässigkeit der Specialuntersuchung von dem Antrage des Fiscalpromotors nicht abhängig. — Die Specialuntersuchung selbst beginnt mit der genauen Beweisaufnahme. Diese muß vor Allem dahin gerichtet sein, den Sachbestand festzustellen. Zu diesem Behufe wird bei Vergehen, deren Spur noch existirt (delicta facti permanentis), ein richterlicher Augenschein unter Zuzug eines Gerichtschreibers, erforderlichen Falles unter Beiziehung von Sachverständigen vorgenommen und über dessen Befund ein Protokoll aufgenommen. Es wird in denselben überdieß festgestellt, welche Spuren oder Merkmale, deren Vorhandensein nach der besondern Beschaffenheit des Falles vermuthet werden konnte, gefehlt haben. Auch bei solchen Vergehen, welche keine Spur der That hinterlassen (delicta facti transeuntis), ist vor Allem der objective Thatbestand gerichtlich zu constatiren, d. h. zu erheben, ob und welches Vergehen (und unter welchen Umständen) begangen wurde. Die Untersuchung ermittelt den Thatbestand und den Thäter, sie erhebt die vom Ankläger, Fiscalpromotor, Anzeiger, die vom Angeklagten oder ex officio bezeichneten oder bekannt gewordenen Thatsachen und Beweise für die Schuld und Vertheidigung des Angeschuldigten oder Angeklagten. Wenn der Richter nicht von Amts wegen (ex officio) einschreitet, so bezeichnet er die Thatsachen, über welche der Beweis erhoben werden soll, und die Partei, welche die Beweismittel hierfür (Benennung der Zeugen, Sachverständigen, Urkunden &c.) anzugeben hat. Bei der Benennung der Zeugen oder Sachverständigen sind zugleich die Thatsachen zu bezeichnen, worüber diese einvernommen werden sollen. Der Richter ist befugt, die vorgeschlagene Anzahl der zu vernehmenden Zeugen auf das zur Ermittelung der Wahrheit Erforderliche einzuschränken (c. 37, X 2, 20; l. 1, § 2, Dig. 22, 5). Die Parteien sind berechtigt, der Beweisaufnahme (Beeidigung der Zeugen, Production der Urkunden) beizuwohnen. Bei der gerichtlichen Vernehmung der Zeugen darf jedoch der Angeschuldigte nicht anwesend sein, weil dieß der Eruirung der Wahrheit hinderlich sein könnte. Die Zeugen und Sachverständigen müssen in der Regel vor ihrer gerichtlichen Einvernahme, oder auch nach derselben einen Eid ablegen, auf die an sie gestellten Fragen die Wahrheit zu sagen (resp. gesagt zu haben) und nichts zu verschweigen, was zur Sache gehört; zugleich müssen sie schwören, daß sie nicht aus Haß, Gunst oder Ansehen der Person ihr Zeugniß abgeben. Nichtclassische Zeugen bezw. solche, deren Beeidigung ein rechtliches Bedenken entgegensteht, sind lediglich unter der Mahnung, die Wahrheit vollständig anzugeben, einzuvernehmen. In dieser Weise sind insbesondere diejenigen Zeugen und Sachverständigen zu Protokoll zu vernehmen, welche bei dem Vergehen irgendwie betheiligt oder mit einer Partei verwandt, intim befreundet oder verfeindet sind, sowie die nicht eidesmündigen oder eidesfähigen. Die Zeugen werden einzeln vernommen. Sie werden vor ihrer Einvernahme mit dem Gegenstande der Untersuchung und der Person des Angeschuldigten bekannt gemacht. Hierauf werden sie durch die allgemeinen Fragen („zur Person") über ihre Personalien und ihre Beziehung zur Partei (ob mit derselben verwandt und am Ausgange der Untersuchung betheiligt) inquirirt. Der Zeuge hat dem Richter mündlich zu antworten; nur wenn er nicht sprechen kann, darf er seine Aussagen schriftlich ablegen. „Zur Sache" wird der Zeuge zuerst auf-

gefordert, die ihm bekannten Thatsachen in zusammenhängender Weise zu erzählen. Die speciellen (an den Zeugen zu stellenden) Fragen sind insbesondere dahin gerichtet, den Grund seines Wissens zu erforschen, etwaige Widersprüche in seinen Aussagen zu heben und dieselben nach den capitula des Anklägers oder Fiscalpromotors resp. nach dem vorliegenden Untersuchungsmaterial zu ergänzen und zu erläutern (vgl. c. 37, X 2, 20). Sie müssen bestimmt, klar, der geistigen Befähigung der Zeugen entsprechend gefaßt und Suggestivfragen vermieden werden. Die Zeugen müssen selbstverständlich in angemessener Frist geladen werden; wer auf eine peremtorische Ladung nicht erscheint, kann durch kirchliche Mittel dazu verhalten werden. Die Einvernahme der in einer andern Diöcese sich aufhaltenden Partei wie auch die Vernehmung solcher Zeugen wird durch Requisitionsschreiben des Gerichts an den Bischof des Domicils der letzteren (ordinarius loci) bewirkt. Zu diesem Behufe theilt der Untersuchungsrichter dem requirirten Richter eine Darlegung des in Frage stehenden Thatbestandes und die an jene Personen zu richtenden Fragen mit. Wie die Zeugen werden auch die Sachverständigen beeidigt, die von ihnen gemachten Wahrnehmungen treu und vollständig anzugeben und auf die an sie gestellten Fragen ihr Gutachten nach den Regeln ihrer Wissenschaft gewissenhaft abzugeben. Neben dem Zeugenbeweis sind auch eventuell der Urkundenbeweis, der Beweis aus Indicien und Präsumtion sowie das notorisch Feststehende in Betracht zu ziehen. Nachdem so alle Momente vereinigt sind, um die Verantwortlichkeit des Angeklagten festzustellen, muß dieser selbst zum Verhör geladen werden, und zwar schriftlich oder (gegen Beurkundung) mündlich unter Angabe des Ortes und der Zeit seiner Vernehmung. Die Anklageschrift oder die dem Verklagten beim Verhör vorzuhaltenden speciellen Beschuldigungen brauchen in der Citation nicht enthalten zu sein und dem Citirten nicht mitgetheilt zu werden. Es genügt, wenn nur der Grund der Vorladung in derselben allgemein (mit dem Rubrum) angegeben wird (z. B.: In Untersuchungssachen gegen N. in N. wegen Concubinats). Erscheint der Angeklagte oder Beschuldigte an dem im Citationsschreiben fixirten Termin (Tagfahrt) nicht, so kann er peremtorisch unter Anberaumung einer bestimmten Frist mit dem Bedrohen citirt werden, daß er bei fernerem ungehorsamen Ausbleiben censurirt oder daß alsdann nach Lage der Acten gegen ihn erkannt würde. Das Verhör des Angeschuldigten wird durch die an ihn zu stellenden Generalfragen eingeleitet, wobei seine persönlichen Verhältnisse (Name, Wohnort, Stand, Religion, Vorbestrafung), der Grund der Eröffnung der Specialuntersuchung (Denuntiation, Indicien, fama) und die ihm zur Last gelegten strafbaren Handlungen festgestellt werden. Seine Antworten auf die an ihn gestellten Fragen sind mit diesen zu Protokoll zu nehmen (c. 11, X 2, 19). Hierauf werden die Specialfragen an den Angeschuldigten (einzeln) gerichtet. Es werden ihm die gegen ihn vorliegende Strafthat und die gegen ihn geltend gemachten Thatsachen und Beweise vorgehalten. Die Zeugen, welche einvernommen wurden oder werden sollen, werden ihm benannt, um ihm Gelegenheit zu geben, seine Einwendungen gegen deren Glaubwürdigkeit zu machen. Die Specialfragen erstrecken sich insbesondere über die Thatsachen, welche die Veranlassung, die Art, Zeit und Ort, die Wirkungen und mildernden Umstände der Strafthat betreffen. Dem Angeklagten oder Beschuldigten muß in diesen Specialfragen das gesammte in der Beweisaufnahme resp. Untersuchung erhobene Material der Thatsachen und der Beweismittel für jede Thatsache vorgehalten werden. Der Angeschuldigte muß bei Vermeidung der Strafe der contumacia resp. des Aufgebens seiner Vertheidigung auf die an ihn gestellten Fragen persönlich (mündlich) antworten. Er kann sich bei diesem Verhör nicht gerichtlich vertreten lassen (c. 15, X 5, 1). Sein Schweigen auf eine an ihn gerichtete Frage berechtigt zum Verdacht seiner deßfallsigen Schuld. Er ist nur in dem Falle berechtigt, seine Vernehmlassung (Antwort) zu verweigern resp. zu verschieben, wenn er dilatorische Einreden (s. d. Art.) begründet, welche gegen die Existenz des Thatbestandes, gegen die Zulässigkeit der Specialuntersuchung oder gegen die Competenz oder Befähigung resp. Unbefangenheit des Richters gerichtet sind. Ueber diese Einreden muß zuerst erkannt werden, ehe zur weitern Untersuchung geschritten werden darf (vgl. c. 1, X 2, 10). Sind die Einreden, sofern solche erfolgen, erledigt, so wird der Beschuldigte angehalten, seine Erwiederung auf jede ihm (alsdann) vorgehaltene Beschuldigung abzugeben. Er wird befragt, was er zu seiner Vertheidigung, zur Beseitigung der gegen ihn vorliegenden Beschuldigungen resp. Verdachtsgründe, zur Begründung und zum Beweise seiner peremtorischen Einreden, überhaupt der zu seinen Gunsten sprechenden Thatsachen geltend zu machen habe (vgl. c. 14, X 5, 1). Die Entlastungsthatsachen (articuli defensorii) müssen natürlich ebenso wie die Beschuldigungsmomente nach Ort, Zeit und näheren Umständen begründet und bewiesen werden. Das Verhör des Beschuldigten bildet den Schluß des früher sogen. Offensivprozesses. Die folgenden Verhandlungen nannte man Defensivprozeß, weil sie besonders der Vertheidigung des Angeklagten zu statten kommen.

c. Nach dem Schlusse der Specialuntersuchung nämlich, d. h. nach Erhebung der Beweise, welche von Seiten der Anklage oder Beschuldigung für die Belastungs- und von Seiten des verhörten Beschuldigten oder des Richters für die Entlastungsthatsachen (capitula und articuli) bezeichnet wurden, und nach der Beschlußfassung des Gerichtes, daß die Acten für die weitere Verhandlung reif

sind, wird dem Angeklagten das gesammte Actenmaterial abschriftlich mitgetheilt, damit er auf Grund desselben seine Vertheidigung vorbereite. Dabei steht dem Beschuldigten die Vertretung vor Gericht durch einen Vertheidiger (Procurator oder Advocaten) sowie die Einsicht der Untersuchungsacten zu. Den Vertheidiger kann er frei wählen aus der Zahl der bischöflich approbirten Juristen. Auf sein Gesuch wird ihm vom Richter dann eine angemessene Frist zur Einreichung seiner Vertheidigungsschrift bestimmt. Die Vertheidigung kann sich sowohl gegen die Form des Angriffs, gegen die rechtliche Zuläßigkeit der hierwegen vorgenommenen prozessualischen Schritte als gegen den Inhalt der Untersuchung richten. In letzterer Hinsicht kann sie den Mangel eines (gerichtlich verfolgbaren) Reats (Vergehens) behaupten resp. begründen, die Existenz der Erfordernisse des speciell dem Beschuldigten zur Last gelegten Vergehens bestreiten, die Wahrheit der Belastungsthatsachen (Fähigkeit oder Glaubwürdigkeit der Zeugen) oder die daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen widerlegen, sowie die rechtlichen Strafaufhebungs- (Mangel freier Willensbestimmung, Nöthigung durch unwiderstehliche Gewalt, Nothstand 2c.), Entschuldigungs- oder Strafmilderungsgründe geltend machen. Der Beschuldigte oder sein Stellvertreter kann also dem Richter in seiner Vertheidigungsschrift insbesondere seine Entlastungsthatsachen und die Beweise hierfür, seine Einreden gegen die Führung der Untersuchung, z. B. gegen ungesetzlich oder unvollständig resp. ungenau vorgenommene Zeugenverhöre, vortragen. Er kann die von ihm zu bezeichnende und zu begründende Ergänzung der Untersuchung, die wiederholte Einvernahme (repetitio examinis testium) der betreffenden Zeugen 2c. verlangen. Stellen sich nach dieser wiederholten Einvernahme Widersprüche zwischen den Angaben der Vertheidigung und des Zeugen heraus, so kann der Richter diesen veranlassen, seine betreffenden Behauptungen dem Angeschuldigten gerichtlich in's Gesicht zu sagen, und darauf die Erklärung des Beschuldigten (vor dem Zeugen) extrahiren. Von diesem Untersuchungsmittel der Personal-Confrontation (das in der Regel zur Erforschung der Wahrheit nicht dienlich ist) wird ex officio selten Gebrauch gemacht. Das gleiche Recht, welches dem Angeschuldigten zur Entkräftung der Belastungsmomente zusteht, hat aber auch der Ankläger oder Fiscalpromotor gegenüber den vom Beschuldigten interponirten Entlastungsthatsachen und Beweismitteln. Die Anklage kann also die Ergänzung der Untersuchung in den von ihr bezeichneten Punkten verlangen. Sie kann ihre Einwendungen gegen die Fähigkeit und Glaubwürdigkeit der Entlastungszeugen begründen, Erhebungen auch hierüber beantragen und wie die Vertheidigung dem Richter die Fragen (interrogatoria) für die Zeugen 2c. vorlegen.

d. Die Schlußverhandlung findet statt, sobald der Zweck der Untersuchung erreicht, also die Beweisaufnahme erschöpft, die Vertheidigung erfolgt oder die hierzu bewilligte Frist verstrichen ist. Die Verhandlung und Berathung auch in der Schlußverhandlung resp. in der Schlußsitzung des Gerichtes ist nicht öffentlich. In dieser Schlußsitzung erscheinen auf Einladung des Vorsitzenden die Räthe des Gerichts, denen vorher die Acten zur Einsicht mitgetheilt wurden. Der Vorsitzende (Official) ertheilt dem Fiscalpromotor das Wort zur Begründung der Anklage resp. zur Bezeichnung der dem Angeschuldigten nach dem Ergebnisse der Untersuchung zur Last fallenden Strafthat und zur Stellung seines auf den durch die That verletzten Rechtssatz gestützten Strafantrags. Der Referent des Gerichtshofes trägt das Resultat der Untersuchung, die daraus sich ergebenden Belastungs- und Entlastungsmomente (auch die Antecedentien des Beschuldigten), die Würdigung der Beweisaufnahme, ferner die rechtliche Qualification der That vor und begründet seinen Antrag auf Schuldig oder Nichtschuldig, sowie seinen dem Strafgesetze entsprechenden Strafantrag. Wenn ein Collegium (Officialat, Consistorium) das Urtheil fällt, gibt jedes Mitglied seine Stimme über das Schuldig und über die Strafe ab. Das Urtheil wird durch Stimmenmehrheit gefällt, bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Präsidenten (s. Archiv f. kath. Kirchenrecht XXIII [1870], 430, § 4). In letzterem Falle erfolgt in der Regel Freisprechung. Zur Verkündigung des Urtheils ist eine besondere Sitzung anzuberaumen, zu welcher der Angeschuldigte zu laden ist; er braucht jedoch nicht zu erscheinen. In der betreffenden Sitzung muß der Richter das schriftliche Urtheil in eigener Person verkündigen, unter Strafe der Nichtigkeit des Actes; der zu Gericht sitzende Bischof darf jedoch das Urtheil durch einen Andern verlesen lassen. Die urkundliche Ausfertigung des Urtheils (c. 5 in VI, 2, 14) wird von dem Richter und Protokollführer (notarius) unterzeichnet und nach bestehender Uebung mit Entscheidungsgründen (rationes decidendi) versehen. Die Urtheilsgründe enthalten insbesondere die zur Verurtheilung führenden Thatsachen, in welchen die gesetzlichen Merkmale des Vergehens gefunden wurden, die Beweisgründe zur gesetzlichen Feststellung der Wahrheit dieser Thatsachen, ferner die Umstände, welche die Strafbarkeit ausschließen, vermindern oder erhöhen, endlich den Rechtssatz für die Verurtheilung resp. Bestrafung. Schließlich wird das Urtheil den Parteien vom Richter oder seinem Delegirten schriftlich zugestellt gegen Bescheinigung der Partei über den Tag der Urtheilspublication.

2. Das summarische Verfahren in kirchlichen Strafsachen ist zuläßig, wenn der Bischof „an der Entfaltung der äußern Thätigkeit über die kirchlichen Angelegenheiten und Personen gehindert ist oder im Falle des Mangels der geeigneten Mittel zur regelmäßigen Organisation der kirchlichen Gerichtshöfe" (Instruction der S. Congr.

Episc. vom 11. Juni 1880 [s. o. 558], Einleit.). Die Untersuchung im summarischen Prozeß wird möglichst einfach und rasch geführt. Die Beweiserhebung muß indessen die Entlastungs- und Belastungsthatsachen constatiren, die „Artikel" des Anklägers und Angeklagten oder Beschuldigten müssen nebst den Beweismitteln für jede in jenen enthaltene Behauptung in kurzer Frist eingereicht und erhoben werden. Die Parteien, insbesondere der Angeschuldigte, müssen über das Resultat der Beweisaufnahme und über ihre Vertheidigung gerichtlich einvernommen werden. Die Untersuchung muß den Thatbestand und die Schuld des Thäters in der Weise constatiren, daß „die Wahrheit oder wenigstens eine moralische Gewißheit dargethan ist, indem jeder vernünftige, gegentheilige Zweifel beseitigt wird" (Instr. cit. n. 16). Dieses summarische Verfahren ist insbesondere bei monitiones canonicae anzuwenden, wodurch der mit einer poena vindicativa nicht zu belegende Beschuldigte resp. Ueberführte eine bischöfliche Mahnung und Belehrung über sein Verhalten erhält, unter Androhung der angezeigten Kirchenstrafe im Falle des Zuwiderhandelns. Diese Verwarnung ist dem Verurtheilten actenmäßig (urkundlich) vom Richter in Gegenwart des Kanzlers (Secretärs) zu eröffnen (vgl. Droste 101 ff.). Es steht ihm gegen dieses Erkenntniß wie beim ordentlichen Verfahren die Berufung an den höhern kirchlichen Richter zu.

3. Eine besondere Art von Strafurtheilsfällung ist die oben erwähnte sententia ex informata conscientia, zu welcher es nicht einmal der Form des summarischen Verfahrens bedarf. Dieses außergerichtliche Verfahren wurde gemäß c. 5, X 1, 11 durch die Bestimmung Conc. Trid. Sess. XIV, c. 1 De ref. auf den Säcularclerus nicht bloß bezüglich der Ertheilung, sondern auch bezüglich der Ausübung der Weihen ausgedehnt. Der Bischof kann darnach die Erlangung von heiligen Weihen oder die Ausübung derselben resp. kirchlicher officia solchen Geistlichen durch Suspension untersagen, gegen welche er die begründete Ueberzeugung hat, daß sie ein gerichtlich nicht constatirbares, geheimes Vergehen begangen haben. Diese Ueberzeugung kann sich der ordinarius durch außergerichtliche Beweismittel verschaffen. Es bedarf hierzu keiner Untersuchung, keiner gerichtlichen Erhebung der Anschuldigungs- und Entlastungsthatsachen, der deßfallsigen Beweise oder der gerichtlichen Einvernahme des Beschuldigten. Der ordinarius muß aber bei einem solchen Urtheile ausdrücklich erklären, daß es auf Grund der genannten Bestimmung Conc. Trid. gefällt sei, und die dadurch ausgesprochene Suspension darf nicht über eine anzugebende Zeit dauern. In einem solchen Urtheil werden auch nicht die Schuldbeweise angegeben. Dem Verurtheilten wird die Sentenz vom Bischof persönlich (nicht actenmäßig, resp. öffentlich) eröffnet. Der Recurs gegen dieselbe geht an den heiligen Vater; in diesem Falle muß der Bischof der S. Congr. Conc. die Gründe und Beweise für sein Urtheil darlegen (Droste 88). Indessen hat dieser Recurs keinen Suspensiveffect (vgl. auch d. Art. Suspension). (Vgl. die in den citirten Einzelartikeln angegebene Literatur, bezw. die bei Lämmer, Institutionen d. kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 309 ff., und Vering, Lehrb. des kath. u. s. w. Kirchenrechts, 3. Aufl., Freib. 1893, 673 ff. aufgeführten Werke. Ueber die Strafgerichtsbarkeit der Kirche handelt ausführlich Hinschius, Kirchenrecht IV [1888], 691 ff. V [1895], 1 ff. Zur Suspension ex informata conscientia s. auch die Abhandlung von A. Arndt im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXIII [1895], 141 ff.) [Maas.]

Prudentius, mit vollem Namen Aurelius Prudentius Clemens (348 bis wenigstens 405), gilt gewöhnlich als der größte Dichter des christlichen Alterthums. Das Wenige, das wir über seine Lebensverhältnisse wissen, hat er selbst in der Praefatio mitgetheilt, welche er der Gesammtausgabe seiner Dichtungen im J. 405 vorausgeschickt hat. Darnach war er 348 in Spanien, höchst wahrscheinlich in Saragossa, geboren. Während seiner wissenschaftlichen Vorbildung für das öffentliche Leben blieb er von sittlichen Verirrungen nicht frei, wie er in seinen Versen wiederholt mit tiefer Reue erwähnt. Durch die Prüfungen des Lebens geläutert, wurde er in der Folge zweimal Statthalter in berühmten Städten. Der besondern Gunst des Kaisers Theodosius verdankte er schließlich die Erhebung zu einer militärischen Würde oder einem Ehrenamte in der Umgebung des Kaisers. Sein Verlangen jedoch, in christlicher Bußstrenge den Rest seiner Tage zu beschließen, bewog ihn endlich, in stiller Zurückgezogenheit sein dichterisches Talent nur zur Ehre Gottes und zur Vertheidigung des katholischen Glaubens zu verwerthen. In dieser letzten Zeit, deren Anfang sich nicht genau bestimmen läßt, sind die uns bekannten sieben Dichtungen entstanden. Unter denselben sind die Bücher gegen Symmachus und einige Martyrerhymnen durch eine Romreise veranlaßt, welche höchst wahrscheinlich in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts erfolgt ist. Es bleibt trotz der Gründe von Weyman (vgl. Hist. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. XV [1894], 370 ff.) zweifelhaft, ob Prudentius seine Werke einzeln veröffentlicht hat, bevor er im J. 405 deren Gesammtausgabe veranstaltete. Von seiner weitern Thätigkeit über 405 hinaus gibt es kein Zeugniß; mit großer Wahrscheinlichkeit wird deßhalb vermuthet, daß sein Tod bald nach diesem Jahre erfolgt ist. Gemäß den Angaben des Dichters in seiner Praefatio ist die Reihenfolge seiner Dichtungen, die mit Ausnahme der Bücher gegen Symmachus griechische Ueberschriften tragen, folgende: 1. Cathemerinon, 2. Apotheosis, 3. Hamartigenia, 4. Psychomachia, 5. Contra Symmachum LL. II, 6. Peristephanon, 7. Dittochaeon. Hiervon gehören die Bücher Cathemerinon und Peristephanon, die zunächst Prudentius' Ruhm begründet haben, durch ihren lyrischen, hymnenartigen Charakter zusammen. Das

Tageslieberbuch (Καθημερινῶν) enthält 12 Dichtungen, wovon die 10 ersten die Hauptpunkte und Uebungen des christlich-religiösen Lebens vom Morgen bis zum Abend bezw. bis zum Tode besingen. Der erste Hymnus, aus dem die Strophen 1. 2. 21. 25 im römischen Brevier den Hymnus der Laudes in fer. III bilden, ist der Feier der Vigilien oder dem nächtlichen Gebete geweiht. Der zweite Hymnus ist ein Morgengebet, in dem Christus als die aufgehende Sonne begrüßt wird. Das römische Brevier hat daraus die Laudeshymnen für die fer. IV und V aus den Strophen 1. 2. 12 bis 15. 25. 26. 27 mit einigen Aenderungen bezw. Zusätzen entlehnt. Der dritte und vierte Hymnus sind Gebete vor und nach Tisch. Der fünfte Hymnus (Vesperhymnus) hat den Eintritt des Abends zum Gegenstande, wobei in langer Episode die Osternacht besungen wird. Der sechste Hymnus ist ein Nachtgebet vor dem Einschlafen. In den beiden folgenden Hymnen bringt der Dichter die Gesinnungen der Christen am Beginn und nach Schluß des Fastens zum Ausdruck. Der neunte Hymnus „für jede Stunde" bietet einen betrachtenden Ueberblick über das Leben Christi voll glühender Liebe zum Erlöser dar. Den Abschluß des christlichen Lebens im Tode und im Begräbniß mit der Auferstehungshoffnung feiert der zehnte Hymnus. Von den beiden übrigen Hymnen, die einen neuen Cyclus zu eröffnen scheinen, verherrlicht der elfte die Geburt, der zwölfte die Erscheinung (Epiphanie) des Herrn. Aus letzterem hat das römische Brevier den Hymnus für die Vesper und die Matutin am Feste der Verklärung Christi (Strophe 1. 10. 11. 22), für die Laudes an Epiphanie (Strophe 20. 2. 16. 18), für die Matutin (Strophe 24. 25. 34) und für die Laudes (Strophe 32. 33) am Feste der unschuldigen Kinder ausgewählt. — Die 14 hymnenartigen Preisgesänge des Buches der Siegeskränze (Περὶ στεφάνων) haben, mit Ausnahme des achten, der das am Orte des Martyrertodes der hll. Emeterius und Chelidonius errichtete Baptisterium zu Calagurris als Aufschrift zieren sollte, die Martyrien (passio) folgender Heiligen zum Gegenstande: 1. Emeterius und Chelidonius, 2. Laurentius, 3. Eulalia, 4. achtzehn Martyrer von Saragossa, 5. Vincentius, 6. Fructuosus, Augurius und Eulogius, 7. Quirinus, 9. Cassian, 10. Romanus, 11. Hippolyt, 12. Petrus und Paulus, 13. Cyprian, 14. Agnes. Die vielfache Uebereinstimmung dieser Preislieder mit der altspanischen Liturgie läßt sich nach den Darlegungen von Probst (Die spanische Messe bis zum 8. Jahrhundert, in der [Innsbrucker] Zeitschr. für kathol. Theologie XII [1888], 1 f.) nicht in der Weise erklären, wie es der Unterzeichnete (Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Clemens, Freiburg 1886, 181 f.) versucht hat. Die betreffende Liturgie hat aus derselben Quelle wie Prudentius bezw. aus Prudentius selbst ihre dießbezüglichen Festmessen entlehnt. Die beiden Bücher Cathemerinon und Peristephanon haben zunächst dem Dichter den Namen des christlichen Horaz eingetragen, weil er dessen kunstreiche Versmaße in origineller Weise erneuert hat.

Die drei großen in Hexametern verfaßten Dichtungen Ἀποθέωσις, Ἁμαρτιγένεια und Ψυχομαχία tragen polemisch-didaktischen Charakter. Im ersten wird die Gottheit Christi gegen die entgegenstehenden Häresien vertheidigt, im zweiten der Ursprung des Bösen unter Zurückweisung des gnostischen Dualismus gezeigt, im dritten der Kampf in der Seele zwischen christlichen Tugenden und heidnischen Lastern geschildert. Die theologische Bildung des Dichters namentlich in der Apotheosis und Hamartigenie hat stets Bewunderung hervorgerufen. Die directe polemische Richtung dieser drei Dichtungen gegen den Priscillianismus läßt sich in dem Umfange, wie sie der Unterzeichnete in der angeführten Monographie behauptet hat, nicht aufrecht erhalten, da mehrere seiner Gründe durch die scharfe Kritik von Merkle, Prudentius und Priscillian (in der [Tüb.] Theol. Quartalschrift LXXVI [1894], 77 ff.) für entkräftet angesehen werden müssen. Dagegen wird sich das Vorhandensein dieser Rücksichtnahme auf die priscillianistischen Wirren in der Weise, wie sie von Feßler-Jungmann (Institutiones Patrologiae II, Oeniponte 1892, 441) zugegeben wird, nicht in Abrede stellen lassen. Bezüglich der Apotheosis und Hamartigenie hat dieselbe Meinung geäußert Thackeray (Translations from Prudentius, a selection from his works rendered in English verses with an introduction and notes, London 1890, p. XXXIII f.). Bei der Dunkelheit der 1889 von Schepß edirten Schriften Priscillians dürfte die Untersuchung dieser Frage noch nicht abgeschlossen sein. Gleichfalls in Hexametern sind die beiden Bücher gegen Symmachus geschrieben, deren Abfassung mit ziemlicher Gewißheit in die Jahre 402—404 verlegt wird. Mit feuriger Begeisterung bekämpfte Prudentius darin die Bemühungen der heidnischen Senatspartei in Rom, den alten Göttercult wieder einzuführen. Ueber den Namen des letzten und kleinsten Werkes des Dichters wird noch gestritten. Neben der überlieferten Bezeichnung Διττοχαῖον = Doppelnahrung ist die ansprechende Conjectur Διστοιχεῖον = Doppelreihe vorgeschlagen worden. Letzterer Annahme entspricht auch der Inhalt der 49 Tetrastichen, die in Hexametern 24 Scenen aus dem Alten und 25 aus dem Neuen Testamente beschreiben. Höchst wahrscheinlich liegen in diesen Versen Erklärungen von Bildern vor, welche die gegenüberstehenden Wände und die Apsis eines Gotteshauses in der Heimat des Dichters schmückten. — Die Textüberlieferung der prudentianischen Dichtungen ist eine verhältnißmäßig gute. Die tüchtigen neuesten Ausgaben derselben von Obbarius (Tübingen 1845) und von Dressel (Leipzig 1860), deren Prolegomena über die vorausgegangenen Ausgaben und die Handschriften berichten, lassen indeß den Wunsch nach einer vollkommenern kritischen Ausgabe berechtigt erscheinen. Für die

Commentirung der Dichtungen hat am meisten gethan der Jesuit Arevalo in seiner Ausgabe Rom 1788—1789 (abgedruckt von Migne, PP. lat. LIX, 567 sqq. et LX). In den letzten Jahrzehnten haben die literargeschichtlichen Arbeiten von Ebert (Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I, 2. Aufl., Leipzig 1889, 251 ff.) und Boissier (La fin du paganisme II, Paris 1891, 123 s.), die kirchengeschichtlichen Forschungen von Paul Allard und die Entdeckungen des großen Archäologen de Rossi die Aufmerksamkeit der Gelehrten in gesteigertem Grade auf Prudentius gelenkt. Die dießbezügliche reiche Literatur der letzten Jahre ist am ausführlichsten verzeichnet von Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 416 f. Hinzuzufügen wäre dort die Dissertation von Kantecki, De Prudentii genere dicendi quaestiones, Monasterii 1874. Die literargeschichtliche Bedeutung ist mit scharfer Kritik am eingehendsten erörtert von Aimé Puech, Prudence. Étude sur la poésie latine au IV^e siècle, Paris 1888. [Rösler C. SS. R.]

Prudentius, Bischof von Troyes, Gegner Hincmars und Annalist, war in Spanien aus vornehmer Familie geboren. Schon frühzeitig wurde er nach Frankreich gebracht und erhielt dort in der Hofschule seine Ausbildung. In der neuen Heimat vertauschte er seinen frühern Namen Galindo mit dem Namen Prudentius. Zwischen 843 und 846 wurde er auf den bischöflichen Stuhl von Troyes erhoben. In dem durch Gottschalk von Orbais (s. d. Art.) verursachten Prädestinationsstreit ergriff er gegen Hincmar Partei. Gegen Herbst des Jahres 849 gab Prudentius über die Prädestination eine Schrift heraus, die er an Hincmar und dessen Verbündeten, Bischof Pardulus von Laon, richtete. Er beginnt mit dem Lobe des Augustinus, dessen Lehre auch Fulgentius und Prosper von Aquitanien vertheidigt hätten. Sodann behauptet er eine zweifache Prädestination, die eine zur Verwerfung, die andere zum Heile. Doch habe Gott die Verworfenen nicht zur Schuld, sondern bloß zur Strafe vorherbestimmt. Christus selbst habe sein Blut nur für die Auserwählten vergossen, denn er sage: Dieses werde für viele vergossen. Darum sei es der Wille Gottes, nicht alle Menschen zu berufen und zu retten. Diese Sätze suchte Prudentius aus der heiligen Schrift und einer Anzahl von Vätern, besonders der lateinischen Kirche, zu beweisen, von denen der jüngste der ehrwürdige Beda ist (Migne, PP. lat. CXV, 971 sqq.). Im J. 851 machte Scotus Erigena seine Schrift von der Prädestination gegen Gottschalk bekannt, die er im Auftrage Hincmars verfaßt hatte. Das Werk, welches die Frage vom Standpunkte der Philosophie aus entscheiden wollte, konnte den Streit nur verwirren. Erigena zog sich dadurch die Vorwürfe des Semipelagianismus und anderer Irrlehren zu. Wenilo, Erzbischof von Sens, zog aus diesem Werke 19 Artikel aus und übersandte sie seinem Suffragan Prudentius zur Widerlegung. Prudentius that dieß in einer ausführlichen, in 19 Hauptstücke nebst einem Epiloge getheilten Schrift, welche er an Wenilo richtete (Migne, PP. lat. CXV, 1009 sqq.). Diese scharfe Streitschrift (De praedestinatione contra Joannem Scotum) ist 851 verfaßt. Im J. 853 hielt Hincmar eine zweite Synode zu Quiercy — die erste hatte im J. 849 stattgefunden —, wo 4 Artikel angenommen wurden, nach welchen es nur **eine** Prädestination gibt. Obgleich Prudentius diese quattuor capitula mitunterzeichnet hatte, so schrieb er doch im J. 856 gegen dieselben eine Epistola tractoria ad Venilonem. Er mag also in Quiercy aus Furcht vor dem König Karl dem Kahlen unterzeichnet haben. In der weitern Entwicklung dieses Streites scheint er zurückgetreten zu sein. Als Geschichtschreiber ist Prudentius dadurch von Bedeutung, daß er die Bertinianischen Annalen von 835 bis 861 fortgesetzt hat. In letzterem Jahre, am 6. April, starb er. Zu Troyes wird er als Heiliger verehrt; die Bollandisten haben ihn jedoch als solchen ausgeschlossen. Aus einem Briefe des Servatus Lupus an Prudentius sehen wir (Ep. 63; Migne, PP. lat. CXIX, 527), daß diese beiden Männer von dem König Karl mit einer Visitation und Reform der Klöster beauftragt waren. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. IV, 935; Schwane, Dogmengeschichte der mittl. Zeit, Freiburg 1882, 432. 442; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, 109 ff.; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 294 f.) [Gams O. S. B.]

Prüm, ehemalige gefürstete Abtei im jetzigen Reg.-Bezirk Trier, wurde im Laufe des 8. Jahrhunderts gestiftet. Auf der Burg Mürlebach, am Saume des Ardennenwaldes in der Eifel (Bisthum Trier), lebte eine adelige Dame Namens Bertrada (Bertha), welche dem arnulfingischen Geschlechte nahestand. Sie stiftete 720 auf der Villa Prüm, an dem Flüßchen gleichen Namens, wie die Erectionsurkunde lautet, „mit ihrem Sohne Charibert zur Vergebung ihrer Sünden" ein Benedictinerkloster und dotirte dasselbe mit ihrem halben Erbtheil an den Orten Prüm und Rommersheim. Der erste Vorsteher des Klosters war Angloardus. Das Kirchlein der jungen Genossenschaft stand auf einer Wiese und wurde daher ad S. Benedictum in prato genannt. Ein steinernes Kreuz bezeichnet heute noch die Stelle, wo der Hochaltar gestanden hat. Zu weit größerer Bedeutung gelangte das junge Institut durch Pipin, der 752 aus einem fränkischen Majordomus zum König der Franken erhoben wurde. Er hatte eine Enkelin jener Bertrada, Bertha, zur Gemahlin und bereicherte nun auf die Bitten dieser, sowie aus Dankbarkeit für die glänzende Erhebung seines Hauses zur Königswürde jenes Kloster zu Prüm mit neuen großen Schenkungen und Privilegien und baute dasselbe von Grund aus in größerer Ausdehnung, so zwar, daß er als der eigentliche Stifter betrachtet wird. (Vgl. Oelsner, Jahrb. d. fränk. Reiches unter König Pippin, Leipz. 1871, 17 ff.)

Die ersten Mönche, mit welchen er das Kloster besetzte, entnahm er der Congregation von Meaux und gab ihnen als Abt Assuerus. Erst unter dem Sohne Pipins, Karl d. Gr., wurden Kloster und Kirche vollendet und letztere durch Papst Leo III., der, von Rom flüchtig, Hilfe bei Karl suchte, am St. Annentage 799 unter großartiger Feier zu Ehren des Erlösers (Salvator) geweiht. Durch das besondere Motiv, welches den Ahnherrn des karolingischen Königstammes zu dieser Stiftung angetrieben hatte, ist es gekommen, daß alle Sprößlinge dieses Stammes eine große Vorliebe für das Kloster Prüm, gleichsam ein Denkmal der Erhebung zur Königswürde, an den Tag legten. Deßhalb fügten denn nicht bloß Karl d. Gr. und Ludwig der Fromme den früheren Schenkungen neue hinzu, sondern es konnten selbst die Zwistigkeiten und inneren Kriege der Söhne Ludwigs, die verschiedenen Ländertheilungen und der häufige Regentenwechsel in Lothringen fernere Schenkungen nicht verhindern. Auch die deutschen Könige und Kaiser bis in das 11. Jahrhundert haben nicht allein alle bisherigen Besitzungen und Rechte bestätigt, sondern noch neue hinzugefügt. Durch diese fortgesetzten königlichen Schenkungen während mehrerer Jahrhunderte, zu denen noch andere von adeligen Familien der Gegend hinzugefügt wurden, ist es gekommen, daß kaum eine Benedictinerabtei in Frankreich und Deutschland an Güterbesitz und kostbaren Kirchengeräthen sich mit Prüm messen konnte, da dieses Kloster in der Zeit seiner Blüte Güter, Einkünfte und Rechte in 119 Herrschaften besaß. Ebenso waren Pipin und seine Nachfolger in der angenehmen Lage, die Abtei mit werthvollen heiligen Reliquien beschenken zu können. Mit dem heiligen Stuhle zu Rom, besonders mit den Päpsten Zacharias und Stephan II., in freundschaftlicher Beziehung stehend, konnte Pipin Theile von den Sandalen unseres Herrn in die neue Kirche niederlegen. Abt Marquard brachte 844 von Papst Gregor IV. und Sergius II. die Leiber der heiligen Martyrer Chrysanthus und Daria nach Prüm (später nach Münstereifel), dann Reliquien der Martyrer Gordian und Epimachus, welche später nach Niederprüm kamen; ferner die Gebeine der heiligen Martyrer Primus und Felician. Später traten hinzu die Reliquien von den sogen. drei heiligen Aerzten Marius, Audifax und Abakum. Am reichsten beschenkte die Kirche mit den kostbarsten Gefäßen, Reliquiarien, Kelchen und Bücherschätzen Kaiser Lothar, als er 855 die Krone niederlegte und sich als Mönch in Prüm einkleiden ließ. Angemessen dem reichen Güterbesitze war auch der Rang und die Stellung, welche diesem Kloster von seinem Stifter und den nachfolgenden Wohlthätern angewiesen worden war. In der Stiftungsurkunde hatte Pipin dasselbe schon von jeder Gerichtsbarkeit eximirt und unter seinen und seiner Nachfolger unmittelbaren Schutz gestellt; die Mönche hatten das Recht, sich den Abt immer aus ihrer Mitte zu wählen, und es ist ein Beweis von dem hohen Range des Klosters, daß die Aebte mit nur wenigen Ausnahmen adeligen Geschlechtern der Eifel und der umliegenden Länder angehörten, und der erste Abt, Assuerus, Graf von Andegau, wahrscheinlich selbst ein Blutsverwandter des Königs Pipin war. Außerdem haben während des 9. Jahrhunderts mehrere Prinzen des königlichen Hauses, theils freiwillig, theils gezwungen wegen politischer Vergehen, das Mönchskleid in Prüm angenommen. Die Aebte von Prüm waren im Gefolge des Königs, wurden in Reichsgeschäften zu Rathe gezogen, mit wichtigen Gesandtschaften betraut; sie gehörten zu den Reichsständen und hatten Sitz und Stimme auf den Reichstagen. Schon frühe erhielten dieselben von den Königen Münz- und Marktrecht für mehrere ihrer Besitzungen; in ihrer Blütezeit zählte die Abtei unter ihren Vasallen die Herren von Blankenheim, Schleiden, Kerpen, Neuerburg, Schönecken u. A., dann die Grafen von Cleve, Jülich, Sayn, Wied, Hochstein, Spanheim, Leiningen, Hochstade, Aar, Namur, Vianden, Katzenelnbogen, die Wildgrafen u. A., dann mehrere Herzoge, namentlich die von Luxemburg und Limburg. Diese und andere Dynasten bildeten den Lehenshof der Abtei; mehrere derselben bekleideten die bekannten Hofämter eines Marschalls, Mundschenks u. dgl. beim Abte. In dieser Zeit (im 11. und 12. Jahrhundert) stieg die Zahl der Mönche öfter über 300, so daß dieselben cohortenweise das Chorgebet abhielten, und wenn eine Abtheilung abtrat, eine andere wieder eintrat, und so Tag und Nacht der Chordienst nie unterbrochen wurde. Indessen war aber der Zeit des äußern Glanzes die Periode der innern Blüte vorhergegangen, wie denn ein Prümer Mönch zu Anfang eines Codex aureus, den er malte, in wenigen Worten den Verlauf der Geschichte des Prümer Klosters und zugleich vieler anderen Benedictinerklöster gezeichnet hat, indem er schrieb: Religio nobis peperit divitias, sed filia devoravit matrem. Diese Periode der innern Blüte hebt an unter der Regierung Karls d. Gr. und geht bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Damals gab es in Prüm viele Aebte, die sich durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auszeichneten, wie Marquard, Verwandter und Freund des gelehrten Lupus, Abt von Ferrières, Egilo, der hl. Ansbald, vor allen Regino (s. d. Art.), eine Zierde seines Jahrhunderts. Es blühte daselbst eine der namhaftesten Klosterschulen des Benedictinerordens, gerühmt von allen Schriftstellern, welche über die Schulen dieses Ordens geschrieben haben; gelehrte Mönche sind aus dieser Schule hervorgegangen, wie Ado, der nachherige Erzbischof von Vienne, Wandelbert (s. d. Art.), Diacon in Prüm, Verfasser eines metrischen Martyrologiums und anderer Schriften, Regino, Berno, der Abt zu Reichenau geworden und berühmt ist als Abt und Schriftsteller, und Potho (s. d. Art.), dessen Schriften in die Bibl. max. PP. aufgenommen

sind. Auch verdient noch unter den Schriftstellern der Abt Cäsarius genannt zu werden, der nach seinem Uebergange in das Cistercienserkloster Heisterbach das Registrum Prumiense geschrieben hat (1222), welches für die Rechts- und Culturgeschichte des Mittelalters äußerst wichtig ist (s. d. Art. Cäsarius, Abt, II, 1662). Französische Klöster, wie Ferrières, ließen sich Abschriften verschiedener Werke zu Prüm anfertigen, schickten von Zeit zu Zeit Mönche dorthin, um sie die deutsche Sprache erlernen zu lassen. Mehrere der Aebte sind auf bischöfliche Sitze erhoben worden, wie Egilo, der 865 Erzbischof von Sens geworden, der hl. Hunfried, Mönch, dann Bischof von Terouanne (in Flandern); Richarius wurde Bischof von Lüttich und später Farabert II. ebenfalls Bischof daselbst. Auch sind von der Abtei mehrere geistliche Stiftungen ausgegangen, dotirt aus ihren Einkünften. Der Abt Marquard gründete 844 das Kloster Münstereifel, in welches Mönche von Prüm übergesiedelt wurden; Abt Urald errichtete um 1017 in Prüm selbst ein Collegiatstift für 12 Geistliche, welche die Kapläne des Abtes und der Conventualen sein sollten; und Abt Gerhard, Graf von Vianden, gründete 1190 ein adeliges Fräuleinstift in Niederprüm, Anstalten, die sich bis zur Säcularisation (1802) erhalten haben. Hospitalität und Armenpflege hat die Anstalt in großartiger Weise geübt. Von der Stiftung des Klosters an bestand bei der Abteikirche ein Hospital für 12 arme und kranke Personen, zu deren Unterhalt und Pflege von Anfang an das Gut Wetteldorf mit allem Zubehör gestiftet war. Dasselbe bestand bis in das 14. Jahrhundert, zu welcher Zeit auch an der Stiftskirche ein Hospital mit gleicher Einrichtung entstanden ist. Auch hatten mehrere Aebte Bruderschaften zu Prüm gestiftet, in deren einer die Glieder der adeligen Familien des Landes eingeschrieben waren, die auf ihrem Sterbebette das Klostergewand anzulegen das Recht hatten und dann auch meistens eine Begräbnißstätte im Kloster erhielten. — Im 9. Jahrhundert wurde die Abtei zweimal von schweren Leiden heimgesucht. Am 6. Januar 882 drangen die Normannen über Aachen und Malmedy, wo sie die Paläste und Klöster verwüstet hatten, in Prüm ein und plünderten die Abtei drei Tage lang aus. Als sich nach der Flucht vieler Mönche die umliegende Bevölkerung sammelte, um die räuberischen Horden zu vertreiben, stürmten diese mit wildem Ungestüm auf die schlecht bewaffnete Menge los und schlachteten dieselbe hin wie eine Heerde Vieh, das Kloster aber ging in Flammen auf. Die nicht geflüchteten Mönche und Klosterleute wurden theils ermordet, theils als Gefangene abgeführt. Ganz dieselben Scenen wiederholten sich 892 bei einem erneuten Einfalle der Normannen. Die Abteikirche blieb in beiden Fällen verschont. Von diesen schweren Unfällen erholte sich die Abtei allmälig wieder, sie fuhr sogar fort, sich weiter auszudehnen und auf ihren Besitzungen Pfarreien zu errichten, Pfarrgrenzen zu ziehen, Pfarrkirchen zu erbauen und mit Umgehung des Erzbischofs Pfarrrechte auszuüben; so in Mettendorf, Seffern, Rommersheim und Büdesheim. Erzbischof Eberhard entzog dem Abt Rupert dafür den Zehnten von den genannten Orten, consecrirte dann aber doch 1063 sämmtliche Kirchen, grenzte die Pfarrbezirke genau ab und stellte den Fundatoren die ihnen gebührende Zehntberechtigung wieder zu. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts war das Ansehen und die Macht der Abtei schon so hoch gestiegen, daß Erzbischof Theoderich I. (1212—1242) sich ernstlich um Errichtung eines eigenen Bisthums in Prüm bemühte. Papst Gregor IX. ließ unterm 12. Mai 1236 die nöthigen Erhebungen über die Thunlichkeit des Vorschlags machen. Dieselben müssen aber ungünstig ausgefallen sein; denn später ist von dem Plane nicht mehr die Rede. Seit dem Beginne des 12. Jahrhunderts sehen wir auch hier die allgemeinen Ursachen des innern Verfalles der Benedictinerklöster überhaupt ihre verderbliche Wirkung ausüben. Durch den großen Reichthum und die weltliche Hoheit waren Wohlleben, Ueppigkeit, Prunksucht und Ehrgeiz in die Abtei eingekehrt und hatten die Einfachheit und Strenge des Klosterlebens verdrängt. Männer aus vornehmen, adeligen Familien waren eingetreten, welche die Ordensdisciplin nicht ertragen wollten und dieselbe allmälig lockerten; sie sahen die Würden des Abtes, des Decans, des Propstes als Sinecuren an und brachten durch Protection dieselben an sich, um ein bequemes Leben führen zu können. Die adelige Abkunft der Aebte, der fürstliche Rang derselben brachten die Abtei in zu viele Berührungen mit der Welt und führten allmälig auch Weltlichkeit in die Lebensweise ein. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts kamen nun noch Erpressungen und Bedrückungen der Vögte hinzu, die sich aus Schutzherren zu Zwingherren der Abtei machten, so daß die Prümer Chronisten einstimmig klagten, ihre Vögte hätten ihnen Jahrhunderte hindurch mehr Schaden zugefügt als Nutzen gebracht. Infolge solcher Bedrückungen und mancher Kämpfe mit den eigenen Vasallen war 1361 auch der Wohlstand so zerrüttet, daß statt 100 nur mehr 16 Conventualen in der Abtei lebten, und daß, um den Convent wenigstens auf 25 Glieder für seinen Unterhalt sicherzustellen, die sämmtlichen Einkünfte in eine Abts- und eine Convents-Portion getheilt werden mußten. Bequemlichkeit und Sucht nach Ungebundenheit gingen nun weiter; die Conventualen theilten auch unter sich, jeder wohnte abgesondert und lebte von der ihm zugemessenen Portion. Unter diesen Umständen faßten die Erzbischöfe und Kurfürsten von Trier den Gedanken, Prüm mit dem Erzstifte uniren zu lassen. Kaiser Karl IV. erklärte 1376 seine Bereitwilligkeit, diese Union vollziehen zu lassen, wenn der apostolische Stuhl dieselbe annehmen wolle; auch sprach Papst Boni-

fatius IX. 1397 die Union mit der erzbischöflichen Tafel aus, widerrief sie aber schon 1398. Eine zweite Union dauerte auch nicht lange, und so zieht sich ein provisorischer Zustand durch das 15. Jahrhundert bis zur Mitte des 16. hindurch, in welchem die Abtei immer mehr verkam; selbst der gute Wille des vorletzten Abtes Wilhelm, Grafen von Manderscheid, die Bursfelder Reform (s. d. Art. Bursfelde) einzuführen, gelang nicht vollständig. Im Zeitalter der „Reformation" verlor die Abtei dazu wieder manche Einkünfte durch Abfall mehrerer Gebiete von der Kirche; die Disciplin war völlig vernichtet, mehrere Conventualen fielen zur Häresie ab, einige, welche incorporirte Pfarren verwalteten, lebten im Concubinate, Kirche und Kloster waren durch Verwahrlosung dem Einsturze, der Convent seiner Auflösung nahe. Außerdem hatten die Aebte infolge der Unionspläne eine feindselige Gesinnung gegen die Kurfürsten von Trier gefaßt. Abt Robert befehdete den Kurfürsten Richard von Greifenklau, und sein Nachfolger Wilhelm hielt mit dem Raubritter Franz von Sickingen, der das Erzstift überzog. Als nach dem Tode des Abtes Christophorus, Grafen von Manderscheid (1576), ein Neffe desselben sich in dessen Stelle eindrängte und Abtei und Städtchen zu protestantisiren suchte, verjagte Kurfürst Jacob von Eltz den Eindringling und vereinigte mit Genehmigung des Papstes Gregor XIII. und des Kaisers Maximilian II. die Abtei Prüm mit dem Erzstifte Trier. Von da ab hatte die Abtei nur mehr einen Prior, der Kurfürst und Erzbischof von Trier war administrator perpetuus abbatiae imperialis Prumiensis und hatte als solcher auf Reichstagen, nebst seinem Sitze auf der Kurfürstenbank, auch Sitz und Stimme auf der Fürstenbank. Mit vieler Mühe stellten die Kurfürsten, so viel thunlich, den materiellen Wohlstand wieder her, lösten verpfändete Güter wieder ein, restaurirten die dem Zusammensturze nahen Kirchen- und Klostergebäude; durch den Weihbischof Binsfeld (s. d. Art.), der im Collegium Germanicum gebildet worden, unter Beihilfe der vor Kurzem nach Trier berufenen Jesuiten, führte Jacob von Eltz die nöthige Reform im Innern ein und stellte die Klosterzucht wieder her. — Den heilsamen Einfluß des bischöflichen Regimentes auf das gesammte Ordensleben in Prüm erkennt man am sichersten aus den Wahrnehmungen, welche die Benedictinerväter Martène und Durand bei ihrem Besuche in der Abtei Prüm 1718 gemacht haben. „Wir blieben sechs Tage zu Prüm", berichten dieselben, „und haben uns sehr erbaut an dem Prior und den Ordensleuten. Die Disciplin ist in voller Kraft, und man kann, ohne anderen Ordenshäusern Unrecht zu thun, sagen, daß in dieser Abtei der beste Geist herrscht unter allen, die wir in Deutschland gesehen haben. Sie leben sehr zurückgezogen, beobachten streng das Stillschweigen, die Armut und die übrigen Ordenstugenden. Das göttliche Officium verrichten sie in sehr andächtiger Weise und scheinen ein sehr innerliches Leben zu führen. Auch die Studien werden hier sehr eifrig betrieben." Ungeachtet der allseitig sich bessernden Zustände konnten die Prümer Mönche doch niemals jene Union verschmerzen; zu Anfang des 18. Jahrhunderts gab der damalige Prior Cosmas Knauff ein größeres Werk Defensio imperialis liberae exemptae Abbatiae Prumiensis heraus, in welchem er die Rechtmäßigkeit der Union bestritt und die Aufhebung derselben verlangte, ein Versuch, der für ihn lebenslängliche Gefangenschaft auf der Festung Ehrenbreitstein zur Folge hatte. Bei Erledigung des erzstiftischen Sitzes suchte später der Convent dem trierischen Capitel die landesherrliche Zwischenregierung im Fürstenthum Prüm streitig zu machen und für sich in Anspruch zu nehmen, und zwar so, daß derselbe unmittelbar vor dem Regierungsantritte des letzten Kurfürsten, Clemens Wenceslaus, 1768 mit Waffengewalt dem erzstiftischen Capitel sich widersetzte und mit Waffengewalt zur Ordnung gebracht werden mußte. Unter der Regierung des genannten Kurfürsten brach die französische Revolution aus, die durch Säcularisation dem Fürstenthum und Kloster Prüm ein Ende gemacht hat. Nach Veräußerung aller Güter hat dann Napoleon (1803) die Klosterkirche zu einer Pfarrkirche und das Klostergebäude mit dem Garten der Stadt Prüm zu Schulzwecken geschenkt. Die Stifts- und bisherige Pfarrkirche wurde zu 2000 Francs auf den Abbruch verkauft. Eine Straße führt jetzt über die Stelle, wo sie gestanden hat. Hoch über der Stadt erhebt sich der Calvarienberg mit der altehrwürdigen Kapelle, zu welcher ein Kreuzweg führt. Um den Abbruch des Heiligthums zu verhindern, kauften verschiedene Bürger der Stadt die Kapelle an und restaurirten dieselbe so gründlich, daß sie wieder eine Zierde der Gegend bildet. Die ursprüngliche Salvatorkirche, von Pipin und Kaiser Karl dem Großen gebaut, wegen ihrer Pracht ehemals „die goldene Kirche" genannt, von dem Prior Knauff (s. o.) als „ein Werk von bewunderungswürdigem Baue" bezeichnet, war infolge wiederholter Beschädigungen durch die Normannen (882 und 892) ihres Schmuckes beraubt und theilweise ruinös geworden. Abt Rupert (1026) hatte sie restaurirt und durch die Anlage von Seitenkapellen erweitert. Erzbischof Johann von Schönenberg ersetzte die schadhaft gewordene kostbare alte Decke 1581 durch eine einfache flache Holzdecke, aber schon 1721 sah sich Erzbischof Franz Ludwig genöthigt, einen ganz neuen Kirchenbau aufzuführen; er that dieß leider im Stile seiner Zeit. Dieser Bau ist die jetzige Pfarrkirche, welche von der alten Herrlichkeit nur wenig übrig behalten hat. Es sind dieß vor Allem die großen Reliquien, welchen Dechant Christa bei der Restauration der Kirche (1861—1863) eine sehr würdige Fassung hat geben lassen, die kunstreich

geschnitzten Chorstühle aus der ehemaligen Stiftskirche, welche in der Kapelle auf dem Calvarienberge aufgestellt sind, das Gehäuse der von Erzbischof Clemens Wenceslaus geschenkten Orgel, deren Pfeifenwerk die Franzosen 1792 hatten einschmelzen lassen, und endlich die steinerne Kanzel mit dem Wappen ihres Stifters, des Erzbischofs Johannes VII. von Schönenberg (1581—1599). Die Gebeine des Kaisers Lothar ruhen jetzt wieder wie in der alten Klosterkirche unter einem von Kaiser Wilhelm 1874 gestifteten marmornen Grabdenkmal vor dem Hochaltar. Die Abteigebäude dienen gegenwärtig als Pfarrhaus, Gymnasium, Amtsgerichtshof, Volksschulgebäude und als Amtslocal für die Bürgermeisterei. Einen kleinen Ersatz für den Untergang der Salvatorabtei bietet für das kirchliche Leben das 1887 in Prüm gestiftete bischöfliche Convict, welches heute 135 Zöglinge zählt. (Vgl. Mon. Germ. Hist. Scriptt. XIII, 302 sq., Series abbatum Prumiensium; XV, 1292 sq., Annales Prumienses; Hontheim, Hist. Trev. dipl., Aug. Vindel. 1750, 3 voll.; Mabillon, Annal. O. s. B. II, Paris. 1704, 831; III [1706], 790; IV [1707], 838; Broweri et Masenii Metropolis eccl. Trev., Ed. De Stramberg I, Confluent. 1855, 461 sqq.; Schannat-Bärsch, Eiflia illustr. III, 2, 1, 323 ff.; Schorn, Eiflia sacra II, Bonn 1889, 324 ff.; Marx, Geschichte des Erzstifts Trier II, 1, Trier 1860, 271 ff.; de Lorenzi, Beiträge zur Geschichte sämmtlicher Pfarreien der Diöcese Trier I, Trier 1887, 480 ff.) [Marx (de Lorenzi).]

Przemyśl, Bisthum, s. Lemberg VII, 1729 f.

Psallianer, in älteren Druckausgaben von Aug. De haer. 57 Name einer Häresie, ist nur ein Druckversehen für die in den Handschriften und neueren Drucken richtig Messalianer (s. d. Art.) genannte Secte.

Psalm (ψαλμός) ist nach unserem Sprachgebrauch der Name für ein religiöses Lied, welches zur Harfe gesungen wird. Die Bezeichnung stammt aus der Vulgata, welche den Ausdruck des griechischen Textes beibehalten hat (Judith 16, 2. Col. 3, 16). Obwohl das Wort auch von unseren Dichtern und Componisten namentlich reformirten Bekenntnisses in seiner allgemeinen Bedeutung gebraucht wird, so wird es doch vorzugsweise auf eine Anzahl von religiösen Liedern angewendet, welche zu einem canonischen Buch, dem Psalmenbuch oder Psalterium (s. d. Art.), zusammengeordnet sind. Im Urtext dieses Buches werden die Psalmen unter verschiedenen Benennungen aufgeführt. Die gewöhnlichste, der auch das griechische ψαλμός genau entspricht, ist מִזְמוֹר; dazu kommt שִׁיר, ᾠδή, canticum, z. B. Ps. 45; מִכְתָּם (statt מִכְתָּב), στηλογραφία, tituli inscriptio, Denkschrift, z. B. Ps. 16; תְּפִלָּה, προσευχή, oratio, Gebet, z. B. Ps. 17; מַשְׂכִּיל, συνέσεως, intellectûs (scil. psalmus), Lehrgedicht, z. B. Ps. 32; ferner das unverstandene שִׁגָּיוֹן in dem einen Ps. 7 und das auch einzeln stehende תְּהִלָּה, αἴνεσις, laudatio, Ps. 145.

Der Inhalt der Psalmen ist ebenso mannigfaltig als die menschlichen Beziehungen zu Gott, denen sie zum Ausdruck dienen. Der objectiven Darstellung des Gesetzes, welche im Pentateuch gegeben ist, tritt hier die subjective Erfassung desselben, d. h. die Erwägung der göttlichen Vollkommenheit und die Darlegung der eigenen Unzulänglichkeit, zur Seite. Vorwiegend ist der Lobpreis des allmächtigen Gottes, mag seine Herrlichkeit an sich (Ps. [hebr.] 96) oder nach ihrer Offenbarung in der sichtbaren Welt (104) oder nach der Größe seiner Erbarmung über die Menschen (136) oder wegen der Mittheilung des Gesetzes (19) oder wegen der fürsorgenden Leitung des auserwählten Volkes (81) oder wegen seiner Wohnung zu Jerusalem (87) gepriesen werden. Hieran knüpft sich mit Nothwendigkeit die Erwägung der Pflicht, welche die Erkenntniß Gottes mit sich bringt, so daß viele Psalmen einen rein belehrenden Charakter tragen (1), Vorsätze und Lebensregeln enthalten (101) oder als Gnomensammlungen von positiv-religiösem Charakter anzusehen sind (119). Das Bewußtsein der Pflicht führt zur Erkenntniß der eigenen Verschuldung und zum Ausdruck tiefer Reue und Bußgesinnung (51), zur Klage über die durch die Sünde verlorenen Güter (69), zur Hoffnung und Zuversicht auf die Allgewalt und Güte des Gesetzgebers (23) und zum Bittgebet bei persönlicher (3) oder allgemeiner Bedrängniß (79) sowie zur Fürbitte bei Anderer Anliegen (20). Wie aber der menschliche Geist durch seine Hingabe an Gott für dessen übernatürliche Gnade und Erleuchtung befähigt wird, so enthalten die Psalmen auch wunderbare prophetische Mittheilungen, in denen das Bild des leidenden und verherrlichten Messias in wunderbarerer Klarheit als in irgend einem andern Abschnitt des Alten Testamentes uns entgegentritt (22. 110). Viele Psalmen verdanken ihre Entstehung bestimmten Anläßen, und so gibt es Morgen- und Abendlieder (5. 3), Festlieder (15) und Wallfahrtslieder (122). Insofern nun alle diese Erwägungen und Gesinnungen einem Gedankenkreis angehören, in welchem alle zu Einer Gemeinschaft verbundenen Gläubigen sich bewegen, tragen auch die Psalmen durchgängig einen solchen Charakter, daß sie zu gemeinschaftlichem Gebrauch Vieler geeignet sind. Zwar sind viele Psalmen nur Herzensergießungen eines Einzelnen, allein auch diese sind der Verallgemeinerung fähig (108), und oft ist durch einen Zusatz am Ende bewirkt, daß das Ich des Dichters von der ganzen Gemeinde Israels verstanden werden kann (131). Manche Psalmen sind aber auch von vornherein für gemeinschaftlichen (96) oder abwechselnden (24) Gesang gedichtet, und von Ps. 136 heißt es 2 Par. 5, 13 ausdrücklich, er sei für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen.

Ueber die Dichter oder Verfasser der Psalmen sind wir in den meisten Fällen unterrichtet, weil

nach alttestamentlicher Sitte fast jedes lyrische Gedicht in einer Ueberschrift seinen Sänger nennt (Richt. 5, 1. 1 Sam. 2, 1); eine Gewohnheit, welche in sich auch die Bürgschaft für die Richtigkeit der Angabe trägt. Hiernach rührt Ps. 90 von Moses her. Dreiundsiebenzig Psalmen sind nach der Aufschrift von David verfaßt, allein es gehören ihm sicher noch mehrere an, bei denen die Ueberschrift verloren gegangen ist; so Ps. 2 nach Apg. 4, 25. Zwei Psalmen sind von Salomon gedichtet (72. 127); elf stammen von den „Söhnen Core's" oder aus der Corachiden-Familie, ohne daß der einzelne Dichter genannt wäre (z. B. 44 bis 49); zwölf rühren von dem 1 Par. 15, 19 genannten Asaph oder einem seiner gleichnamigen Nachkommen her (z. B. 50. 74); je einer gehört einem der 3 Kön. 4, 31 gerühmten Leviten Eman (88) und Ethan (89) als Verfasser. Daß viele Psalmen ἀδέσποτοι, nach dem Ausdruck des Talmuds „verwaist" sind, scheint eine Folge nachlässiger Abschrift zu sein. Die Septuaginta nennen bei manchen derselben den Verfasser, oft gewiß nach dem ihnen vorliegenden Original (10), oft auch nach irriger Vermuthung (137). In der neuern Zeit will man eine große Anzahl von Psalmen aus der machabäischen Zeit herleiten, obgleich für diese durch keine Tradition gestützte Annahme jede innere Nöthigung fehlt und die heilige Schrift nirgends einen Anhaltspunkt bietet. — Die Bedeutung der Psalmen liegt hauptsächlich in der Vollkommenheit des religiösen Lebens, welche sie uns an den Gläubigen des Alten Bundes kennen lehren und welche sonst im Alten Testament nirgends zu erkennen ist (vgl. Ps. 7, 5. 6; 41, 2). Daher bieten die Psalmen auch für alle Erfahrungen und Bedürfnisse des christlichen Seelenlebens einen so allgemeinen und vollkommenen Ausdruck, daß sie von der Kirche als Norm der liturgischen Gebete aufgestellt worden sind. Dieselbe ist hierbei noch weiter gegangen, als schon die alttestamentliche Synagoge im öffentlichen wie beim privaten Gebet (2 Par. 29, 30. 1 Esdr. 3, 10. Jon. 2, 3 ff.). Sämmtliche liturgischen Bücher der Kirche, Meßbuch, Brevier, Agende, sind, soweit sie Gebete enthalten, entweder aus den Psalmen selbst genommen oder doch in deren Ausdrücken abgefaßt. Hierzu hat besonders das Beispiel des Herrn beigetragen, der sich dem synagogalen Gebrauch der Psalmen angeschlossen hat (Matth. 26, 30. Marc. 14, 26). Den nämlichen Gebrauch empfiehlt der hl. Paulus auch den Gläubigen (Eph. 5, 19. Col. 3, 16), und die Schriften der Väter sind voll von ähnlichen Ermahnungen. Daß diese auch immer befolgt worden, ist zweifellos; quis enim sensum hominis gerens non erubescat sine psalmorum celebritate diem claudere? sagt der hl. Ambrosius (Hexaëm. 5, 12), und im Mittelalter zeigen z. B. die Schriften der hl. Gertrud, welch ein wunderbar inniger Verkehr mit Gott in den Psalmen seine Nahrung und seinen Ausdruck gefunden hat. Schon hierdurch werden neuere Versuche, die Psalmen ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden und als rein menschliche Dichtungen darzustellen, zurückgewiesen. Wenn aber auch hier und da der zeitliche Lohn als Beweggrund zum religiösen Leben hingestellt wird, wie Ps. 37, 25; 128, 1 ff., so wird derselbe doch nur in zweiter Linie angeführt, und dieß entspricht auf dem Standpunkt des Alten Testaments einer göttlichen Anordnung (Deut. 28, 1 ff.); der übernatürliche Beweggrund zur Tugend steht überall im Vordergrund, z. B. 1, 5. 6; 31, 20. Die sogenannten Fluchpsalmen (35. 52. 69. 109) scheinen in der von der Vulgata eingehaltenen Wunschform den Forderungen des Christenthums zu widersprechen; allein die beiden ersten enthalten im hebräischen Texte bloße Ankündigungen, und in den beiden letzten straft David als Prophet die Schuld der Verfolger Christi, mit dem er sich Eins weiß (s. Apg. 1, 20). Die Stelle 137, 9 sagt, daß wegen des für Babel zu erwartenden Gerichtes der grausamste Tod für die Unschuldigen noch als Wohlthat anzusehen ist. (Vgl. Kaulen, Einleit., 3. Aufl., 304 ff.)

Die Commentare zu den Psalmen sind unzählig. Von den katholischen Auslegungen seien hier namhaft gemacht: Origenis Selecta in Psalmos (Opp. ed. Migne, PP. gr. XII, 1053 sqq.; Pitra, Anal. sacra II, 395 sqq. III, 1 sqq.); Eusebii Comm. in Ps. 1—118 (Migne XXIII, 11 sqq. XXIV, 9 sqq.; vgl. Pitra l. c. III, 369 sqq.); S. Athan. Ep. ad Marcellinum in interpr. Pss. (Migne XXVII, 11 sqq.); S. Gregor. Nyss. L. II in Psalmorum inscriptiones (Migne XLIV, 432 sqq.); S. Hilarii Pictav. Tractatus in Psalmos (ed. Zingerle, Corp. scriptt. eccles. XXII); S. Ambrosii Enarrationes in Psalmos (Migne, PP. lat. XIV, 921 sqq.); S. Chrysostomi Homiliae in Psalmos (Migne, PP. gr. LV, 35 sqq.); S. Augustini Enarr. in Psalmos (Migne, PP. lat. XXXVI. XXXVII); Theodoreti Cyren. Interpretatio in Psalmos (Migne, PP. gr. LXXX, 857 sqq.); Bedae Ven. De libro Psalmorum exegesis (Migne, PP. lat. XCIII, 477 sqq.); Euthymii Zigabeni Comment. in Psalmos (Migne, PP. gr. CXXVIII); Jansenii Cornelii, Ep. Gand., Paraphrasis in Ps. cum argum. et annot., Lugdun. 1596 u. sonst; Agellii Comment. in Ps. et in Cant. div. off., Rom. 1606 u. ö.; Bellarmini Explan. in Ps., Colon. 1611; nova ed. Paris. 1882, 2 voll.; Lorini Comment. in L. Psalm., Coloniae 1619; Gilb. Genebrardus, Psalmi Dav. etc., Lugduni 1627; S. de Muis, Comment. liter. et histor. in omnes Ps. Dav., Paris. 1630 u. ö.; Le Blanc, Psalm. Davidicorum analysis, Colon. 1680, 6 voll.; Handschuh, Die Psalmen erläutert, Wien 1839 ff., 5 Bde.; Schegg, Die Psalmen, 2. Aufl., München 1857, 3 Bde.; Reischl, Das Buch der Ps., München 1873; Thalhofer, Erkl. der Ps., 5. Aufl., Regensburg 1889; 6. Aufl., besorgt von Schmalzl,

1895; M. Wolter, Psallite sapienter, 2. Aufl., Freiburg 1891 ff.; G. Hoberg, Die Ps. der Vulgata übers. und erkl., Freiburg 1892. (Weitere Literaturangaben s. bei Gla, Repertorium I, 1, 261—276.) Von nichtkatholischen Erklärern: Critici sacri II, Francof. 1695, 1119 sqq.; Rosenmülleri Ps. annot. perp. illustr., 2. ed., Lipsiae 1821—1823 [Scholia in V. T. IV, 1—3]; J. Olshausen, Die Ps., Leipzig 1853; Fr. Delitzsch, Bibl. Commentar über die Ps., 4. Aufl., Leipzig 1883; Hupfeld, Die Ps. übers. und ausgel., 3. Aufl. von Nowack, Gotha 1888, 2 Bde. Die reichhaltigste und genaueste Literaturangabe findet sich bei Hoberg a. a. O. XXII ff. Die vollständigen Bibelausgaben mit Commentar oder Anmerkungen, von der Glossa ordinaria des Walafrid Strabo angefangen, sind hier nicht mit angeführt. [Kaulen.]

Psalmi graduales, poenitentiales, s. Gradualpsalmen, Bußpsalmen.

Psalterium (ψαλτήριον), griechischer Name für ein unserer Harfe ähnliches Saiteninstrument, ist in der Vulgata beibehalten und steht hier wiederholt für das hebräische נֵבֶל oder כִּנּוֹר, z. B. 1 Sam. 10, 5. Ps. 150, 3. In der Septuaginta hat das Wort außerdem abstracte Bedeutung erhalten, insofern es in den besseren Handschriften das ebenfalls abstract gefaßte תְּהִלִּים wiedergibt, welches als Ueberschrift für das canonische Buch der Psalmen steht. Dieses Buch, im Deutschen auch abgekürzt „der Psalter“ genannt, ist das liturgische Gesangbuch der vorchristlichen Synagoge. Von vornherein zeigt die runde Zahl von 150 Psalmen, daß hier nicht eine allmälig angewachsene Sammlung wie das Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18 erwähnte „Heldenbuch“ vorliegt. Da Salomon allein schon 1005 Lieder dichtete (3 Kön. 4, 32), ist die Begrenzung auf 150 jedenfalls gewollt und daher auch von den Septuaginta wie von dem syrischen Uebersetzer beibehalten, obwohl diese die einzelnen Lieder anders als der hebräische Text abtheilten. Den subjectiv gehaltenen Psalmen (s. d. Art.) sind öfter Schlußformeln angehängt, welche der ganzen Gemeinde in den Mund gelegt werden, und durch das ganze Buch hindurch ziehen sich Chorgesänge, welche eine Gesammtheit als Subject voraussetzen. Der Zweck der Auswahl kann also nur der gewesen sein, daß sie zum Gebrauch der ganzen Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienst verwendet werde. Dieser Zweck ist bei vielen einzelnen Liedern durch Ueberschriften bezeugt: Ps. 38. 70 לְהַזְכִּיר, „bei Darbringung des Ascara-Opfers“; Ps. 100 לְתוֹדָה, „beim Friedopfer“; Ps. 106 u. a הַלְלוּ־יָהּ (vgl. 1 Par. 16, 4); Ps. 92 שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת, „Sabbatlied“; Ps. 120—134 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, „Processionslieder“; 53mal לַמְנַצֵּחַ statt לַמְנַצֵּח, εἰς τὸ τέλος, in finem (concionis). Alle diese Zusätze sind älter als die Septuaginta, welche sie schon vorgefunden und zum Theil nicht mehr verstanden haben: Ps. 37 εἰς ἀνάμνησιν, 99 εἰς ἐξομολόγησιν. Im griechischen Text ist die Zahl solcher Ueberschriften noch größer, z. B. Ps. 28 ἐξοδίου σκηνῆς, beim Verlassen der Laubhütten; in der Peschittho haben fast alle Psalmen derartige Aufschriften, welche freilich aus späterer Zeit stammen, aber doch die ursprüngliche Verbindung der Psalmen mit der Liturgie voraussetzen. Aus derselben Verwendung ist auch eine Anzahl von technischen Beischriften zu den einzelnen Psalmen zu erklären, welche lediglich die Weise des Vortrags beim Gesange bestimmen sollen. Eine nicht seltene Zugabe sind, wie in unseren Gesangbüchern, die Anfangsworte eines andern, geistlichen oder weltlichen Liedes, die mit עַל, wie bei uns mit „Mel.“ angeführt werden, um die Liedweise anzugeben, z. B. Ps. 9 מוּת לַבֵּן (statt מוֹת), „Der Tod macht bleich“; 22 אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, „Hindin der Morgenröthe“; 56 יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, „Stumme Taube aus der Ferne“. Andere Beischriften beziehen sich auf die Begleitung oder die Tonart des Gesanges, sind für uns aber ebenso schwer verständlich wie die entsprechenden Zugaben zu unseren Noten für einen Uneingeweihten. So steht Ps. 4 und noch fünfmal בִּנְגִינוֹת, „mit Saitenspiel“; 6. 12 הַשְּׁמִינִית, „all 'ottava bassa“; 53 עַל־מַחֲלַת, „alla funebre“. Alle diese Zuthaten waren schon den Septuaginta nicht mehr verständlich, so daß sie dieselben lediglich etymologisch wiederzugeben versuchten: Ps. 4 ἐν ὕμνοις, in carminibus; 6 ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, pro octava; 9 ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ, pro occultis filii; 21 ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, pro susceptione matutina; 55 ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου, pro populo, qui a sanctis longe factus est. Ganz räthselhaft ist für alle Uebersetzer und Erklärer die Bemerkung סֶלָה, welche 71mal in den Text eingeschoben ist. Aus dem διάψαλμα, welches die LXX, und dem ἀεί, welches Aquilas dafür hat, läßt sich nur schließen, daß sie ebenfalls musikalische Bedeutung hat. — Außer diesen Eigenthümlichkeiten zeigt das Psalmenbuch noch eine besondere Einrichtung, welche auf die Art und Weise seiner Entstehung zu schließen erlaubt. Es ist nämlich in den hebräischen Handschriften in fünf Bücher getheilt, welche mit Ps. 41. 72. 89. 106. 150 schließen und je eine Doxologie als Abschluß erhalten haben. Daß dieß eine nachher eingetragene Abtheilung sei wie beim Pentateuch, ist ein alter Irrthum, der auch mit Unrecht von den talmudischen Schriftstellern hergeleitet wird. Die angegebene Beschaffenheit ist älter als der Talmud und auch als alle Uebersetzungen, da diese seit der Septuaginta die betr. Doxologie zu dem vorausgegangenen Psalm ziehen. Auch spricht die Ungleichheit sowohl der Psalmenzahl als der Textlänge bei den einzelnen Büchern gegen die Annahme einer nachträglichen Eintheilung. Daß der Psalter nach ursprünglicher Anlage in fünf Büchern zusammengestellt worden sei, ist auch nicht anzunehmen, da bei den Psalmen der einzelnen Bücher jedes Merkmal innerer Zusammengehörigkeit fehlt.

Höchstens läßt sich bei kleineren Gruppen von Psalmen eine Verwandtschaft des Inhaltes oder der Form wahrnehmen, um derentwillen sie bei einander stehen. So sind Ps. 3 und 4 Abendlieder, auf welche 5 und 6 als Morgenlieder folgen; Ps. 20 und 21 gehören wie Bitte und Erhörung zusammen; Ps. 57—59 folgen der nämlichen Melodie; Ps. 111 und 112 sind in der Anlage gleich; Ps. 120—134 bilden eine für sich bestehende Sammlung und dienen einem und demselben Zweck. Einleuchtend ist auch, daß Ps. 1 eine Einleitung oder Ueberschrift zu sämmtlichen Psalmen, gewissermaßen eine Zusammenfassung vom Inhalte aller bildet. Sonst aber ist nur eine Gleichförmigkeit zu constatiren, welche geschichtlicher Natur ist. Das erste Buch enthält bloß Psalmen von David; das zweite umschließt Psalmen von David und den bekannten levitischen Psalmendichtern aus dessen Zeit und schließt bedeutungsvoll mit dem Psalm auf Salomon; das dritte Buch hat nur Einen Psalm (86) von David, sonst lediglich Dichtungen der Leviten; das vierte und fünfte endlich enthalten Psalmen in späterer Sprachform, denen Lieder von David untermischt sind. Da es nun nach 1 Par. 16, 41. 2 Par. 23, 18. 1 Esdr. 3, 10 u. sonst feststeht, daß der Psalmengesang einen unerläßlichen Bestandtheil des alttestamentlichen Gottesdienstes ausgemacht hat, so werden die fünf Bücher eine fünfmalige Sammlung bedeuten und mit fünf Ordnungen dieses Gottesdienstes zusammenfallen. Als die erste ist diejenige anzuerkennen, welche nach 1 Par. 16, 4 ff. bei der Uebertragung der Bundeslade nach Sion geschah. Die zweite fällt in die letzte Zeit Davids, nachdem er die Regierung schon an Salomon abgetreten hatte und sich nur noch mit der Leitung des liturgischen Gottesdienstes befaßte; der Thatsache dieser zweimaligen Anordnung entspricht die Bemerkung hinter Ps. 72: כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי, Defecerunt laudes David filii Jesse. Demnach ist Ps. 1—72, nach unserer Art zu reden, die zweite vermehrte Ausgabe des liturgischen Liederbuches, welches David für den Gebrauch der Gemeinde zusammenstellte. Nach 2 Par. 29, 30 waren unter Ezechias „die Psalmen Davids und Asaphs" in liturgischem Gebrauch. Da die Psalmen Asaphs a potiori das dritte Buch der Psalmen ausmachen, so sind unter jenem Namen die drei ersten Bücher des Psalters zu verstehen; das Psalmenbuch Davids erscheint also hier in einer dritten vermehrten Ausgabe. Das vierte Buch umfaßt nur Lieder von allgemeinem Inhalt und gehobener Stimmung, die schwerlich im Exil entstanden sind. Sie sind auch nicht nach dem Exil gedichtet, weil sonst wohl die Befreiung aus demselben gefeiert wäre. Diese Sammlung ist daher in die Zeit von Ezechias bis zur Gefangenschaft, nach 2 Par. 35, 15 wohl unter Josias, zu verlegen; mit den drei früheren bildet sie die vierte Auflage. Im letzten Buch endlich erwähnt eine Reihe von Liedern die Gefangenschaft und die Befreiung aus derselben; namentlich ist Ps. 120 bis 134 eine Separatsammlung, welche der Rückkehr ihre Entstehung verdankt. Hiernach ist das heute im Canon befindliche Psalterium die fünfte vermehrte Auflage einer liturgischen Liedersammlung, welche von David veranstaltet worden ist. Nach der Analogie der früheren Auflagen kann es nicht schwer sein, den Urheber dieser letzten Ausgabe zu ermitteln. Die Entstehung derselben muß mit der Neuordnung des jüdischen Gottesdienstes nach dem Exil zusammengefallen sein und kann daher nur auf Esdras oder Nehemias zurückgeführt werden. Nach 2 Mach. 2, 13 war es der letztere, der τὰ τοῦ Δαυὶδ zugleich mit den übrigen Bestandtheilen des Canons in die Tempelbibliothek niederlegte; es ist daher anzunehmen, daß die letzte Sammlung und Ordnung des Psalmenbuchs zu der organisatorischen Thätigkeit Nehemias' gehört hat. Bei allen vier Erneuerungen nun ist die Vermehrung nicht bloß durch Hinzufügung der neuen „Bücher", sondern auch durch Erweiterung der schon vorhandenen geschehen. Daher finden sich schon im dritten Buch Lieder, welche sich auf die Zeit der Gefangenschaft beziehen (Ps. 74. 79). Ferner ist die Bereicherung nicht sowohl durch Abfassung neuer Lieder als durch Nachtragung älterer noch vorhandener geschehen; demnach enthalten auch die drei späteren Bücher Lieder von David und Salomon, welche bis dahin nicht in die liturgische Sammlung aufgenommen waren. Wie bei diesem Verfahren, so läßt sich auch in anderer Hinsicht beim Psalmenbuch die Analogie mit unseren kirchlichen Gesangbüchern leicht verfolgen. Unser canonisches Psalterium ist nicht bloß eine vermehrte, sondern nach der Auffassung der damaligen Zeit eine verbesserte fünfte Auflage. Daß die Psalmen durch Abschleifung und Aenderung des Ausdrucks das Schicksal aller wirklich gesungenen Lieder getheilt haben, zeigt die Vergleichung 2 Sam. 22 und Ps. 18 mit wenigstens 95 Verschiedenheiten. Die Aufnahme von vorhandenen Liedern in eine officielle Sammlung aber erfordert immer Abkürzungen, Erweiterungen und Aenderungen des Textes. In unserem Psalter liegen daher die einzelnen Lieder nicht so vor, wie sie verfaßt, sondern wie sie in späterer Zeit beim Gottesdienst gesungen worden sind. So bilden Ps. 9 u. 10 im Hebräischen Bruchstücke eines und desselben alphabetischen Liedes, weßhalb die Septuaginta beide verbindet; Ps. 14 und 53 sind zwei Gestaltungen eines und desselben Liedes; in Ps. 135 sind V. 15—18 die VV. 4—8 von Ps. 115 eingeschoben. Das Eine Lied Davids, welches 1 Par. 16, 8 ff. angeführt wird, steht im Psalmenbuch theils als Ps. 96, theils als der erste Abschnitt von Ps. 105. Die Septuaginta verbindet wiederholt zwei hebräische Psalmen zu einem einzigen; so ist, wie schon gesagt, hebr. Ps. 9 und 10 in LXX und Vulg. Ps. 9, hebr. Ps. 114 und 115 in LXX und Vulg. Ps. 113, in der Peschittho Ps. 114. Dagegen wird in LXX und Vulg. der hebr. Ps. 116 zu Ps. 114 und 115,

der hebr. Ps. 147 in LXX, Vulg. und Pesch. zu Ps. 146 und 147 getheilt, so daß die Zählung in diesen verschiedenen Texten eine verschiedene ist. Noch durchgreifender sind die Aenderungen, welche die Lieder des Psalteriums wie die aller Gesangbücher in Bezug auf ihre Sprachform nach dem jeweiligen Geschmack erlitten haben; vgl. außer Ps. 18 und 2 Sam. 22 noch Ps. 14 und 53; 40, 14 ff. und 70. Wahrscheinlich ist auch bloß aus einer solchen Ursache der Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen zu erklären, wonach im ersten Buch יְהוָה 18mal so oft als אלהים, im zweiten Buch Elohim 5mal so oft als יְהוָה, im dritten Buch der eine so oft wie der andere, im vierten Buch nur אֱלֹהִים, im fünften fast nur יְהוָה steht; vgl. Ps. 14, 2. 4. 6. 7 mit Ps. 53, 3. 5. 6. 7. Die älteste Form der Psalmen ist schon deßwegen schwer aus unserem Psalterium zu erkennen; noch schwieriger ist dieß durch den Unverstand der Masorethen geworden, welche dem poetischen und archaistischen Charakter des Psalmenausdrucks keine Rechnung getragen haben, und die Abschreiber haben auch hier das Ihrige gethan, um den Text zu entstellen, so daß nirgendwo der Textkritik eine so weite Aufgabe gestellt ist wie beim Psalmenbuch. An den beiden Stellen 22, 17 und 110, 3 sind die jüdischen Abschreiber von absichtlicher Entstellung der ursprünglichen Textesleśart nicht freizusprechen. (Vgl. Kaulen, Einl. § 301—308.) [Kaulen.]

Psellus, Constantin, mit dem üblichern Mönchsnamen Michael, eine eigenartige Erscheinung in der byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts, war als Staatsmann, Philosoph und Schriftsteller die hervorragendste Persönlichkeit seiner Zeit. Aus einer geringen Familie in Nicomedien, nicht in Constantinopel, im J. 1018 geboren, erhob er sich durch seinen Ehrgeiz und seinen Eifer zu den höchsten Stellen des Reiches und wußte sich auf dieser Höhe zu erhalten trotz der gewaltigen politischen Umwälzungen, deren Schauplatz der byzantinische Kaiserthron im 11. Jahrhundert war. Die erste hervorragende Stellung, welche er bekleidete, war die eines Professors der Philosophie an der unter Constantinus IX. Monomachus (1042—1054) neuerrichteten Akademie von Constantinopel, und hier bezeichnete seine Thätigkeit das Wiedererwachen des Platonismus. Aus dieser Thätigkeit wurde er herausgerissen durch die Berufung zum Staatssecretär des Kaisers, auf den er einen großen Einfluß ausübte. Plötzlich zog er sich in ein Kloster, zuerst in Constantinopel, sodann auf dem berühmten Olympos in Bithynien zurück, wohin sein Jugendfreund, Johannes Xiphilinus, der spätere Patriarch, ihm vorausgegangen war. Aber die Einsamkeit des klösterlichen Lebens konnte ihn auf die Dauer nicht fesseln; es zog ihn bald zurück in den berauschenden Taumel der Hauptstadt und in die berückende Nähe des Thrones. Auf diesem folgten von 1054—1078 Theodora, Michael VI., Isaac I. der Komnene, Constantinus X. Ducas, Romanus IV. und Michael VII. rasch auf einander; allen diente Psellus, dem letzten sogar als erster Minister; auch nach dem Sturze Michaels wußte er sich noch einige Zeit zu halten. Mehrere seiner theologischen Schriften stammen aus dieser Zeit und sind dem Kaiser Nicephorus Botaniates (1078—1081) gewidmet. Sein Todesjahr fällt aber nach dem Zeugnisse des Michael Attaliates noch in das Jahr 1078. Sein ganzes öffentliches Leben offenbarte bei Psellus einen Charakter, der nichts weniger als edel ist und dessen bedenkliche Seiten besonders in seinem Geschichtswerke, in seinen Selbstvertheidigungsschriften und in einem derben Spottgedichte auf einen seiner früheren Klostergenossen auf dem Olympos hervortreten. Er gleicht hierin Photius (s. d. Art.) und darf wie dieser als ein Typus des byzantinischen Wesens nach seinen unglücklichsten Seiten betrachtet werden.

Mit Photius theilt er auch die Eigenthümlichkeit, daß er als Schriftsteller viel höher steht denn als Mensch. Er ist übrigens der erste Schriftsteller großen Stiles und universalliterarischer Tendenzen, den Byzanz nach Photius hervorbrachte. Seine Schriftstellerei bewegte sich auf allen Gebieten des damaligen Wissens, Theologie und Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaften, Jurisprudenz, Mathematik und Astronomie, Grammatik, Philologie und Alterthumskunde; sie umfaßte alle literarischen Gattungen von der theologischen und philosophischen Abhandlung bis zu dem rhetorischen Aufsatz und zum Lehr-, Spott-, Gelegenheitsgedicht und Epigramm. Dieser reiche literarische Nachlaß ist durch den Druck noch nicht vollständig gehoben; schon das gedruckte Material ist aber so umfangreich, daß hier nur seine Hauptschriften erwähnt werden können. Dazu gehört vor Allem sein Geschichtswerk, das in unmittelbarem Anschluß an Leo Diaconus das Jahrhundert von 976—1077 schildert und in der Hauptsache die zeitgenössische Geschichte von Constantinus Monomachus an behandelt. Dieses Werk wäre eine sehr schätzenswerthe Geschichtsquelle, wenn es nicht besonders von Constantinus X. Ducas (1059—1067) an einseitig und parteilich geschrieben wäre. Psellus' Darstellung muß daher ständig durch die Geschichte des Michael Attaliates controlirt und an der Hand dieser und anderer Quellen berichtigt werden. Die theologisch-philosophische Hauptschrift des Psellus ist seine Διδασκαλία παντοδαπή in 193 Abschnitten, die mit den Amphilochia des Photius verglichen werden kann, aber noch buntern Inhaltes ist als diese. Sein Dialog Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων bildet die einzige gedruckte Quelle für die Kenntniß der eigenthümlichen Secte der Euchiten (s. d. Art. Bogomilen II, 972), deren Hauptlehren und seltsame religiöse Ceremonien Psellus bespricht. Dazu kommen mehrere andere dogmatisch-polemische, exegetische, panegyrische und hagiographische Schriften, die meist unedirt sind. Psellus' Bedeutung als Theologe liegt wesentlich darin, daß er durch energische Ver-

tretung des Platonismus der Theologie neues Leben einzuflößen suchte. Er drang jedoch mit seinen Tendenzen nicht durch; vielmehr zog er sich dadurch die Gegnerschaft der Patriarchen von Constantinopel Michael Cerularius und Johannes Xiphilinus zu. In der Controverse mit den Lateinern, die zu seiner Zeit neu auflebte, erhob er sich nicht über das Niveau seiner Zeitgenossen, wie seine kleine Schrift gegen den Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn beweist. Es bleibt freilich noch festzustellen, ob die antikirchliche Bewegung, die bei Johannes Italus, einem Schüler des Psellus, zuerst offen hervortritt, mit letzterem selbst in Verbindung zu bringen ist; sicher aber war er nicht unbetheiligt an dem Aufschwung, den die Theologie und die theologischen Controversen im Zeitalter der Komnenen nahmen. Von seinen übrigen Schriften seien noch genannt die drei großen historisch werthvollen Grabreden auf die Patriarchen von Constantinopel Michael Cerularius, Constantin Lichudes und Johannes Xiphilinus, sowie seine umfangreiche, zum Theil noch unedirte Correspondenz, die einen werthvollen Einblick in die Zeitgeschichte und in sein eigenes Leben und Trachten vermitteln.

Eine unvollständige Sammlung theologischer und anderer Schriften des Psellus steht bei Migne, PP. gr. CXXII, 477—1186. Die meisten gedruckten Schriften bieten Fr. Boissonade, Nürnberg 1838 (wiederholt bei Migne) und besonders K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη IV et V, Paris 1874—1876. Auszüge aus unedirten Schriften brachte neuerdings Th. Uspenskij, Das Synodicon für die Woche der Rechtgläubigkeit, Odessa 1893, 49—67. Unedirte Schriften verzeichneten K. N. Sathas a. a. O. V, Einleitung 60—84, und C. E. Ruelle, Ψέλλος ἀνέκδοτος, Bibliographie des écrits inédits de M. Psellus suivie du texte de 3 morceaux inédits de Psellus sur les psaumes, in dem Ἑλληνικὸς φιλολογ. Σύλλογος, Παράρτημα zu Bd. XVIII, Constantinopel 1888, 591—614. (Vgl. L. Allatius, De Psellis et eorum scriptis diatriba, Rom. 1634; Will. Fischer, Studien zur byzant. Gesch. des 11. Jahrh., Plauen 1883 [Progr.]; J. Dräseke, Zu Michael Psellos, in d. Zeitschr. für wissensch. Theolog. XXXII [1889], 303—330; P. Bezobrazov, Der byzant. Schriftsteller und Staatsmann Michael Psellos I [Biographie des Psellus], Moskau 1890 [russisch, beruht zum Theil auf unedirtem Quellenmaterial; vgl. Byzant. Zeitschr. II (1893), 167]; Br. Rhodius, Beiträge zur Lebensgeschichte und zu den Briefen des Psellos, Plauen 1892 [Progr.]; C. Neumann, Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen, Leipzig 1894, 81 bis 93 [ein geistreicher Essay über Psellus]. Die kleinere Literatur über Psellus ist verzeichnet bei K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1896, 79—82. 421 ff.) [A. Ehrhard.]

Pseudoambrosius, s. Ambrosiaster.

Pseudoisidor ist der übliche Name zur Bezeichnung eines Unbekannten, welcher um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Frankreich zahlreiche unächte Decretalen verfaßte und in Verbindung mit der spanischen Sammlung unter dem Namen des hl. Isidor (hier mit dem Beinamen Mercator) in Umlauf brachte. Die Sammlung selbst wird dementsprechend die pseudoisidorische genannt; doch wird diese Bezeichnung im weitern Sinne auch auf zwei nach Inhalt und Tendenz verwandte Sammlungen, die Capitula Angilramni (s. d. Art. Angilram) und die Capitularien des Benedict Levita (s. d. Art.) angewendet. Im J. 787 hatte Bischof Rachio von Straßburg eine Abschrift der ächten Hispana (s. d. Art. Canonsammlungen II, 1858 ff.) fertigen lassen und in's Frankenreich gebracht, wo sie auf Befehl seines Metropoliten Riculf von Mainz vielfach verbreitet wurde (vgl. Hincmar. Opusculum 55 capit. adv. Hincmarum Laudun. c. 24, bei Migne, PP. lat. CXXVI, 379). Diese Sammlung nun in einer eigenthümlichen gallischen Form (Hispana gallica) benutzte ein Unbekannter, um seine gefälschten Decretalen zu verbreiten. Der Verfasser schickte der neuen Sammlung eine Vorrede voraus, die mit den Worten beginnt: Incipit praefatio S. Isidori episc. libri hujus. Isidorus Mercator servus Christi lectori conservo suo et parens (parenti) in domino fidaei salutem. Dieser Eingang ist einem Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, Marius Mercator (Migne, PP. lat. XLVIII, 753), entlehnt, daher der Beiname Mercator (auch mercatus, peccator in einzelnen Handschriften). Nach dieser Vorrede hat man die ganze Sammlung (und seit dieser Zeit auch die ächte Hispana) lange dem hl. Isidor von Sevilla zugeschrieben, bis sie als Fälschung nachgewiesen wurde. — I. Inhalt und Geschichte der pseudoisidorischen Sammlung. Die Sammlung ist in zahlreichen Handschriften, die bis in's 9. Jahrhundert zurückreichen, überliefert, und zwar in zwei Recensionen, einer längern, vollständigen Form, deren Codices Hinschius ([s. u.] p. XVIII) als Klasse A[1] bezeichnet, und in einer kürzern Form, die er als Klasse A[2] bezeichnet. Die Codices der Klasse A[1] enthalten in ihrer Grundanlage die frühere Hispana mit den falschen Decretalen, wenngleich einzelne Codices nicht alle Stücke (z. B. die Concilien) geben; die Codices der Klasse A[2] haben bloß die falschen Decretalen von Clemens bis Damasus, und zwar die Briefe jedes Papstes mit fortlaufenden Kapitelzahlen (z. B. die des Papstes Clemens mit 85 Kapiteln). Ueber die Priorität der beiden Recensionen sind die Forscher nicht einig; Wasserschleben (bei Herzog [s. u.] XII, 368) vertheidigt die kürzere Form als die ältere, weil es unwahrscheinlich sei, daß aus der vollständigen Form eine Anzahl älterer Briefe extrahirt sei; allein mit Hinschius (p. LII) muß man doch wohl die vollständige Form als die ältere annehmen, weil der Verfasser im engen Anschluß an die

Hispana Gallica seine falschen Stücke in Curs brachte. Auch hat Maassen [s. u.] nachgewiesen, daß der Verfasser sich der Hispana Gallica, aber in einer eigenthümlichen, schon mit Interpolationen versehenen Handschrift, welche im Codex Vaticanus 1341 vorliegt und auch Hispana der Handschrift von Autun genannt wird, bedient hat, um seine gefälschten Stücke zu verbreiten; die Hispana der Handschrift von Autun sei beides zugleich: eine Vorarbeit für die den Namen des Isidorus Mercator an der Spitze führende Sammlung und eine selbständige, für die buchmäßige Verbreitung bestimmte Form, welche dem größern Unternehmen die Wege bereiten sollte (Maassen II, 61). Thatsächlich enthalten auch die Handschriften der Klasse A^2 die Vorrede, in welcher in c. 4 die Concilien und Decretalen bis auf Gregor den Großen aufgeführt sind. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Abschreiber sich alsbald beeilten, die neuen Decretalen zu copiren, und es unterließen, die Concilien und ächten Decretalen in ihre Abschrift aufzunehmen. — Ein Codex, der als Urtypus oder Originalcodex der pseudoisidorischen Sammlung gelten könnte, war bisher nicht vorhanden. Fournier ([s. u.] 99, Anm. 2) behauptet, daß das Manuscript von Grenoble n. 16, welches aus der Grande-Chartreuse stammt und von Schulte in seinem Iter Gallicum (Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl. LIX [1868], 369 ff.) beschrieben ist, die falschen Decretalen ganz im Original enthalte. Lange Zeit galt der Codex Vaticanus n. 630 als der älteste und vollständigste Codex, der die ursprüngliche Form enthalte (Ballerini [s. u.] P. 3, c. 6, n. 16, bei Migne, PP. lat. LVI, 252); allein derselbe stammt erst aus dem 11. oder 12. Jahrhundert. Der älteste Codex, der die falschen Decretalen bis Eutychian enthält und zur Klasse A^1 gehört, ist der Codex tabularii cathedralis Mutinensis, der nach einer Bemerkung des Schreibers vor dem Schlusse des Jahres 881 geschrieben sein muß. Gedruckt wurde die vollständige Sammlung zuerst bei Merlin, Concilia gen. Graeca et Latina, Paris. 1523 et 1535, Colon. 1530, während die einzelnen Stücke derselben in den Conciliensammlungen von Mansi und Harduin an jenem Platze gedruckt sind, wohin sie nach ihrem vorgeblichen Alter gehören. Ein wörtlicher Abdruck des unzuverlässigen Textes von Merlin erschien bei Migne, PP. lat. CXXX, mit einer eingehenden Einleitung von Denzinger. Hinschius hat eine kritisch gesichtete Ausgabe der pseudoisidorischen Sammlung (1—754) und der Capitula Angilramni (754—769) nebst einer trefflichen Commentatio als Einleitung (p. I bis CCXXXVIII) gegeben.

Pseudoisidor hat die ächte Hispana bedeutend vermehrt, theils dadurch, daß er viele ächte und unächte Stücke aus anderen Sammlungen aufnahm, theils dadurch, daß er selbst viele unächte Decretalen aus ächten Quellen compilirte. Seine Sammlung zerfällt in drei Theile. Das Ganze eröffnet die genannte Vorrede, welche die Absicht des Sammlers und eine allgemeine Inhaltsübersicht gibt. Daran schließen sich einige einleitende Stücke: zwei unächte Briefe (des Erzbischofs Aurelius von Carthago an Papst Damasus und die Antwort des letztern), durch welche Pseudoisidor seiner Sammlung eine gewisse Auctorität verleihen will; ferner der interpolirte Ordo de celebrando concilio aus dem vierten Concil von Toledo; ein Verzeichniß der päpstlichen Decretalen bis Melchiades und der Concilsschlüsse sammt den Titeln der apostolischen Canones, ein unächter Brief Gloriam des hl. Hieronymus an Papst Damasus aus dem Liber pontificalis und die 50 canones apostolorum. Darauf folgen 60 unächte Briefe der Päpste von Clemens bis Melchiades, alle von Pseudoisidor compilirt, mit Ausnahme des ersten und eines Theiles des zweiten Clemensbriefes. Der zweite Theil enthält neben einigen einleitenden Stücken über das Concil von Nicäa und der falschen Schenkungsurkunde Constantins die Conciliensammlung der Hispana, und zwar, wie Maassen nachgewiesen hat, aus einer emendirten und interpolirten Form der Hispana Gallica, nämlich aus der Hispana von Autun. Der dritte Theil endlich schließt sich an den zweiten Theil der Hispana an und enthält Decretalen sämmtlicher Päpste von Silvester bis Gregor I. und ein Stück von Gregor II. An der Spitze steht die kleine Vorrede der Hispana, dann folgt, wie dort, das erweiterte Verzeichniß der Decretalen. Den ächten Decretalen der Hispana sind viele unächte (48) beigemischt; die sämmtlichen Dcretalen bis Damasus (366—384) sind unächt. Den Schluß bilden in den meisten Handschriften die Capitula Angilramni. — Geschöpft hat Pseudoisidor, abgesehen von der alten Hispana, die er mit Ausnahme der Schlüsse der letzten Concilien von Toledo und Sevilla ganz aufnahm, aus der Hadriana und besonders aus der Quesnelliana, und zwar ächte und unächte Stücke (s. d. Art. Canonsammlung II, 1857). Einzelne (unächte) Stücke nahm er aus anderen Sammlungen, z. B. den Brief des hl. Hieronymus aus dem Liber pontificalis, oder aus unbekannten Quellen. Die Hauptmasse der falschen Decretalen sind aber sein Werk, und zwar hat Pseudoisidor dieselben größtentheils aus ächtem Material gefertigt in der Art, daß er spätere Concilsbeschlüsse oder Aussprüche der Päpste früheren Päpsten zuschrieb. Die Fälschungen beziehen sich darum vor Allem und hauptsächlich auf die Form; materielle Fälschungen sind seltener; sie bestehen einmal darin, daß Pseudoisidor zur Verwirklichung bestimmter Tendenzen (z. B. zur Beseitigung der Chorbischöfe) ächte Concilsbeschlüsse interpolirte oder eigens falsche Decretalen beifügte; alsdann darin, daß er, wie v. Scherer (Kirchenrecht I, Graz 1886, 227, n. 52) bemerkt, generalisirte, indem er den Ausspruch oder die Entscheidung eines Papstes in einem Einzelfall einem andern Papste als gene-

relles Decret in den Mund legte. Den Stoff zu seinen unächten Decretalen entlehnte Pseudoisidor theils aus der heiligen Schrift und den Werken der Kirchenväter, theils aus Concilsbeschlüssen und päpstlichen Decretalen; vorzüglich benutzte er den Liber pontificalis, dessen Angaben und Notizen er bei Fertigung seiner Papstbriefe zu Grunde legte; ferner die Kirchengeschichte des Rufinus und Cassiodors Historia tripartita, sowie die Briefe des hl. Bonifatius. Auch aus weltlichen Rechtsquellen entlehnte er Einzelnes, so aus der Lex Romana Visigothorum (Breviarium Alaricianum) und den fränkischen Capitularien. Vieles Material hat Pseudoisidor mit Benedict Levita und Angilram gemein, so daß Manche die Capitularien Benedicts und die Capitula Angilrams geradezu als Vorarbeiten betrachten. Hinschius (p. CXI) gibt eine alphabetische Uebersicht der einzelnen, von Pseudoisidor benutzten Quellen nebst Angabe der aus ihnen entlehnten Stellen. — Die Gegenstände, über welche sich die falschen Decretalen verbreiten, sind sehr verschieden. Bald behandeln sie mehr allgemeine Fragen aus der Dogmatik und besonders aus der Moral und Liturgie (einzelne Sacramente, das heilige Meßopfer, die Osterfeier, das Fasten, die Weihe des Chrisma, die Consecration der Kirchen und verschiedene Benedictionen); bald sind es mehr canonistische, die kirchliche Verfassung und Disciplin berührende Fragen, die zur Darstellung gelangen (so die Würde und die Rechte des apostolischen Stuhles, die Stufen der kirchlichen Hierarchie, die Stellung der Concilien, die Rechte der Chorbischöfe; namentlich behandelt er das Anklageverfahren gegen Bischöfe und Cleriker, sowie die Sicherstellung derselben gegen ungerechte Beschuldigungen, dann die Appellationen).

Die pseudoisidorische Sammlung tauchte zuerst im Westfrankenreiche auf (um 853) und fand hier rasche Verbreitung; nach Rom scheint sie im Jahre 864 durch Bischof Rothad von Soissons gekommen zu sein. Wenn auch Anfangs einige Einwendungen gegen dieselbe gemacht wurden (so von Erzbischof Hincmar von Reims im Streite mit seinem Neffen, Bischof Hincmar von Laon, und von den Bischöfen im Streite des Bischofs Rothad von Soissons), so galten diese Einwendungen nicht sowohl der Aechtheit der neuen decreta patrum, als vielmehr der Rechtsgültigkeit und Beweiskraft derselben (vgl. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, 506). Weizsäcker (bei Niedner [s. u.] 327 und bei Sybel [s. u.] III, 86) und Wasserschleben (Beiträge [s. u.] 84) haben in dieser Beziehung dem ältern Hincmar eine zweideutige Polemik zum Vorwurf gemacht, als ob er zwar den Betrug durchschaut und energisch gegen die den Metropoliten und Synoden feindlichen pseudoisidorischen Grundsätze angekämpft, aber aus politischer Klugheit sich gescheut habe, den Betrug zu enthüllen, weil er die falschen Decretalen zur Realisirung seiner eigenen Zwecke und Bestrebungen, namentlich zur Durchführung der Primatialidee für Reims, nothwendig gehabt hätte. Allein der Vorwurf ist schon um dessentwillen haltlos, weil anerkanntermaßen (Hinschius p. CCIX; Simson, Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen, 105) die Primatialidee nur vage angedeutet und bei Hincmar ein Streben darnach nicht zu erkennen ist. Der Grund, warum man die Fälschung nicht entdeckte, lag darin, daß der Verfasser größtentheils bekanntes ächtes Material verwendete und diesem eine so geschickte Form zu geben verstand, daß selbst Männern, welche in der damaligen Literatur bewandert waren, wie Hincmar von Reims, die Täuschung verborgen blieb. — Als Sammlung erlangten die falschen Decretalen kein großes Ansehen; dagegen wurden seit Ende des 9. Jahrhunderts zahlreiche Auszüge aus Pseudoisidor veranstaltet, unter denen die sogen. Capitula Remedii Curiensis (s. d. Art. Remedius von Chur) die bekanntesten sind. Namentlich aber erlangten die einzelnen Decretalen allgemeine Anerkennung und große Verbreitung durch ihre Aufnahme in die systematischen Rechtssammlungen des 10. und 11. Jahrhunderts, welche aus ihnen einen großen Theil ihres Materials entlehnten, so die Coll. Anselmo dedicata, das Decret Burchards, die Sammlung des Anselmus von Lucca, das Decret und die Panormia Ivo's und die Coll. trium partium. Da Gratian aus diesen Sammlungen das Material zu seinem Decrete holte, sind die falschen Decretalen auch in das Corpus juris canonici (s. d. Art.) übergegangen. Die Correctores Romani haben in der officiellen Ausgabe des Decrets durch Papst Gregor XIII. (1582) bei den falschen Decretalen die frühere Quellenangabe, die Namen der Päpste aus Pseudoisidor, beibehalten, theils weil deren Unächtheit noch nicht vollständig erwiesen war, theils weil die Principien derselben der kirchlichen Verfassung entsprachen. — Vom 10.—15. Jahrhundert herrschte im Allgemeinen kein Zweifel an der Aechtheit der pseudoisidorischen Decretalen. Nur Stephan von Tournai (gest. 1203) soll Zweifel geäußert haben, indem er in einem Briefe an einen unbekannten Papst über die damaligen kirchlichen Zustände klagt (Wasserschleben, bei Herzog XII, 383): Rursus si ventum fuerit ad judicia, quae jure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis judicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium epistolarum quasi sub nomine s. recordationis Alexandri papae et antiquiores sacri canones abjiciuntur, respuuntur, exspuuntur. Hoc involucro prolato in medium, ea quae in conciliis sanctorum patrum salubriter instituta sunt, nec formam consiliis nec finem negotiis imponunt, praevalentibus epistolis, quas forsitan advocati conductitii sub nomine Rom. pontificum in apothecis sive cubiculis suis configunt et

conscribunt. Novum volumen ex eis compactum et in scholis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur, applaudente coetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri. Allein diese Klagen scheinen eher einer neuen, unter dem Namen Alexanders III. aufgetauchten Sammlung zu gelten als der längst bekannten Sammlung Pseudoisidors. Das Verdienst, auf die Unächtheit dieser Sammlung aufmerksam gemacht zu haben, gebührt katholischen Gelehrten, dem Cardinal Nicolaus von Cusa (s. d. Art.), der seine Zweifel zuerst offen aussprach, und Johann von Torquemada (s. d. Art.). Der erstere schreibt (De concordantia catholica 3, 2): Sunt meo judicio illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quaedam alia longa et magna scripta sanctis Clementi et Anacleto Papae attributa. Nachdem das pseudoisidorische Werk in der Merlinschen Conciliensammlung gedruckt vorlag, haben die Kritiker des 16. Jahrhunderts die Unächtheit desselben dargethan, so in Deutschland Erasmus von Rotterdam und Georg Cassander, in Frankreich Dumoulin (s. d. Artt.) und Le Conte (gest. 1577). Die Magdeburger Centuriatoren beuteten die Unächtheit der pseudoisidorischen Decretalen im Kampfe gegen die Kirche und die päpstliche Auctorität aus. Der spanische Jesuit Franz Torres, einer der römischen Correctoren, machte noch den vergeblichen Versuch, die Aechtheit derselben zu retten (Turrianus adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicorum, Florentiae 1572), allein der reformirte Prediger David Blondel widerlegte ihn mit großem Scharfsinn, aber auch mit ebenso großer Heftigkeit, namentlich durch eine sehr genaue Untersuchung über die von Pseudoisidor benutzten Quellen (Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1628). Gegen ihn schrieb der Franciscaner Bonaventura Malvasia seinen Nuntius veritatis D. Blondello missus, Romae 1635, jedoch ohne ihn widerlegen zu können. Im 18. Jahrhundert haben sich besonders zwei katholische Priester, die Gebrüder Petrus und Hieron. Ballerini, große Verdienste um die Sichtung der falschen Decretalen erworben durch ihre Abhandlung De antiquis collectionibus et collectoribus canonum (s. u.). Auf den Arbeiten Blondels und der Ballerini ruhen die Resultate der späteren und neueren Forscher, unter denen Knust und besonders Hinschius (s. u.) zu erwähnen sind.

II. Kritik der Sammlung. Nachdem einmal die Unächtheit der pseudoisidorischen Decretalen dargethan war, hat die Kritik auch versucht, die naheliegenden Fragen nach der Person des Fälschers, nach Zeit und Ort der Fälschung und besonders nach der Absicht des Fälschers zu lösen. — 1. Am sichersten ist die Frage nach dem Vaterlande der falschen Decretalen zu beantworten, indem ziemlich feststeht, daß die Sammlung im Westfrankenreich, in der Kirchenprovinz von Reims oder im Bisthum Le Mans entstanden ist. Die Gallicaner und Febronianer behaupteten freilich den römischen Ursprung, und nach ihnen haben Theiner ([s. u.] 24 u. 79) und Eichhorn (Kirchenrecht I, Göttingen 1834, 158 ff.; Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte I, 4. Ausg., Göttingen 1831, 639) die Ansicht vertheidigt, daß die Fälschung der Decretalen im 8. Jahrhundert in Rom begonnen, im 9. Jahrhundert im Frankenreich vollendet und mit der spanischen Sammlung in Verbindung gebracht worden sei. Allein ihre Beweisgründe sind völlig unhaltbar. Das Hauptargument Eichhorns, daß der in den falschen Decretalen stark benutzte Liber pontificalis bis zum 9. Jahrhundert außerhalb Italiens wenig oder gar nicht bekannt gewesen sei, ist durch Knust vollständig widerlegt, und die Behauptung bei Theiner (73), daß das so überaus reichhaltige Material und die verschiedenen Quellen und Sammlungen, aus denen Pseudoisidor sein Werk verarbeitet hat, nirgends sonst als in Rom hätten vorhanden sein können, beweist, wie Wasserschleben (bei Herzog XII, 374) hervorhebt, „eine große Unkenntniß der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Thätigkeit, wie sie bei nicht wenigen Geistlichen gerade der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jahrhundert hervortritt, von denen wir Werke besitzen, welche eine außerordentliche Belesenheit in den verschiedenen theologischen Schriften und kirchenrechtlichen Sammlungen documentiren, die auch den falschen Decretalen zu Grunde liegen". Ein weiteres Argument, welches die Vertheidiger des römischen Ursprungs aus der Tendenz der Decretalen, den römischen Primat zu erweitern und zu befestigen, entnahmen, hat schon deßhalb keine Bedeutung, weil Pseudoisidor, wie später gezeigt wird, nicht sowohl das Interesse des römischen Stuhles als vorzüglich das der Bischöfe im Auge hatte. Auch die Capitula Angilramni, welche nach der Ueberschrift in den meisten Codices dem Angilram von Papst Hadrian I. 785 zum Geschenke gemacht sein sollen, können nicht zum Beweis für den römischen Ursprung angeführt werden, da dieselben nachweislich nicht in Rom entstanden sind und inhaltlich durch das Gebot der Appellation an den Stuhl von Constantinopel (c. 5) dem römischen Interesse geradezu widersprechen. Ebenso wenig kann die Thatsache, auf welche Theiner und Eichhorn sich berufen, daß Papst Hadrian I. in einem Briefe an Karl den Großen auf die falsche donatio Constantins Bezug nimmt, und daß der Brief Gregors IV. an die Bischöfe Galliens vom Jahre 833 pseudoisidorische Sätze enthält, den römischen Ursprung beweisen, da die constantinische Schenkungsurkunde schon lange vor Pseudoisidor in anderen Sammlungen enthalten war und der Brief Gregors, wahrscheinlich erst um 840 (Jaffé, Regesta, I, 2. ed., n. 2579) erdichtet, sich bereits in den Acta Pontificum Cenomanensium findet und wahrschein-

lich aus der gleichen Quelle wie Benedict Levita und Pseudoisidor stammt. Daß Rom in der That nicht die Geburtsstätte der pseudoisidorischen Sammlung ist, geht auch aus folgenden negativen Gründen hervor: a. Die Päpste berufen sich bis zum Jahre 863 in allen kirchlichen Rechtsangelegenheiten nur auf die Hadriana; sie kennen die vordamasischen Decretalen noch nicht. Um 859 bittet der Abt Servatus Lupus von Ferrières im Auftrage der Synode von Sens den Papst Nicolaus I. um die Mittheilung der vollständigen Statuten des Papstes Melchiades; aber der Papst übergeht in seinem Antwortschreiben an den Erzbischof Wenilo von Sens diese Bitte, sicher weil ihm die falschen Decretalen nicht bekannt waren. Ebenso berufen sich 849 Leo IV. in der Ep. ad episc. Britanniae (Mansi XIV, 882; Jaffé n. 2599; Fournier 95), 862 Nicolaus I. in der Ep. ad Salomonem regem Britonum (Mansi XV, 394; Jaffé I, n. 2708) und 863 in der Ep. ad Hincmarum (Mansi XV, 374; Jaffé I, n. 2720) nur auf die Hadriana. — b. Von den pseudoisidorischen Decretalen findet sich auch in anderen italienischen Sammlungen keine Spur. — c. Wäre die pseudoisidorische Sammlung zu Rom gemacht worden, so wären anstatt des westgotischen Breviars weit eher die justinianischen Rechtsbücher benutzt worden. — d. Auch die intendirte Schaffung der Primatialwürde widerstreitet geradezu den Interessen Roms und schließt den römischen Ursprung aus. — e. Endlich hat Kunstmann (Neue Sion 1845, Nr. 55, 254, und Freib. Zeitschrift f. Theol. IV [1840], 129) noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht, welcher gegen den römischen Ursprung der pseudoisidorischen Sammlung spricht. In einem auf der Synode zu Gerstungen 1085 erlassenen Schreiben des päpstlichen Legaten Otto von Ostia (später Urban II.) und der sächsischen Bischöfe heißt es: Sperabant autem illud furtum eorum ideo ad praesens non posse deprehendi, quod illa Isidori dicta non de excellentioribus illis auctoritatibus sint ac proinde minus usitata et magis ignota. Diese Worte des päpstlichen Legaten lassen einerseits auf eine geringe Verbreitung der falschen Decretalen in Deutschland, andererseits aber auch auf eine gewisse Geringschätzung seitens des Legaten schließen, der niemals so geschrieben oder gesprochen hätte, wenn er die Sammlung als in Rom zur Erhöhung des Papstthums gefertigt betrachtet hätte.

Für eine Entstehung in Spanien, wie man nach der Hauptquelle (Hispana) und der Vorrede (praefatio S. Isidori) vermuthen sollte, gibt es gar keine Anhaltspunkte. Zwar glaubte Hincmar, die pseudoisidorische Sammlung sei aus Spanien gekommen, da er in seinem citirten Opusculum c. 24 (Migne, PP. lat. CXXVI, 379) schreibt: Si vero talia, quae tibi visa sunt, de praefatis sententiis (Angilr.) ac saepe memoratis epistolis (Ps.-Isidori) detruncando et praeposterando atque disordinando collegisti, quia forte putasti, neminem alium easdem sententias vel ipsas epistolas praeter te habere et idcirco libere te existimasti posse colligere, res mira est, quum de ipsis sententiis plena sit ista terra, sicut et de libro collectarum epistolarum ab Isidoro, quem de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episcopus in hujusmodi, sicut et in capitulis regiis studiosus, obtinuit et istas regiones ex illo repleri fecit. Allein damit zeigt Hincmar, daß er die pseudoisidorische Sammlung kennt, aber mit der wirklichen Hispana verwechselt. — Für den fränkischen Ursprung dagegen sprechen die gewichtigsten Gründe. a. Die meisten Handschriften der pseudoisidorischen Sammlung finden sich in Westfranken, nur wenige in Deutschland und Italien, und diese sind thatsächlich fränkischer Abkunft; aus Spanien kennt Hinschius (p. XVI) nur Einen Codex aus dem Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts. — b. Die falschen Decretalen werden zuerst nur im Frankenreiche citirt. — c. Auf die fränkische Entstehung deuten gewisse Gallicismen, gewisse Ausdrücke und Bezeichnungen, welche den fränkischen Rechtsquellen eigenthümlich sind, wie missi statt legati, seniores in der Bedeutung von Lehensherren, der Gebrauch der Wörter venire, habere, modernus in einem dem alten Latein fremden, der fränkischen Kanzleisprache geläufigen Sinne. — d. Auch die Quellen Pseudoisidors sind hauptsächlich fränkischen Ursprungs; die Sammlung selbst, welche Pseudoisidor zu Grunde legte, war, wie schon erwähnt, nicht die reine Hispana, sondern die Hispana Gallica in der theils verbesserten theils interpolirten Form der Handschrift von Autun; ferner schöpfte Pseudoisidor aus der Quesnelliana, dem Breviarium Alaricianum, den Briefen des hl. Bonifatius, den Synoden von Paris (829) und Aachen (816 u. 836). — e. Für den fränkischen Ursprung spricht auch der Zusammenhang Pseudoisidors mit den Capitula Angilramni, sei es, daß Pseudoisidor dieselben benutzt oder vor Abfassung seiner großen Sammlung selbst angefertigt hat (vgl. d. Art. Angilram). — f. Endlich weisen der Inhalt der Briefe und der Zweck des Verfassers ziemlich deutlich auf die fränkische Abkunft der Sammlung hin; denn beide setzen Zustände in der Kirche voraus, wie sie gerade im fränkischen Reiche zu einer bestimmten Zeit wirklich vorhanden waren, was im Folgenden bei der Erörterung der Controverse über Zeit und Verfasser der falschen Decretalen nachgewiesen werden soll. — Schon Blondel und die Ballerini behaupteten die Entstehung im Frankenreiche. Letztere und unter den Neueren Knust ([s. u.] 14), Göcke ([s. u.] 57) und besonders Wasserschleben (Beiträge 64 und bei Herzog XII, 375) nahmen Mainz als Ort der Entstehung an. Wasserschleben unterscheidet aber, wie schon erwähnt, eine kürzere und vollständigere Form der falschen Decretalen; für die kürzere Form bis Damasus will er Mainz

als Geburtsstätte angesehen wissen wegen der angeblichen Beziehungen derselben zu Erzbischof Autgar von Mainz und namentlich weil in denselben die Primatenwürde in einer Weise betont ist, wie sie bloß für den Mainzer Stuhl, den Stuhl des hl. Bonifatius, des Apostels der Deutschen, zu passen scheint. Namentlich stützt er sich auf die bekannte Stelle im Briefe des Pseudoanicet (c. 3) von der Primatialwürde: Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primatem constitui. Reliqui vero, qui alias metropolitanas sedes adepti sunt, non primates, sed metropolitani nominentur (Hinschius 121). Diese Stelle passe vollständig und vorzugsweise auf den Mainzer Erzbischof, den Nachfolger des hl. Bonifatius. Schon Riculf von Mainz habe sich vergebens bemüht, die Primatenwürde wiederzugewinnen; in dem im Auftrage Autgars zusammengestellten Werke des Benedict Levita und in den Capitula Angilramni sei die Primatialfrage berührt u. s. w. Allein auf jene Stelle von der Primatialgewalt ist kein großes Gewicht zu legen, da die nähere Gestaltung der Primatialwürde nicht formulirt ist, und die Stelle paßt ebenso gut auf Reims, den Sitz des hl. Remigius, des Apostels der Franken. Außerdem weisen die Stellen über die Accusationen der Bischöfe und ihre Absetzung mehr nach dem Westfrankenreiche, wo unter Karl dem Kahlen durch das wilde Treiben einer unbändigen Kriegsaristokratie, durch die entsetzliche Zügellosigkeit und die rücksichtsloseste Eigensucht der weltlichen Großen die Bischöfe und die Geistlichkeit vielfach bedrängt waren, während im östlichen Reiche die Kirche sich größerer Ruhe erfreute. Namentlich aber deutet die Feindseligkeit Pseudoisidors gegen die Chorbischöfe nach Neustrien, weil in den Reichen Lothars und Ludwigs, speciell in Mainz, die Stellung der Chorbischöfe um diese Zeit ganz unangefochten war und Rabanus Maurus in seinem Buche De chorepiscopis um 846 von ihnen mit höchster Anerkennung spricht. Aus diesen Gründen ließ auch Weizsäcker ([s. u.] Hincmar und Pseudoisidor 399; Pseudoisidorische Frage 92) Mainz fallen und nahm die Reimser Provinz als Heimat der falschen Decretalen an, und ihm sind v. Noorden ([s. u.] 316), Hinschius (p. CCXI) u. A. beigetreten. Deßhalb modificirte auch Wasserschleben (bei Herzog XII, 375) seine frühere Behauptung und hielt den Mainzer Ursprung zwar für die ältere, kürzere Form des pseudoisidorischen Werkes fest, gestand dagegen die Zusammenstellung der spätern vollständigen Form in Reims zu. — In neuerer Zeit hat Simson (Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen [s. u.]) den Entstehungsort der falschen Decretalen weiter westwärts verlegt und nachzuweisen versucht, daß Le Mans die Geburtsstätte derselben sei. Er beruft sich auf die enge Verwandtschaft der falschen Decretalen mit den Fälschungen in den Acta Pontificum Cenomanensium, in den Gesta Aldrici und besonders in der gefälschten Decretale Gregors IV. vom 8. Juli 833, den ersten Stücken, welche sowohl inhaltlich als sprachlich vielfach an die falschen Decretalen Isidors erinnern. Gestützt auf Maassen und Simson, hat Fournier ([s. u.] l. c. XI, 70 ss.) diese Meinung adoptirt und tiefer begründet. Er weist nach, wie gerade in den Bedrängnissen der Kirche des Westfrankenreiches, in der Kirchenprovinz von Tours besonders durch den Britannenfürsten Nomenoius und dessen Versuch der Gründung des Metropolitansitzes Dôle der empfängliche Boden für die falschen Decretalen Isidors und sein Bestreben, den Bedrängnissen der Kirche und der Bischöfe abzuhelfen, gegeben war; ebenso zeigt Fournier, wie die falschen Decretalen leicht zu den Bischöfen der Provinz Reims gelangen und diesen (Hincmar von Laon und Rothad von Soissons) im Kampfe gegen ihren gewaltigen Metropoliten dienen konnten.

2. Die **Zeit** der Abfassung darf mit ziemlicher Sicherheit zwischen 847 und 853 (oder 857) gesetzt werden. Seit den Untersuchungen Blondels und besonders der Gebrüder Ballerini war die Mehrzahl der Canonisten und Historiker einig, daß die falschen Decretalen in den dreißiger oder vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts entstanden seien. Die Behauptungen des Febronius, Theiner und Eichhorn (Kirchenrecht I, 160), daß die falschen Decretalen bereits im 8. Jahrhundert und zwar in Rom entstanden, und daß dieselben dann im 9. Jahrhundert im Frankenreiche durch neue Fälschungen nach dem Muster der früheren vermehrt und mit der Hispana in Verbindung gebracht worden seien, können hier übergangen werden. Andere wollten aber schon in einzelnen Urkunden des ersten Drittels des 9. Jahrhunderts pseudoisidorische Spuren entdecken, so in einem Briefe des Bischofs Theodulf von Orleans (von 820); allein Hinschius (p. CLXXXVII) hat nachgewiesen, daß Theodulf nicht die falschen Decretalen im Auge hatte. Ebenso wenig hat das Pariser Concil von 829 (l. 2, c. 10) pseudoisidorisches Material benutzt, sondern umgekehrt ist das Kapitel 10 desselben im Briefe Pseudourbans (Hinschius 146) verwendet. Auch die schon citirte Decretale Gregors IV. von 833, welche offenbar verwandtes Material enthält, kann nicht als Zeitbestimmung für die Entstehung der gefälschten Sammlung dienen, da sie wahrscheinlich erst aus dem Jahre 840 stammt (Fournier 89). Nach dem Vorgange von Theiner und Eichhorn (Kirchenrecht I, 155), welche eine Benutzung der pseudoisidorischen Decretalen durch das Aachener Concil von 836 annahmen, behauptete auch Wasserschleben (Beiträge 51), daß die falschen Decretalen

schon zu Zeiten des genannten Concils existirt hätten; allein Kunstmann (Die Canonensammlung des Remedius von Chur, Tübingen 1836, 11) und Knust (11) haben nachgewiesen, daß umgekehrt Pseudoisidor das Aachener Concil benutzt hat. Darum hat Wasserschleben (bei Herzog XII, 378) seine frühere Ansicht aufgegeben und nur eine Gemeinsamkeit der Bestrebungen angenommen. Hinschius (p. CCII) weist darauf hin, daß Pseudoisidor in der Decretale Johannes' III. (Hinschius 716) den Brief des Rabanus Maurus über die Chorbischöfe (um 847) bekämpft, sowie daß Benedict Levita seine Capitularien vor dem 21. April 847, dem Todestag Autgars, nicht vollendet hat; er schließt daraus, daß Pseudoisidor, der gleiches Material hat, nicht vor 847 sein Werk geschrieben haben kann. Dagegen findet er in der Narratio clericorum, der von Ebbo nach seiner Restitution (840) geweihten und von Hincmar abgesetzten Cleriker, auf dem Reichstage zu Soissons (853; nach Anderen soll sie jedoch erst um 859 verfaßt sein), pseudoisidorische Anklänge (Hinschius p. CCI). Im Leben Aldrichs gibt es nach Simson einige Momente, welche Anhaltspunkte für den Inhalt und die Abfassungszeit der falschen Decretalen geben. Nicht lange vor, wenn nicht geradezu im Namen der Aachener Synode vom Jahre 836 überbrachte Bischof Aldrich von Le Mans zusammen mit dem Bischof Erchanrad von Paris Pipin I. von Aquitanien eine Denkschrift der hohen Geistlichkeit, in welcher der König zur Herausgabe der Kirchengüter aufgefordert wurde. Aber gerade die Acten dieser Synode sind bei Benedict und Pseudoisidor stark verwerthet (Hinschius p. CXXVI et CXCVII), ebenso jene des Conc. Vernense 844, Meldense 845 und Parisiense 846, namentlich die Kapitel zum Schutze des Kirchengutes. Aldrich selbst wurde im J. 840 von einer „tyrannischen Gewalt", die sich in der Gegend zwischen Loire und Seine, besonders in Maine (wahrscheinlich ein Graf von Maine), gegen Karl den Kahlen erhob, als Anhänger desselben von seinem Bisthum auf kurze Zeit vertrieben. Um das Jahr 848 und 849 beunruhigten noch besondere Wirren, die bretonischen Kämpfe, das Westfrankenreich, speciell die Kirchenprovinz Tours, indem der Fürst Nomenoius der Bretagne die rechtmäßigen Bischöfe vertrieb, seine Creaturen einsetzte und außerdem drei neue Bisthümer mit dem Erzbisthum Dôle errichtete (Fournier 94). In diesem Kampfe nun mag Aldrich, der angesehenste Suffragan der Provinz Tours, gegen diesen Versuch, die rechtmäßigen Bischöfe zu verdrängen und einen neuen Metropolitansitz der Bretagne zu begründen, seinen Mitbischöfen und seinem Metropolitan zu Hilfe gekommen sein. Im J. 853 entschuldigt Aldrich sein Nichterscheinen bei der Reichssynode zu Soissons wegen Krankheit. Bei dieser Gelegenheit mögen seine Cleriker die neue Sammlung dahin gebracht oder pseudoisidorische Grundsätze dortselbst aufgestellt und vertheidigt haben. Ausdrücklich werden die falschen Decretalen auf der Synode zu Quiercy (Carisiacum) 857 citirt, und zwar Stellen aus Pseudoanaclet, Pseudourban und Pseudolucius in den Capitularien Karls des Kahlen (Mon. Germ. hist. Legg. I, 453). Es muß daher die Entstehung der Sammlung in die Zeit von 847 bis 853 bezw. 857 verlegt werden.

3. Die Person des Fälschers läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. Petrus de Marca (De concordia 3, 5, 3) wollte dem Erzbischof Riculf von Mainz (gest. 814), der mehrmals in Verbindung mit den falschen Decretalen genannt wird, die Auctorschaft zuschreiben; allein dem widerspricht schon die Entstehungszeit. Blondel und in unserem Jahrhundert Knust (15) und Walter (Kirchenrecht, 14. Aufl., 213) hielten Benedict Levita für den Auctor. Allerdings hat die Capitulariensammlung Benedicts viel Material mit Pseudoisidor gemeinsam, wie namentlich das Anklageverfahren gegen Bischöfe und Cleriker, die Beseitigung der Chorbischöfe; aber es bestehen zwischen beiden auch erhebliche Verschiedenheiten, sowohl was Material als was Darstellung und Behandlung betrifft. Ueberhaupt ist bezüglich des Verhältnisses zwischen Benedict und Pseudoisidor nicht klargestellt, ob der letztere den ersten benutzt oder ob beide aus denselben Quellen geschöpft haben. Ebenso wenig ist die Persönlichkeit Benedicts genauer bekannt, und seinen Angaben, daß er als Mainzer Diacon im Auftrag des Bischofs Autgar sein Material aus dem Mainzer Archiv geschöpft habe, ist nicht unbedingt Glauben zu schenken. Die Sammlung Benedicts kann ebenso gut im Westreiche in Le Mans gefertigt sein wie die Decretalen Pseudoisidors; denn, wie schon Roth (Pseudoisidor [s. u.] 17) bemerkt, alle inneren und äußeren Gründe, welche gegen die Entstehung der falschen Decretalen in Mainz und für die Entstehung im Westreiche sprechen, gelten auch für die Capitularien Benedicts. Auch seine Sammlung findet sich zuerst im Westfrankenreiche angeführt und verbreitet. Benedict eifert gegen die Chorbischöfe, in Mainz aber waren sie geachtet, wie der Brief des Rabanus Maurus beweist. Wasserschleben (bei Herzog XII, 380) hält an der Ansicht fest, daß Autgar und Ebbo (Ebo; s. d. Art.) die Verfasser der ältern Form der falschen Decretalen seien, die eben in Mainz entstanden und dann in Reims weiter vermehrt worden sei. Er findet in den unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen entstandenen Bürgerkriegen einen directen Zusammenhang mit der Abfassung des pseudoisidorischen Werkes. Autgar, als Parteigänger Lothars, habe damit sich und seine Mitbischöfe vor der Gewalt des Kaisers und vor einer Verurtheilung durch die Provinzialsynode schützen wollen. Auch die Schaffung der Primatenwürde, die schon Riculf von Mainz angestrebt habe, spreche für Autgar. In den falschen Decretalen seien unzweideutige Beziehungen zur Absetzung Ebbo's

auf der Reichssynode von Diedenhofen, zu dessen Restitution und Uebersiedlung nach Hildesheim. Zwischen Autgar und Ebbo habe eine intime Parteigenossenschaft bestanden; letzterer sei unter den Anhängern Lothars besonders in den Vordergrund getreten und habe unter diesen auch vorzugsweise gelitten. Dieses persönliche Interesse mache es sehr wahrscheinlich, daß auch Ebbo der Abfassung der falschen Decretalen sehr nahe gestanden habe, wie er denn als Bischof von Hildesheim sogar Autgars Suffragan war. Gfrörer (s. u.) hat die Autgar-Hypothese noch weiter ausgebildet durch die Behauptung, die in Mainz durch Autgar entstandene Sammlung habe erst in Neustrien durch den Metropoliten Wenilo von Sens und durch Bischof Rothad von Soissons ihre volle Ausbildung und nachmalige Gestalt erhalten. Beide hätten dadurch den mächtigen Hincmar stürzen oder doch seine Macht völlig beschränken wollen; Wenilo, obwohl selbst Metropolit, habe den gegen die Metropoliten feindlichen Pseudoisidor geschützt und verbreitet, in der Hoffnung, die Primatialgewalt in Frankreich durch die Gunst des Papstes zu erlangen, und Rothad habe in seinem Streite mit Hincmar sogar den Papst Nicolaus I. zur Anerkennung Pseudoisidors zu bringen gewußt. Allein gegen diese Autgar-Hypothese spricht, was oben schon über Ort und Zeit der Abfassung gesagt ist, namentlich auch, daß nicht die kürzere Form als die frühere anzusehen ist, ferner die Feindseligkeit gegen die Chorbischöfe, der vage Charakter der angestrebten Primatialwürde. Es läßt sich auch nicht denken, wie Autgar gegen eine mögliche Verurtheilung in kurzer Zeit ein so weitschichtiges Material über das Anklageverfahren zusammengetragen haben sollte. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß Ebbo der Urheber der falschen Decretalen sei, da dieselben erst nach seiner Verurtheilung, ja erst nach seinem Tode (851) erschienen sind und eine bloße Rücksichtnahme auf seine Lebensschicksale noch nicht berechtigt, ihn den Auctor zu nennen. Außer Gfrörer haben auch Andere den Verfasser in den Ebbonischen Kreisen gesucht und den Canonicus Wenilo, spätern Erzbischof von Sens, welcher auf der Synode zu Soissons (853) an der Spitze der abgesetzten Cleriker stand, sowie den Bischof Rothad von Soissons, der die falschen Decretalen später im Kampfe gegen seinen Metropoliten Hincmar benutzte, der Auctorschaft bezichtigt. Allein die Beziehungen dieser Männer zu den Pseudodecretalen sind doch zu singulär und unbedeutend, als daß sie einen Beweis für deren Auctorschaft geben könnten. Auch an den Erzbischof Hincmar von Reims (s. d. Art.) darf nicht gedacht werden, weil ja gerade die falschen Decretalen die bischöfliche Gewalt auf Kosten der Metropolitanrechte zu heben suchten und ein Streben Hincmars nach der Primatialgewalt nicht erwiesen ist. — Richtiger darf man vielleicht, wie oben erwähnt, den Verfasser der pseudoisidorischen Sammlung in Le Mans suchen. Wenn man auch nicht an Aldrich selbst denken will, läßt sich doch der oder die Urheber unter seinen Clerikern vermuthen. In den Gesta Aldrici ist von discipuli Aldrici die Rede, und es wäre immerhin denkbar, daß eine Reihe von Männern an der Sammlung gearbeitet hätten. Simson (133) weist auf ein Privileg Aldrichs für das Salvatorkloster mit dem Datum Le Mans 1. April 837 hin, welches von einem Diacon Leodaldus geschrieben ist. Wenn nun der Diacon Leodaldus wirklich der Verfasser und Schreiber jener Urkunde war, so, meint Simson, dürfe man in ihm auch den Verfasser der Gesta Aldrici und des ersten Theils der Acta Pontif. Cenomanensium erkennen und ihn vielleicht auch mit Benedict Levita und Isidorus Mercator als identisch betrachten, zumal die Bezeichnung diaconus (gleich levita) paßt, die sich auch der Fälscher der Capitularien beilegt. Diese Aufstellung ist jedoch nur eine annehmbare Vermuthung; gerathener aber ist es noch immer, mit Hinschius (p. CCXXXVI) „keine bestimmte Person der Fälschung anzuklagen, als leere Vermuthungen über den Auctor vorzubringen".

4. Von größter Bedeutung ist die Frage nach dem **Zweck** und der Absicht Pseudoisidors bei seiner Fälschung. Die früher fast allgemein verbreitete Ansicht, daß die Erhöhung und Befestigung der päpstlichen Machtfülle der Hauptzweck des Fälschers gewesen sei, ist durch gewissenhafte Forschung widerlegt und allgemein, selbst von Protestanten, aufgegeben. Richter (Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, 66) sagt mit Bezug auf die frühere kirchenfeindliche Anschauung: „Die Geschichtsbetrachtung, welche die päpstliche Gewalt durch den pseudoisidorischen Betrug entstehen ließ, ist mit Recht vergessen." Möhler (Gesammelte Schriften I, 311 ff.) sieht in Pseudoisidor einen gelehrten und für die Freiheit der Kirche begeisterten Mann, der die bisherige Rechtsunsicherheit, Verwirrung und Unfreiheit der Kirche beseitigen und unter Benutzung des reichen und herrlichen Materials, das er aus Vätern, kirchlichen Concilien und Papstbriefen gesammelt, einen Codex der gesammten Kirchendisciplin schaffen wollte. Dabei zieht Möhler eine Parallele mit den Apostolischen Constitutionen und Canones. Gleichwie diese ihrem Inhalte nach umfassend sind und sich auf das Dogma, die Moral, die Verfassung, den Cult und die Disciplin beziehen, wie die Verfasser derselben alle Entwicklungen auf dem Gebiete der Verfassung, die Erscheinungen der ersten dritthalb Jahrhunderte den Aposteln in den Mund legten, ebenso enthalten die falschen Decretalen die weitere Entwicklung der Verfassung und Disciplin vom 4.—9. Jahrhundert. Die gewonnenen Resultate werden aber um ein Glied zurückversetzt, und die Päpste, der Fels, auf den Christus seine Kirche baute, erscheinen als Verfasser derselben. Mit dieser Ansicht Möhlers stimmt im Ganzen auch Walter (Kirchenrecht § 97) überein. Aehnlich wie

Möhler urtheilt Roßhirt und vindicirt Pseudoisidor hauptsächlich ein literarisches Interesse. Pseudoisidor habe gar nicht im eigentlichen Sinne fälschen wollen. Es seien schon sehr viele unächte Decretalen vorhanden gewesen, unächt nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, indem wirklich geltende Grundsätze, factisch existirende Verhältnisse, Regeln oder Normen nur in eine diplomatische Form gebracht worden seien. Diese vorhandenen unächten Stücke habe ein Liebhaber des Kirchenrechts im 9. Jahrhundert mit den ächten gesammelt, überarbeitet, wohl auch Neues hinzugethan. Solcher eigenen Productionen Pseudoisidors seien es aber bei Weitem nicht so viele, als man bisher geglaubt habe; vielmehr lasse sich, besonders durch einen Bamberger Codex, zeigen, daß viel mehr als die gewöhnlich angegebenen 14 unächten Stücke schon vor Pseudoisidor vorhanden gewesen seien. Dieser habe unmöglich einen andern Zweck gehabt als einen gelehrten, wissenschaftlich historischen, nämlich die größtmögliche Vollständigkeit einer Sammlung von Kirchenrechtsquellen (Heidelberger Jahrbücher 1849, 73 ff.). Andere wollten einen engern, beschränktern Zweck Pseudoisidors annehmen: die Beschränkung der Metropolitangewalt. Die Bischöfe hätten nämlich bemerkt, daß ein Metropolit, sofern er nur mit dem Hofe gut stehe, einen äußerst drückenden Einfluß auf seine Suffragane ausüben könne, und so sei zur Beschränkung der Metropolitangewalt und der Provinzialsynoden die neue Sammlung gefertigt worden. Manche sahen den Hauptzweck Pseudoisidors in der Erreichung rein persönlicher Interessen, z. B. in der Restitution Ebbo's, in der Schaffung der Mainzer oder Reimser Primatialwürde; Andere wieder in der Sicherstellung der in den Parteikämpfen jener Zeit compromittirten Bischöfe gegen künftige Absetzung. Allein zur Erreichung eines so singulären oder rein persönlichen Zweckes bedurfte es nicht eines so weitschichtigen Materials, und die Einrede, alles Andere sei bloß Emballage, Einkleidung gewesen, um die Täuschung und deren eigentlichen Zweck zu verhüllen, ist nicht stichhaltig; denn die Gefahr der Entdeckung wurde dadurch nicht kleiner, sondern größer, je mehr Stücke Pseudoisidor verfertigte. Wasserschleben (Beiträge 32 und bei Herzog XII, 370) glaubt, die pseudoisidorischen Stücke seien ausschließlich im Interesse der Bischöfe abgefaßt, um die bisherige Abhängigkeit derselben vom Staate sowie den Einfluß der Metropoliten und Provinzialsynoden durch unmittelbaren Anschluß an Rom zu beseitigen. Er stützt sich dabei auf die Ballerini (s. Migne, PP. lat. LVI, 1246), welche bei Erörterung über die Absicht (quo consilio) Pseudoisidors in dessen Vorrede schreiben: . . . quibus omnibus palam significat, se ea potissimum mente collectionem confecisse, ut episcopis, qui accusabantur, prospiceret. Die Hauptpunkte der interessanten Argumentation Wasserschlebens sind folgende: Der Primat der römischen Kirche über die anderen und die maßgebende Auctorität der päpstlichen Decrete wird augenscheinlich nicht sowohl im Interesse der Päpste als besonders in dem der Bischöfe wiederholt ausgesprochen. In einer Reihe von Briefen wird die sedes Romana bezeichnet als caput, cardo, mater, apex omnium ecclesiarum; der Verfasser war aber nicht gewillt, durch Anerkennung des römischen Primats den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben; so schreibt Evaristus (Ep. 2, c. 4): Sacerdotes vice Christi legatione funguntur; Urbanus (c. 7): In Episcopis Deum veneremini; Melchiades (1, c. 2): Episcopos, quos sibi Dominus oculos elegit et columnas ecclesiae esse voluit . . . suo judicio reservavit. Das Streben Pseudoisidors, den Episcopat zunächst vom weltlichen Einfluß zu befreien, zeigt sich besonders in der unbedingten Ausschließung der Competenz weltlicher Gerichte in Sachen der Bischöfe. Alexander (1, c. 5), Marcellinus (2, c. 3), Felix II. (c. 12) verbieten die Anklage gegen einen Bischof vor einem judicium saeculare; namentlich wird häufig gegen die judicia peregrina protestirt, kein Bischof soll von fremden Richtern verurtheilt werden. Aber auch im geistlichen Gerichte darf nie ein Laie als Ankläger oder Zeuge gegen Bischöfe und Cleriker auftreten; dagegen sollen auch causae saeculares vor das judicium episcoporum gebracht werden, und jeder oppressus soll ungehindert an das geistliche Gericht appelliren können (Anaclet. 1, c. 16; Marcellin. 2, c. 3). Besonders interessant sind die Bestimmungen über das Verhältniß der Bischöfe zu den Metropoliten und Provinzialsynoden; sie bilden den Hauptinhalt der Decretalen. Pseudoisidor erkennt zwar die hierarchische Gliederung der Kirche, also auch den Metropolitanverband, an, ja er fügt sogar ein neues Glied, die Primaten, in dieselbe ein; aber auf der andern Seite sucht er die Gewalt der Metropoliten und Synoden so zu schwächen, daß sie auch dem verbrecherischsten Bischof ungefährlich werden. Die Synode ist nur dann competent, wenn sie legitime, d. h. auctoritate sedis apostolicae, berufen ist. Vor einer solchen legitimen Synode ist nun zunächst die Anklage oder Denuntiation gegen einen Bischof sehr erschwert. Laien dürfen nicht Ankläger sein; niedere Cleriker, welche es wagen, einen Bischof anzuklagen, werden mit Excommunication und Infamie bedroht. Selbst Kläger aus dem höhern Clerus werden nicht ohne Weiteres zugelassen; der Ankläger darf nicht inimicus, offensus, iratus, suspectus sein. Der angeklagte Bischof kann, wenn er die judices für suspecti oder infensi hält, sofort an den Primaten oder an den römischen Bischof appelliren. Aber selbst wenn ein Bischof verurtheilt wird, so gibt ihm Pseudoisidor eine neue Waffe durch den oft ausgesprochenen Grundsatz, daß der Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe und keine Definitivsentenz gegen Bischöfe ohne Wissen und Willen des apostolischen Stuhles ausgesprochen

werden könne. Dieser Grundsatz ist jedoch vorzugsweise im Interesse der Bischöfe aufgestellt worden; die Päpste sind verpflichtet, die Bischöfe zu schützen und zu vertheidigen. Diese Skizze genügt nach Wasserschleben zum Beweise, daß die Tendenz Pseudoisidors die Emancipation der Bischöfe ist, und enthält an sich schon eine Widerlegung der früher aufgestellten Behauptung, daß die falschen Decretalen im Interesse des römischen Papstes verfaßt worden seien. Denn unläugbar tritt das päpstliche Interesse in den Decretalen gegen das der Bischöfe in den Hintergrund, und die Anerkennung der Primatialrechte erscheint unverkennbar nur als Mittel zur Erhebung und zum Schutze der Bischöfe. In keinem Brief ist vom patrimonium Petri und von den Schenkungen die Rede, welche an die römische Kirche gemacht sein sollten, und welche ein gerade von den Päpsten des 8. Jahrhunderts, besonders Hadrian, in ihren Briefen vielfach behandelter Gegenstand sind. Die constantinische Schenkung, welche älter ist als die falschen Decretalen, steht in der Sammlung völlig isolirt, und die günstige Gelegenheit, die Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts in ihren Briefen dieselbe erwähnen und besprechen zu lassen, ist unbenutzt geblieben. — In ähnlicher Weise hat auch Richter (Kirchenrecht 100 ff.) darauf hingewiesen, daß man aus dem Gesammtinhalte der falschen Decretalen den Zweck eruiren müsse, und er findet in denselben eine besondere Rücksichtnahme auf die Interessen des Episcopates, indem 70 Decretalen von den Accusationen der Bischöfe handeln. Daraus folgert er, daß die Hebung der bischöflichen Auctorität der Hauptzweck sei, dem auch die Nebenzwecke, wie die exceptio spolii, die Schaffung der Primatenwürde, die Beseitigung der Chorbischöfe, dienen müßten; das übrige dogmatische, liturgische und ethische Material sei mehr zur Umhüllung des Hauptzweckes bestimmt. Allein auch hier ist nicht ersichtlich, warum Pseudoisidor den nämlichen Gegenstand in so vielen Briefen behandelt, wodurch die Gefahr der Entdeckung vermehrt wird. Man hat nun wohl gesagt (Wasserschleben, bei Herzog XII, 373; Simson 77), Pseudoisidor habe durch Massenwirkung seinen Zweck zu erreichen gesucht. Wasserschleben gibt zwar zu, „daß der Betrug weit schwerer zu entdecken und die Erscheinung der neuen Sammlung auch minder auffallend gewesen wäre, wenn der Verfasser nur wenige falsche Stücke dieser einverleibt hätte"; allein „derselbe glaubte offenbar, die Bedeutung seines Werkes und die Realisirung seiner Tendenzen durch Massenwirkung sichern zu müssen". Bei dieser sogen. Massenwirkung offenbart sich aber kein zielbewußtes Streben; denn gerade bezüglich der Accusationen der Bischöfe gibt Pseudoisidor kein abschließendes System, sondern manchmal geradezu widersprechende Bestimmungen, so daß man ihm unmöglich in Allem folgen kann. So weist er die judicia episcoporum Anfangs den Primaten an erster Stelle zu (Clemens 1, c. 28. 29; Stephan. 2, c. 10); an anderen Orten aber (Anaclet. 2, c. 26. 34; Stephan. 2, c. 9) sagt er: post sedem apostolicam; an einigen Stellen (Victor c. 6; Felix I. 1, c. 4) gestattet er den angeklagten Bischöfen die Appellation an die Primaten oder den Papst, anderswo (Julius c. 12; Felix II. c. 4. 12, n. XX) bloß an den Papst.

Verfasser dieses hat (Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen, Regensburg 1892, 93 ff.) folgende Ansicht über die Entstehung der pseudoisidorischen Sammlung aufgestellt. Man kann bei der Fälschung einen formalen Hauptzweck und gewisse materielle Nebenzwecke unterscheiden. Als seinen Hauptzweck bezeichnet Pseudoisidor die Herstellung einer einheitlichen und vollständigen Sammlung. Gewiß kann Pseudoisidor, nachdem die Unächtheit seiner Decretalen durch die Kritik dargethan ist, auf die Wohlthat der Rechtsregel: Quisque praesumitur bonus, usque dum probetur malus, keinen Anspruch machen. Allein wenn er auch in Bezug auf die Datirung seiner Decretalen ein Fälscher ist, so muß er es nicht in Allem sein, und wenn die Erreichung eines persönlichen Nutzens nicht nachweisbar ist und die Erstrebung der obengenannten singulären Zwecke die Anlage der ausgedehnten Sammlung nicht erklärt, so muß man nach einem allgemeinen Zweck suchen. Er selbst sagt nun in seiner Vorrede: Compellor a multis tam episcopis quam reliquis servis Dei canonum sententias colligere et uno in volumine redigere et de multis unum facere; dann gibt er in c. 4 eine kurze Inhaltsübersicht: In principio vero voluminis hujus qualiter concilium apud nos celebratur posuimus... Denique propter eorum auctoritatem ceteris conciliis praeposuimus canones, qui dicuntur apostolorum, licet a quibusdam apocrifi dicantur. . . Deinde quarumdam epistolarum decreta virorum apostolicorum intersedavimus, id est Clementis, Anacleti, Evaristi et ceterorum apostolicorum, quas hactenus repperiri(e) potuimus epistolas usque ad Silvestrum papam; postmodum vero Nicenam sinodum constituimus propter auctoritatem ejusdem magni concilii: deinceps diversorum conciliorum Graecorum ac Latinorum .. subicientes aetiam reliqua decreta praesulum Romanorum usque ad S. Gregorium et quasdam epistolas ipsius, in quibus pro culmine sedis apostolicae non inpar conciliorum exstat auctoritas, quatenus aecclesiastici ordinis disciplina in unum a nobis coacta atque digesta et sancti praesides paternis instituantur regulis, et obedientes ecclesiae ministri vel populi spiritualibus imbuantur exemplis et non malorum hominum pravitatibus decipiantur. Pseudoisidor will also eine einheitliche und vollständige Sammlung, ein kirchliches Rechtsbuch für Clerus und Laien schaffen, oder, deutlicher gesagt, er will eine vollständige Sammlung auch nach der chronologischen Seite hin geben und eine

Lücke in der Gesetzgebung ausfüllen. Sein Hauptzweck ist, die päpstliche Gesetzgebung zu ergänzen und an der Hand des Liber pontificalis die vermeintlich verloren gegangenen Decretalen wiederherzustellen. Zu diesem Zwecke fertigt er Briefe von allen Päpsten, angefangen von Clemens bis Damasus und selbst für die nachdamasischen Päpste, wenn ihm keine ächten Briefe überliefert sind. Wo ihm andere Documente zu Gebote stehen, nimmt er diese auf, wie die unächten Clemensbriefe, die Gesta Silvestri u. s. w.; wo er keine Papstbriefe findet, verfertigt er solche, und zwar hält er sich zunächst an den Liber pontificalis, dessen Notizen ihm in der Regel die Themata zu seinen Decretalen liefern. Er fertigt seine Decretalen im engsten Anschluß an die Papstleben. Das dort gegebene oder angedeutete Material erweitert er durch ähnliche Stellen, die er aus der heiligen Schrift, den Vätern, Concilien und ächten Papstbriefen holt. Dieß läßt sich fast bei allen falschen Decretalen sowohl vor als nach Damasus nachweisen. So oft der Liber pontificalis ein constituit eines Papstes hat, fertigt Pseudoisidor daraus eine Decretale. Selbst die Adressen und Titel seiner Decretalen sind oft durch die Notizen des Liber pontificalis bedingt; so beräth z. B. nach dem Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 137) der Papst „Victor natione Afer" mit Theophilus von Alexandrien über die Osterfeier; Pseudoisidor nun läßt den Papst Victor einen Brief an Theophilus über die Osterfeier schreiben, obwohl Victor und Theophilus zeitlich auseinander liegen, und einen zweiten Brief an die Bischöfe von Afrika (Afer) über die kirchliche Einheit (Hinschius 127). Bei den Päpsten nach Damasus sind es die Berichte des Liber pontificalis über dogmatische Streitigkeiten oder über Verfolgungen der Päpste, welche Pseudoisidor den Stoff oder das Thema zu seinen Decretalen liefern; so bei Anastasius I., Sixtus III., Johannes I., Felix III., Bonifatius II., Johannes II. Wo aber der Liber pontificalis keine bemerkenswerthen Notizen hat, weiß auch Pseudoisidor nur allgemeine (dogmatische oder ermahnende) Schreiben zu geben, ausgenommen das Thema der Accusationen, welches immer wiederkehrt. In diesen vom Liber pontificalis gebotenen Rahmen, in diese Sammlung von Briefen aller Päpste nimmt Pseudoisidor nun die ganze kirchliche Disciplin auf. Aber selbstverständlich betont er dabei jene Punkte, die ihm besonders am Herzen liegen, gewisse Gegenstände der Disciplin, die ihm einer Stütze oder bessern Begründung zu bedürfen scheinen. Er will manchen Nöthen und Bedürfnissen der Zeit Abhilfe bieten, und diese materiellen Sonderzwecke sind ihm gleichfalls, wie die Notizen des Liber pontificalis, maßgebend für die Wahl seines Stoffes, und zwar sucht er vornehmlich die bischöfliche Auctorität zu heben und Bischöfe und Cleriker gegen ungerechte Anklagen und Angriffe zu schützen. Diesem Zwecke dient dann die Erschwerung des Anklageverfahrens, die exceptio spolii, die Appellation, die Beschränkung der Synoden. Er selbst gibt diese seine besonderen Ziele an, wenn er, anschließend an die oben citirten Worte der Vorrede, in c. 5 sqq. sagt: Multi enim pravitate et cupiditate depressi, accusantes sacerdotes oppresserunt. Ideo sancti patres leges composuerunt, quas sanctos canones appellaverunt. Multi ergo idcirco alios accusant, ut se per illos excusent aut eorum bonis ditentur. Plerique vero christiani boni propterea tacent, et portant aliorum peccata quae noverunt, quia documentis saepe deseruntur, quibus ea quae ipsi sciunt judicibus ecclesiasticis probare possint, quoniam licet vera sint quaedam, non tamen judicibus credenda sunt, nisi quae certis indiciis demonstrantur... Nullus enim qui suis est rebus spoliatus, aut sede propria vi aut terrore pulsus, antequam omnia sibi ablata ei legibus restituantur, et ipse pacifice diu suis fruatur honoribus, sedique propriae regulariter restitutus ejus multo tempore libere potiatur honore, juxta canonicam accusari, vocari, judicari aut dampnari institutionem potest. . . Similiter accusatores et accusationes, quas saeculi leges prohibent, canonica funditus repellit auctoritas. Synodorum vero congregandarum auctoritas apostolice sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum ratam esse legimus, quae ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Dieß sind somit die Punkte, welche Pseudoisidor vorzüglich betonen will. Aber gerade diese besonderen Zwecke lagen im Bedürfnisse seiner Zeit, und in den damaligen Synoden (Paris, Aachen, Meaux) zeigten sich ähnliche Tendenzen: Schutz des Kirchengutes, Schutz der Bischöfe gegen ungerechte Anklagen, Schutz gegen die Gewaltthätigkeiten der Metropoliten und Provinzialsynoden, welche vielfach in der Hand der politischen Machthaber Werkzeuge gegen die Bischöfe waren. Auch die Sätze über das Papstthum, namentlich die allgemeine Appellation an den apostolischen Stuhl, waren nicht neu, und ihre Betonung entsprach der allgemeinen Ueberzeugung in den damaligen Wirren, daß der Papst der einzige Hort der Freiheit und der Schutz der Bedrängten sei. Auch Ruffini (L'actio spolii, studio stor.-giurid., Torino 1889, 167) sagt: È vero, che lo Ps.-Is. tocca di quasi tutta la disciplina; ma lo fa col solo fine di mettere in miglior luce alcuni punti, che riguardano precisamente la posizione giuridica dei vescovi. Das Material, welches Pseudoisidor in seinen falschen Decretalen zur Realisirung seiner Sonderzwecke erwählt, ist größtentheils ächt; er hat dasselbe nicht erfunden oder gefälscht, sondern aus den bekannten Quellen geschöpft. Falsch ist die Inscription und das Datum seiner Decretalen; ebenso ist durch die Generalisirung von Einzelaussprüchen der Päpste oder durch die Gruppirung des Ma-

terials der Sinn einzelner Stellen geändert; aber eine materielle Fälschung, eine absichtliche Interpolation macht sich selten bemerkbar. Die besondere Absicht (oder auch Fälschung) ist vorzüglich da zu erkennen, wo er unter die ächten Briefe der späteren Päpste unächte mischt; er läßt diese Päpste von dergleichen Gegenständen sprechen, weil er Werth darauf legt, daß gerade diese Päpste davon handeln, wie dieß die Briefe von Damasus und Leo I. über die Chorbischöfe beweisen. Maassen hat in seinen pseudoisidorischen Studien nachgewiesen, wie der Auctor der Handschrift von Autun durch Emendationen und absichtliche Interpolationen den Text für die falschen Decretalen vorbereitet hat. Allein abgesehen davon, daß vielleicht manche Interpolationen noch Emendationen sind, stellt Maassen (a. a. O. I, 44) selbst die Frage: „weßhalb der falsche Isidor nicht in größerem Umfange den Text der ächten Quellen seinen Tendenzen und Velleitäten dienstbar gemacht habe". Die Antwort liegt nach Maassen ziemlich nahe. „Aus dem Grunde nicht, weil er sonst den Zweck, der ihn bestimmte, seine falschen Decretalen in Verbindung mit einer Sammlung ächter Auctoritäten zu verbreiten, verfehlt haben würde, den Zweck, daß diese Verbindung die Entdeckung des Betruges erschwere. Ein bis zur Unkenntlichkeit entstellter Text hätte diesen Dienst nicht mehr geleistet." Allein eine andere Antwort ist doch viel leichter und einfacher: Pseudoisidor hat nicht mehr gefälscht, weil er nicht mehr fälschen wollte und darum nicht mehr zu fälschen brauchte. Wer einmal es wagte, so viele falsche Decretalen in Umlauf zu setzen, dem kam es auf ein paar gröbere und stärkere Fälschungen nicht mehr an. Pseudoisidor hat nicht mehr gefälscht, weil es ihm nicht darum zu thun war, neue Rechtssätze zu schaffen; aber gefälscht hat er, indem er mehr als 100 neue Decretalen fertigte. Wir können somit den Zweck Pseudoisidors dahin fassen, daß er eine Darstellung und theilweise Restitution der gesammten kirchlichen Disciplin im Rahmen der ununterbrochenen päpstlichen Gesetzgebung geben wollte.

5. Was endlich den **Einfluß** der falschen Decretalen auf die Verfassung und Disciplin der Kirche und die Rechtsgestaltung in derselben betrifft, so ist aus dem Gesagten klar, daß dieselben eine wesentliche Umgestaltung des kirchlichen Rechts und eine grundstürzende Veränderung der Verfassung der Kirche nicht bewirken konnten und nicht bewirkt haben. Es wäre auch gar nicht denkbar, daß eine so großartige Fälschung, wenn sie wesentlich neues Recht geschaffen hätte, bei ihrem ersten Auftauchen nicht einen mächtigen Widerstand oder wenigstens ernste Bedenken und Zweifel hervorgerufen haben würde. Wasserschleben (bei Herzog XII, 384) sagt: „Zunächst ist nicht zu läugnen, daß die pseudoisidorischen Briefe bezüglich ihres Einflusses auf die kirchliche Verfassung vielfach überschätzt worden sind. Die früher sehr verbreitete Ansicht, wonach der römische Primat seine Ausbildung und Anerkennung vorzugsweise jenem Betruge Pseudoisidors verdanke, ist wohl gegenwärtig als überwunden zu betrachten; im Gegensatz zu derselben wird aber, namentlich von katholischen Canonisten, die Behauptung aufgestellt, daß die falschen Decretalen im Wesentlichen an der kirchlichen Disciplin nichts geändert haben und nur der Ausdruck ihrer Zeit gewesen seien, welche auch ohne sie ihren Fortgang gehabt hätte." Oben ist schon darauf hingewiesen worden, wie die damaligen Concilien den Schutz des Kirchengutes und der Bischöfe erstrebten, und manches Neue, das die falschen Decretalen anordneten, ist nicht praktisch geworden, so die päpstliche Genehmigung zu den Provinzialsynoden und die Primatenwürde (Wasserschleben bei Herzog XII, 384). Auch ist zu bemerken, daß Pseudoisidor, wenn man den Zusammenhang der betreffenden Stellen über die Synoden betrachtet, mehr die Reichssynoden im Auge hat oder die Provinzialsynoden, sofern sie allgemeine Gegenstände oder causae majores behandeln. Ebenso ist die Schaffung der Primatialwürde, welche eine Nachbildung der Patriarchalwürde sein soll, nicht klar durchgeführt. Die Primaten erscheinen bei Pseudoisidor mehr als vicarii apostolici, oder sie sind, wie Simson (105) bemerkt, „in das pseudoisidorische System nur mit Rücksicht auf die Prozesse gegen Bischöfe eingeführt und wesentlich als Träger richterlicher Functionen gedacht" und ebenfalls nicht praktisch geworden. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das Werk Pseudoisidors ohne allen Einfluß auf die Rechtsbildung war. Indirect hat es zur Hebung der kirchlichen und päpstlichen Auctorität beigetragen und einzelnen Rechtssätzen eine bestimmtere, präcisere Form gegeben. Indem Pseudoisidor die wahren Aussprüche der Väter, Päpste und Concilien den früheren Päpsten in den Mund legte, mußten diese Sätze, die an sich Wahrheit enthielten und dem Geiste und Bedürfnisse der Kirche, der herrschenden Disciplin entsprachen, wegen des ehrwürdigen historischen Gewandes mit höherer Auctorität umkleidet erscheinen. In ihrer Zusammenstellung erhielten diese Sätze ein größeres Gewicht und höhere Bedeutung.

6. Die **Urtheile** über Pseudoisidor und sein Werk sind sehr verschieden. Wie widersprechend diese sind, zeigt folgender Ausspruch Simsons (135): „Sind Benedictus Levita und Isidorus Mercator identisch mit dem — um auch hier einen Ausdruck Roths anzuwenden — spitzbübischen Fälscher von Le Mans, so wird man um so weniger, gleich dem ehrwürdigen, geist- und anmuthvollen Karl v. Hase ... von Pseudoisidor sagen dürfen: ‚Für sich selbst kann derjenige, der die ganze Welt und Kirche zu täuschen wagte, nicht leicht etwas gewollt haben.' Für sich selbst vielleicht nicht, aber, wie schon der Zusammenhang mit Benedictus Levita zeigt, um so mehr für das Bisthum, in dessen Interesse er arbeitete. Noch weniger wird man sich dann Möhlers Ausspruch anschließen,

daß der Auctor dieser großen unnöthigen Nothlüge (!) nicht nur ‚ein sehr gelehrter Mann, vielleicht der gelehrteste seiner Zeitgenossen‘, sondern ‚zugleich ein höchst verständiger und weiser Mann, der seine Zeit und ihre Bedürfnisse kannte wie Wenige‘, ja, unbefangen betrachtet und beurtheilt, ein großer Mann gewesen sei... Der Historiker soll gegen niemand weniger Milde walten lassen als gegen den Fälscher; denn der Fälscher ist der Antihistoriker." Gleichwohl muß man Pseudoisidor, mag er immerhin ein Fälscher sein, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß man sein Werk und sein Verfahren nach den Anschauungen jener Zeit beurtheilt. Man muß, um gerecht zu sein, nicht nach dem strengen Maßstab moderner Kritik urtheilen, die vielfach Hyperkritik wird. Das Mittelalter liebte es (s. Hildenbrand, Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, Würzburg 1851, 75), den Ursprung von Rechtserzeugnissen, die sich allmälig gebildet hatten, ohne daß man ihre Entstehung nachweisen konnte, auf bestimmte Orte und Personen zurückzuführen, um ihnen Geltung zu verschaffen. Aehnliches that Pseudoisidor, indem er die Rechtssätze seiner Zeit früheren Päpsten in den Mund legte. Man hat vielfach zwischen den früheren Apocryphen und den Decretalen Pseudoisidors eine Parallele gezogen. In dem Artikel über die Pseudepigraphen (Apocryphen) des Alten Testaments vergleicht Dillmann (bei Herzog, Realencykl. XII, 343) diese Schriftstellerei unter fremdem Namen bei den Israeliten mit der dramatischen Kunstdichtung anderer Völker und sagt: „Sie mit dem Namen einer rein betrüglichen Schriftstellerei zu brandmarken, dazu hat man kein Recht." Funk (Apostolische Constitutionen, Rottenburg 1891, 361) spricht dem Auctor der Apostolischen Constitutionen bei Abfassung der Schrift unter falschem Namen besondere Tendenzen ab und will ihm lediglich „literarisches Interesse und Liebhaberei zu alten Documenten" vindiciren; namentlich verwahrt er sich (S. 364) dagegen, daß die Apostolischen Constitutionen rücksichtlich ihres Einflusses auf die Folgezeit mit den Decretalen Pseudoisidors in eine Parallele gesetzt werden. Allerdings kann die Parallele zwischen den Apostolischen Constitutionen und Pseudoisidor nicht ganz und gar aufrecht gehalten werden; jene Apocryphen sind zum Theil das Product einer längern Entwicklung, während die Decretalen Pseudoisidors das Erzeugniß eines Mannes oder einer Schule sind. Aber gleichwohl müssen dieselben ähnlich beurtheilt werden, und es läßt sich der strenge Begriff des Betrugs und der Fälschung nicht auf sie anwenden. Mit Recht sagt darum Walter (Kirchenrecht 226): „Hätte der Verfälscher aus den ihm so geläufigen ächten Quellen, aus dem römischen Rechte und aus inneren rationellen Gründen ein auf das Bedürfniß seiner Zeit berechnetes System der kirchlichen Disciplin, mit ächten Citaten unterstützt, ausgearbeitet, so würde er, wie das spätere Werk Gratians es zeigt, dasselbe Ziel erreicht und eine für ihn dankbarere Arbeit geliefert haben." (Vgl. Petr. et Hieron. Ballerini, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum 3, c. 6 ad 8, in d. Opera Leonis M. bei Migne, PP. lat. LVI, 240 sqq. und bei Gallandius, Dissertationum sylloge I, Magont. 1790, 239—676; Blascus, De collect. can. Isidori Mercatoris commentarius, Neap. 1760 [auch bei Galland. II, 1—155]; Theiner, De Pseudoisidoriana canonum coll., Vratisl. 1826; Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor, in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1829, 477 ff. und in Gesammelten Schriften I, Regensburg 1839, 283; Knust, De fontibus et consilio Pseudoisidorianae collectionis, Gott. 1832; Hefele, Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudoisidorischen Frage, in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1847, 583; Gfrörer, Ueber Alter, Ursprung, Zweck der Decretalen des falschen Isidor, Freib. 1848; Wasserschleben, Beiträge zur Gesch. der falschen Decretalen, Breslau 1844; Derselbe, Art. Pseudoisidor in Herzog, Realencykl. XII, 2. Aufl., 367; Derselbe, Ueber das Vaterland der falschen Decretalen, in Sybels Hist. Zeitschrift LXIV [1890], 224; Roßhirt, Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends und zu den pseudoisidorischen Decretalen, Heidelb. 1849; Goecke, De exceptione spolii, Berol. 1858; Weizsäcker, Hincmar und Pseudoisidor, in Niedners Zeitschr. für hist. Theol. 1858, 327 ff.; Derselbe, Die pseudoisidorische Frage, in Sybels Hist. Zeitschr. III [1860], 42 ff.; Phillips, Kirchenrecht IV, 61 bis 102; Karl v. Noorden, Ebo, Hincmar und Pseudoisidor, in Sybels Hist. Zeitschr. VII [1862], 311 ff.; Roth, Pseudoisidor, in d. Zeitschr. für Rechtsgesch. V [1866], 1 ff.; Hinschius, Decretales Pseudoisidorianae et capitula Angilramni, Lipsiae 1863; Maassen, Pseudoisidor-Studien, Wien 1885, 2 Hefte [Separatabdruck aus d. Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. d. Wissensch., phil.-hist.-Kl. CVIII u. CIX]; Simson, Pseudoisidor und die Gesch. der Bischöfe von Le Mans, in Zeitschr. f. Kirchenrecht XXI [1886], 151 ff.; Derselbe, Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen in Le Mans, Leipzig 1886 [vgl. dazu Liter. Rundschau XIII (1887), 369 ff.]; Fournier, La question des fausses Décrétales, in der Nouvelle revue historique de droit français et étranger XI [1887], 70 ss. XII [1888], 103 ss.) [Ph. Schneider.]

Psychopneumones heißen im Praedestinatus 1, 78 Häretiker, welche behaupteten, die Seelen guter Menschen würden in Engel, die Seelen böser aber in Dämonen verwandelt. Schon Philastrius (Lib. de haeres. 124) hatte eine Irrlehre erwähnt, wonach die Seelen der Gottlosen in Dämonen und Thiere übergehen (transire), und der hl. Augustinus (Lib. de haer. 86) schreibt gar Tertullian die Lehre zu, die Seelen böser Menschen würden in Dämonen verwandelt. Indeß

findet sich ein solcher Satz nicht in den Schriften Tertullians; vielmehr ist die ihm zugeschriebene Behauptung ganz unvereinbar mit seiner Seelenlehre. [Zeck.]

Ptolemäus (Πτολεμαῖος), griechischer Personenname im A. T., bedeutet 1. den Sohn eines Dorymenes, vielleicht des bei Polybius (5, 61, 9) genannten, einen Officier in syrischen Diensten und Günstling des Antiochus Epiphanes (um 165). Derselbe ließ sich von Menelaus bestechen, so daß auf seine Verwendung der König das selbst von den Tyriern gebrandmarkte Urtheil (2 Mach. 4, 47) sprach. Später ward er von dem Reichsverweser Lysias an die Spitze des Heeres gestellt, welches gegen Judas den Machabäer auszog, und erlitt bei Emmaus eine schmähliche Niederlage (1 Mach. 3, 38 ff.). — 2. einen hohen Beamten mit dem Beinamen Macro (Μάκρων). Er war ägyptischer Statthalter von Cypern während der Minorennität Ptolemäus Philometors (s. u. Polyb. 27, 12), verrieth diese Insel an Antiochus Epiphanes und ward dafür zum syrischen Statthalter von Phönicien und Cölesyrien ernannt (2 Mach. 8, 8). Unter Antiochus Eupator fiel er in Ungnade, weil er für die gerechte Sache der Juden intercedirte, und machte seinem Leben durch Gift ein Ende (2 Mach. 10, 12 f.). Ist 2 Mach. 4, 45 der Zusatz Δορυμένους, den Peschittho und Vulgata nicht haben, ursprünglich, so muß dieser Ptolemäus für identisch mit dem erstgenannten angesehen werden. — 3. den Sohn eines Abobus, Schwiegersohn Simons des Machabäers, welcher von letzterem zum Befehlshaber (στρατηγός) der strategisch wichtigen Ebene von Jericho eingesetzt worden war und dadurch zu Geld und Ansehen gelangte. Hierdurch übermüthig geworden, suchte er selbst sich zum Ethnarchen aufzuschwingen und ließ seinen Schwiegervater nebst zweien seiner Schwäger, als ersterer sich auf einer seiner gewöhnlichen Visitationsreisen befand, in der Festung Dok oder Dagon meuchlerisch umbringen. Die Gemahlin Simons behielt er in seiner Gewalt und schickte auch Meuchelmörder zu Simons überlebendem Sohne Hyrcan; dieser aber, frühzeitig gewarnt, ließ dieselben niedermachen und begab sich nach Jerusalem, wo er sofort als Hoherpriester und Fürst anerkannt wurde. Als dann Ptolemäus vor Jerusalem erschien, ward er vom Volk vertrieben und rettete sich nach Dok. Hier belagerte ihn Hyrcan und würde die Veste sehr bald genommen haben, wenn nicht Ptolemäus jedesmal, da er sich zum Sturm anschickte, Hyrcans Mutter auf die Mauer hätte bringen lassen und sie im Falle einer Berennung herabzustürzen gedroht hätte. Zwar beschwor die heldenmüthige Frau ihren Sohn, sich dadurch nicht abhalten zu lassen; als sie aber dafür mit Geißeln blutig geschlagen wurde, brachte Hyrcan es nicht über sich, den Sturmlauf zu befehlen. So zog sich die Belagerung in die Länge, bis das einfallende Sabbatjahr ihr ein Ende machte. Nun ließ Ptolemäus auch seine Schwiegermutter umbringen und floh dann zu Zeno Cotylas, dem Fürsten von Philadelphia, dem ehemaligen Rabbath Ammon, und verschwindet damit unrühmlich aus der Geschichte (1 Mach. 16, 11—22; Jos. Antt. 13, 7, 4. 8, 1; Bell. Jud. 1, 2, 3). — 4. einen Einwohner von Jerusalem, den Vater desjenigen Lysimachus, welcher die griechische Uebersetzung des Buches Esther anfertigte (Esth. 11, 1). — 5. den Sohn des jüdischen Priesters Dositheus, der diese Uebersetzung nach Aegypten brachte (ebd.).

6. Dreizehn griechische Könige in Aegypten, von denen hier die folgenden genannt werden, weil sie in die spätere Geschichte des Alten Testamentes enge verflochten sind. a. Ptolemäus I. Soter (323—285), bekannt als Sohn des Lagus, ein Macedonier von niederer Herkunft, zeichnete sich als General Alexanders besonders aus und erhielt nach dessen Tode von Perdiccas die Statthalterschaft über Aegypten. Er besaß staatsmännischen Blick genug, um sich hier als erster von den Diadochen ein Königthum zu sichern, das dreihundert Jahre bestehen konnte. Bei den bald entbrennenden Kriegen zwischen den Diadochen, welche er richtig vorausgesehen, sandte er seinen General Nicanor gegen Laomedon, dem Syrien und Palästina zugefallen war, und gewann beide Länder; Jerusalem fiel ohne Schwertstreich, weil es an einem Sabbat überrumpelt wurde (Jos. Antt. 12, 1, 1; C. Ap. 1, 22). Infolge dieser Eroberung verpflanzte Ptolemäus eine große Anzahl von Juden nach Aegypten, Cyrene und Libyen; mit ihnen ward ein großer Theil von Alexandrien bevölkert, wo schon Alexander viele Juden angesiedelt hatte, und da sie gleiche Rechte mit den Macedoniern erhielten, ließen sich viele ihrer Landsleute bewegen, freiwillig nach Aegypten einzuwandern, so daß dieses Land ihre zweite Heimat wurde. Im J. 314 gelang es zwar Antigonus, sich Syriens und Palästina's zu bemächtigen, allein schon 312 eroberte Ptolemäus Palästina von Neuem. Der Friedensschluß überlieferte 311 dieses Land wieder dem syrischen Herrscher; allein nachdem neue Streitigkeiten 301 durch die blutige Schlacht bei Ipsus geendigt waren, ward Palästina durch eine Convention zwischen Cassander, Lysimachus, Seleucus und Ptolemäus definitiv mit Aegypten verbunden und blieb fast ein Jahrhundert, kurze Unterbrechungen abgerechnet, unter der Herrschaft der Ptolemäer. Ptolemäus Lagi dankte zu Gunsten seines Sohnes Ptolemäus Philadelphus zwei Jahre vor seinem Tode ab und starb 283. Von ihm verkündet Daniel (11, 5) nur sehr kurz: „Mächtig wird der König im Süden"; doch konnte er diese Macht trotz wiederholter Versuche nicht über Syrien erweitern. — b. Ptolemäus II. Philadelphus (285 bis 247), der jüngste Sohn seines Vaters, erfuhr zwar wegen seiner unrechtmäßigen Thronfolge in Aegypten keine Anfechtung, ward aber durch seinen Halbbruder Magas wieder in einen Krieg mit

Syrien verwickelt. Diesem Kriege ward, wie Daniel (11, 6) vorausgesagt, ein Ende gemacht, indem der syrische König Antiochus II. Theos im Jahre 249 seine Gemahlin Laodice verstieß und sich mit Ptolemäus' II. Tochter Berenice vermählte. Die so geschlossene Freundschaft dauerte jedoch nicht lange, weil Antiochus nach Ptolemäus' Tode Laodice wieder zu sich nahm und letztere ihre Nebenbuhlerin Berenice sammt deren Sohne ermorden ließ. Nachhaltiger war die Wirksamkeit des zweiten Ptolemäus auf geistigem Gebiet. Schon längst hatte der äußere Verkehr zwischen Griechen und Juden in Aegypten auch einen Austausch ihres geistigen Besitzthumes zur Folge gehabt. Griechisches Wissen und griechische Sprache wurden von den Juden eifrig gepflegt; der griechische Gelehrte Hekatäus von Abdera, welcher am Hofe des ersten Ptolemäus lebte, ließ sich durch einen jüdischen Priester im Hebräischen unterrichten und gab in der Folge ein Buch über die Juden und deren Einrichtungen heraus, worin er auch betonte, daß dieselben seit Alexanders Zeit in der griechischen Welt zu den höchsten Aemtern und Ehrenstellen gelangten. Zu einer solchen Verschmelzung des jüdischen mit dem griechischen Geist trug Ptolemäus Philadelphus das Meiste bei, indem er Gelehrte und Schriftsteller freigebig unterstützte; er ward demnach der eigentliche Urheber des sog. Hellenismus, als dessen bedeutendste Frucht in seinen Tagen die Bibelübersetzung der sog. Septuaginta (s. d. Art.) entstand. So wurde durch ihn Aegypten zum zweiten Male die Schule für die Volkserziehung der Israeliten. — c. Ptolemäus III. Euergetes (247—221) nahm aus der Verstoßung und Ermordung seiner Schwester und seines Neffen Anlaß zu neuem Krieg mit Syrien, eroberte ganz Asien vom Taurus bis nach Indien, ließ Laodice hinrichten und würde dem syrischen Reiche ein Ende gemacht haben, wenn ihn nicht ein Aufruhr in Aegypten gezwungen hätte, eilig nach Hause zu kehren. Er brachte unermeßliche Beute mit zurück, darunter auch die Bilder der ägyptischen Götter, welche Cambyses mitgeführt hatte, und erhielt deßwegen den Namen „Wohlthäter" — Alles, wie es von Daniel (11, 7. 8) vorhergesagt war. Freilich verlor er den größten Theil seiner Eroberungen wieder an Seleucus Callinicus; allein als dieser es wagte, ihn in Aegypten anzugreifen, erlitt er eine große Niederlage (Dan. 11, 9; Justin. Hist. 27, 2). — d. Ptolemäus IV. Philopator (221 bis 205), vom Volke seines ausschweifenden Lebens wegen Tryphon genannt, legte den Grund zum allmäligen Niedergang des ägyptischen Königthums. Ein langer Krieg mit Antiochus III. von Syrien führte trotz eines großen Sieges bei Raphia für die ägyptische Krone den Verlust der letzten Besitzungen in Asien herbei (Dan. 11, 10—12. 3 Mach. 1, 1—5; Polyb. 5, 62 sqq.). Nach jenem Siege kam Ptolemäus auch nach Jerusalem, ließ im Tempel Dankopfer bringen und versuchte in's Heiligthum einzudringen. Hieran wunderbar gehindert, wollte er nach seiner Rückkehr die Juden zu Alexandrien dieß entgelten lassen und gab so Anlaß zu dem neuen Wunder, wovon das dritte Buch der Machabäer erzählt. Inzwischen hatte Antiochus seinen Siegeslauf fortgesetzt, war bis Gaza vorgedrungen, hatte nun „im herrlichen Lande sich festgesetzt, und es war völlig seiner Macht unterlegen" (Dan. 11, 16). Bei Ptolemäus' Tode war dessen einziges Söhnchen erst vier Jahre alt, so daß die Römer, welche aus seinen Kriegen schon vorher Anlaß zur Einmischung genommen, sich jetzt die Vormundschaft über den jungen König anmaßten und dadurch in Aegypten dauernden Einfluß gewannen. — e. Ptolemäus V. Epiphanes (205—181) konnte nicht hindern, daß Aegypten als bequeme Beute sowohl von Antiochus wie von Philipp III. von Macedonien betrachtet und er so schon als zwölfjähriger Knabe zum Krieg mit einer Uebermacht gezwungen wurde; als aber die Römer für ihn einschritten, hielt Antiochus für staatsklug, ihm seine Tochter Cleopatra zu verloben und dieser Cölesyrien und Palästina als Mitgift zu bestimmen. Dieselbe sollte nach der Meinung ihres Vaters sich in Aegypten einen Anhang sammeln, den jungen König entthronen und Aegypten dem syrischen Königreich einverleiben. Allein der Plan mißlang, weil Cleopatra ihren Gemahl und ihr neues Vaterland so liebgewann, daß sie zu dem Vorhaben ihres Vaters die Hand nicht bieten wollte (Dan. 11, 13. 17). So entbrannten neue Kriege zwischen Syrien und Aegypten, bei denen die Juden in Palästina von der einen wie von der andern Seite unsäglich viel zu leiden hatten; schließlich warfen sie sich indeß dem siegreichen Antiochus zu Füßen, wenn auch immer eine Partei unter ihnen bestand, welche für die Wiederherstellung der ägyptischen Herrschaft zu wirken suchte. Allmälig fühlte sich Ptolemäus V. stark genug, um seine asiatischen Besitzungen zurückzuerobern, ward aber vergiftet, als er einen Zug gegen Seleucus, den unwürdigen Nachfolger Antiochus' des Großen, vorbereitete. — f. Ptolemäus VI. Philometor (181—145) stand bis zum Tode seiner Mutter Cleopatra (173) unter deren Vormundschaft. Um diese Zeit war auf Seleucus in Syrien „ein verächtlicher Fürst" (Dan. 11, 21), nämlich Antiochus IV. Epiphanes, gefolgt. Von diesem forderte Ptolemäus Cölesyrien als Nachlassenschaft seiner Mutter (Hier. in Dan. 11, 22), und so entstand wieder Krieg zwischen Aegypten und Syrien. Antiochus rückte in Aegypten ein, erfocht einen glänzenden Sieg bei Pelusium (3 Mach. 1, 16), nahm 171 sogar den ägyptischen König gefangen und ward in wiederholten Zügen Herr von ganz Aegypten (vgl. 2 Mach. 5, 1); indeß zwangen ihn 168 die Römer zur Räumung des Landes (Dan. 11, 25—30). Für einige Zeit mußte Ptolemäus nun seine Krone gegen einen ehrgeizigen Bruder vertheidigen; dann aber richtete er sein Auge wieder nach Syrien.

Während der kurzen Regierung des Antiochus Eupator scheint er Philippus gegen den Regenten Lysias unterstützt zu haben (vgl. 2 Mach. 9, 29). Nach Eupators Ermordung begünstigte er Alexander Balas (s. d. Art.) und gab demselben seine Tochter Cleopatra zur Gemahlin (1 Mach. 10, 51—58). Indeß dauerte das hiermit bewirkte Einvernehmen nicht lange (1 Mach. 11, 1. 10), so daß der ägyptische König seine Tochter von ihrem Gemahl zurückforderte und sie mit Demetrius II. vermählte. Nun eroberte der Ptolemäer rasch ganz Syrien und ward zu Antiochia als König von Aegypten und Syrien gekrönt (1 Mach. 11, 13). Dieses Erfolges konnte er sich nur kurze Zeit freuen; er fiel vom Pferde und starb nach wenigen Tagen im J. 145. Ptolemäus Philometor ist der letzte ägyptische König, von dem die heilige Schrift ausführlichere Meldung gibt; gelegentlich erwähnt sie von ihm, daß der peripatetische Philosoph Aristobul an seinem Hof als Günstling und Rathgeber (διδάσκαλος) lebte (2 Mach. 1, 10). Seine Regierung ist von entscheidender Bedeutung für das Judenthum geworden, weil er die Erlaubniß zum Bau eines Tempels in Leontopolis gab. Die Juden hatten nämlich in Aegypten troß des in ihrem Geseße enthaltenen Verbotes eine Reihe von Opferstätten errichtet. Diesem ungeseßlichen Zustande wollte der jüdische Hohepriester Onias V. (s. d. Art.) dadurch ein Ende machen, daß er Einen Tempel, wie in Palästina, so auch in Aegypten aufrichtete. Zu dem Ende erbat er sich von Philometor die Erlaubniß, einen Tempel der Bubastis im heliopolitanischen Nomos zu einem Tempel Jehovahs auszubauen; den Schein der Geseßmäßigkeit mußte hierbei die Weissagung Is. 19, 19 liefern (Jos. Antt. 13, 3, 3; Bell. Jud. 7, 10, 3). Bei den fortwährenden Kriegsunruhen verhielten sich die palästinensischen Juden nicht durchaus abwehrend gegen dieses Unternehmen; erst später ward bestimmt, daß ein Priester, der in diesem Tempel opfere, zum Tempeldienst in Jerusalem nicht zugelassen werden dürfe (Menachoth 13, 10). Philometor unterstüßte den Gottesdienst zu Leontopolis freigebig und verband mit dem Tempel einen großen Grundbesiß; so konnte er bis zu seiner Schließung und Zerstörung durch die Römer (73 n. Chr.) einen Sammelpunkt für die in Aegypten lebenden Juden bilden, und es war nun das Judenthum dauernd in eine ägyptische und eine palästinensische Gemeinde getheilt. — g. Ptolemäus VII. Physkon (145—117), von seinen Schmeichlern auch Euergetes genannt, hatte schon seit 170 gemeinsam mit seinem Bruder Philometor regiert; er ist es, unter dessen Regierung das Buch Jesus Sirachs in's Griechische übersetzt wurde (Eccli. Vorr. 8). (Vgl. d. Art. Antiochus und Munk, Palestine, Paris 1845, 485 ss.) [Kaulen.]

Ptolemäus der Gnostiker, s. Valentinus der Gnostiker.

Ptolemäus von Lucca, s. Tolomeo.

Publicani (Poplicani, Populicani), mittelalterliche Bezeichnung für die Manichäer und ihnen verwandte Irrlehrer, ist der gewöhnlichen Annahme nach eine Verderbniß des Wortes Paulicianer (s. d. Art.). Der Name findet sich besonders bei Geschichtschreibern der Kreuzzüge für eine der Völkerschaften, welche neben den Persern und Saracenen wohnten; es waren wohl die Reste der alten Manichäer (s. d. Art. Mani) und Paulicianer (s. d. Art.). Wegen der dem Manichäismus verwandten Irrlehre nannten dann später französische und englische Schriftsteller auch die abendländischen Katharer Publicani. Nach Du Cange (Gloss. med. et infim. lat. s. v. Populicani) wird das Wort popelican in einer alten französischen Uebersetzung von Wilhelms von Tyrus (s. d. Art.) Geschichte der Kreuzzüge auch für das lateinische haeretici schlechthin gebraucht, was der Uebertragung des Namens Katharer in der Form „Keßer" auf Irrlehrer überhaupt analog ist. [A. Esser.]

Pudens hieß nach 2 Tim. 4, 21 ein angesehenes Mitglied der römischen Gemeinde zur Zeit des Apostels Paulus. Von diesem Pudens scheint der Senator Pudens, der Vater der hll. Pudentiana und Praxedis, verschieden zu sein. Als Bekehrer und Lehrer des leßtern ist nämlich in den von den Bollandisten gelieferten Acten (s. u.) der heilige Papst Pius I. genannt, dessen Regierungszeit gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts fällt. Nach dem Tode seiner Gattin ließ Pudens sein Haus in eine Kirche umwandeln. Wann er und seine heiligen Töchter gestorben sind, ist unbekannt. Sowohl Pudentiana wie auch Praxedis hatten schon in den ältesten Zeiten Kirchen in Rom. (Vgl. AA. SS. Boll. Maji IV, 296 sqq.; Liber Pontif. I, ed. Duchesne, 132 s.) [Schrödl.]

Pugillaris, s. Fistula.

Pugin, Augustus Welby Northmore, der Neubegründer der christlichen Kunst in England, wurde am 1. März 1812 zu London geboren. Sein Vater, ein französischer Adeliger, war zur Zeit der großen Revolution nach England ausgewandert, hatte dort durch seine Fertigkeit in der Architekturmalerei eine lohnende Stellung gefunden und sich mit einer Anglicanerin verheiratet. Der Sohn wurde, da der katholische Vater in religiöser Beziehung äußerst indifferent war, in der Religion der Mutter erzogen. Schon frühzeitig verrieth er ein ungewöhnlich großes Talent für Architecturzeichnen; seine künstlerische Ausbildung erhielt er im Atelier seines Vaters und auf Studienreisen, die dieser mit seinem Sohne nach Frankreich machte. Durch seine Meisterschaft in Aufnahmen und Zeichnungen erwarb er sich in verhältnißmäßig frühem Alter einen wohlbegründeten Ruf als Künstler. Er war erfüllt von fast schwärmerischer Begeisterung für den gotischen Baustil, den er an so vielen herrlichen Bauwerken in England, Frankreich und Belgien studirt hatte. Um tiefer in das Verständniß der Gotik einzudringen, wandte er seine Aufmerksamkeit der katho-

lischen Liturgie und Glaubenslehre zu. Nach sehr gründlichen Studien ward es ihm zur Gewißheit, daß die römisch-katholische Kirche die einzig wahre sei, was er schon in einem Briefe von 1834 aussprach. Zwei Jahre später gab er in seinem Werk Contrasts öffentlich von seinem Uebertritt zur katholischen Kirche Kenntniß. In dieser Schrift stellte er, um die Superiorität der mittelalterlichen Kunstgebilde darzuthun, diese in einer Reihe Abbildungen den entsprechenden modernen gegenüber. Das Werk erzielte auch in protestantischen Kreisen Englands einen durchschlagenden Erfolg: der begeisterte Gotiker gewann viele hervorragende Anhänger, deren Zahl im Laufe der Jahre stets zunahm. Unter dem hohen Adel war es namentlich der katholische Graf Shrewsbury, der, mit Pugin innig befreundet, sich als Förderer der christlichen Kunst hervorthat. Um Liebe für dieselbe bei den angehenden Geistlichen zu wecken, hielt der Künstler eine Zeitlang Vorlesungen am Mariencolleg zu Oscott bei Birmingham; diese Vorträge liegen seiner 1841 zu London erschienenen Schrift The true principles of pointed or christian Architecture zu Grunde. Innerhalb 12 Jahre schuf er in England und Irland fünf Cathedralen (darunter die in Southwark und Birmingham), viele herrliche Kirchen, Klöster, Collegien und Hospitäler. In Ramsgate, wohin er zu Anfang der vierziger Jahre übergesiedelt war, erbaute er auf eigene Kosten eine Kirche zu Ehren seines Namenspatrons, des hl. Augustinus, sowie ein Siechenhaus für Matrosen. Wenn es sich um kirchliche und Wohlthätigkeitszwecke handelte, ging seine Freigebigkeit zuweilen weit über seine Mittel hinaus. Trotz seiner Hingebung für die Sache der Kirche hatte er doch unter seinen katholischen Landsleuten manche Gegner. Es erklärt sich dieß durch die außerordentliche Schärfe, mit welcher er für die Gotik eintrat und eingerissene Mißstände (z. B. weltliche Musik bei der heiligen Messe) bekämpfte. Im J. 1847 machte er eine Reise nach Italien, wo der Anblick vieler mittelalterlichen Kunstschöpfungen ihn entzückte; über die neueren Kirchen Roms jedoch, auch über den St. Petersdom, äußerte er sich sehr abfällig. Pius IX. erwies sich dem berühmten Architekten überaus huldvoll und zeichnete ihn durch eine goldene Medaille aus. Im J. 1852 wurde der erst 40 Jahre alte Künstler von einer Gehirnkrankheit befallen, der er am 14. September zu Ramsgate erlag. Bei den Exequien hielt Bischof Grant von Southwark die Leichenrede. Die Königin Victoria erkannte die Verdienste des Dahingeschiedenen an, indem sie der Wittwe eine Pension von 100 Pfund Sterling aussetzte. Anhänger seiner Kunstrichtung ehrten sein Andenken durch den Pugin Travelling Fund. Sein Wirken hatte der Gotik für längere Zeit in England die Oberhand gesichert; auch das Kunsthandwerk, das dort so großen Aufschwung genommen hat, verdankt ihm sehr viel. Von seinen die christliche Kunst betreffenden Schriften, die alle mit herrlichen Zeichnungen von seiner Hand geschmückt sind, wurden zwei bereits erwähnt; außerdem sind zu verzeichnen: An Apology for the Revival of christian Architecture in England, Lond. 1843; Glossary of ecclesiastical Ornament and Costume, Lond. 1844; A Treatise on Chancel-screens and Roodlofts, Lond. 1851. (Vgl. Ferrey, Recollections of A. W. N. Pugin, Lond. 1861; im Anhang zu dieser von einem protestantischen Architekten verfaßten Lebensbeschreibung wird Pugin als Katholik von einem befreundeten Glaubensgenossen geschildert; Rosenthal, Convertitenbilder II, Schaffhausen 1867, 108 ff.; A. Reichensperger, A. W. N. Pugin, Freiburg 1877.) [Zeck.]

Pulcheria, Aelia, Kaiserin, eine der berühmtesten Heiligen der griechischen Kirche, war als die älteste Tochter des Kaisers Arcadius zwischen 398—400 geboren. In früher Jugend zeigte sie die seltensten Geistesgaben und eine tiefe Frömmigkeit. Ihre Weisheit erregte allgemein Erstaunen; noch nicht 15 Jahre alt, ward sie Mitregentin ihres jüngern Bruders Theodosius II., den sie vortrefflich leitete (Soz. H. E. 9, 1). Pulcheria gelobte ewige Keuschheit und veranlaßte in ihren Schwestern den gleichen Entschluß. Unter ihrem Einfluß schien der byzantinische Hof fast einem Kloster zu gleichen (Socr. H. E. 7, 22); ihrer Klugheit und Gottesfurcht schrieb man das Glück des Reiches zu, als dessen guter Genius sie erschien. Besonders eifrig war sie für die Reinerhaltung des Glaubens gegen die Lehren des Nestorius und Eutyches; sie erwarb sich große Verdienste um die Synoden von Ephesus und Chalcedon. Der hl. Cyrillus von Alexandrien sandte ihr sein berühmtes Werk De fide ad Pulcheriam; mit den Päpsten, besonders mit Leo I., stand sie in Correspondenz; dieser große Papst rühmt in vielen Briefen ihre Weisheit und Tugend und bittet sie 449, gegen die Häresie des Eutyches Vorkehrungen zu treffen (Jaffé, Reg. Pontif. I, 2. ed., n. 425, p. 62); er erfreut sich an der Stärke und Energie ihres Glaubens (Jaffé l. c. n. 448, p. 64) und lobt ihre Thätigkeit für die Unterdrückung des Eutychianismus (Jaffé l. c. n. 459, p. 65). Im Ganzen schrieb ihr Leo der Große zehn noch vorhandene Briefe. Der gelehrte Theodoret, Bischof von Cyrus, rühmte ebenso ihre Anhänglichkeit an die Kirche und reichte ihr seine Bitten zu Gunsten seiner schwer mit Steuern belasteten Stadt ein (Theod. Ep. 43; Baron. ad a. 444, n. 44). Alle Zeitgenossen verherrlichen ihr gesegnetes Wirken. Sie brachte ihren Bruder Theodosius von seiner Neigung zur nestorianischen Partei ab und verherrlichte den Sieg des wahren Glaubens über den Nestorianismus durch eine von ihr erbaute prachtvolle Kirche der heiligen Jungfrau (Niceph. H. E. 14, 2; Baron. ad a. 431, n. 180). Nach Jerusalem sandte sie ansehnliche Geschenke und nebstdem errichtete sie viele neue Kirchen (Baron. ad a. 439, n. 1.

453, n. 22). Mehrmals hatte die fromme und geistreiche Pulcheria von den Intriguen des Hofes zu leiden; öfter wurde das Einvernehmen mit ihrem Bruder und dessen Gemahlin Eudokia gestört. Um 446 zog sie sich ganz vom Hofe zurück; man konnte sie aber nicht leicht entbehren. Nach dem Tode des Theodosius (450) trat Pulcheria mit Marcian, der zum Augustus erhoben wurde und ihre Hand erhielt, die Regierung an; sie ging aber die Ehe nur des Reiches wegen ein und mit der Bedingung, ihr Virginitätsgelübde völlig halten zu dürfen. Nachdem die edle Kaiserin noch Vieles für die Kirche geleistet und dem Eutychianismus ebenso entschieden entgegengetreten war wie früher dem Nestorianismus, ging sie am 11. September 453 in das bessere Jenseits hinüber, laut betrauert von dem Volke. Ihre Heiligkeit ward ebenso in der lateinischen wie in der griechischen Kirche anerkannt; Baronius (ad a. 453, n. 20 sqq.) und die Bollandisten (s. u.) haben ihr Andenken verherrlicht. Das Officium dieser Heiligen haben einzelne religiöse Communitäten aus besonderem päpstlichen Indult. Die Oration des Festes preist die Keuschheit der Heiligen und ihren Eifer für die Reinheit des Glaubens. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. III, 503 sqq.; Nilles, Kal. man. I, 2. ed., Oenip. 1896, 239 sqq. Weitere Literatur s. bei Chevalier, Rép. s. v.) [J. Card. Hergenröther.]

Pulleyn (Pullus), Robert, Cardinal und theologischer Schriftsteller, war gegen Ende des 11. Jahrhunderts in England geboren. Seine Studien machte er in Paris, kehrte sodann um das Jahr 1130 in sein Vaterland zurück und wurde Archidiacon von Rochester. Als solcher erwarb er sich große Verdienste nicht nur durch eifrige Pastoralthätigkeit, sondern auch dadurch, daß er in Oxford (s. d. Art.) eine theologische Schule eröffnete und dort die heilige Schrift erklärte. Der Ruhm seiner Gelehrsamkeit, durch Sittenreinheit erhöht (quem vita pariter et scientia commendabant), sagt von ihm sein späterer Schüler Johannes von Salisbury (Metalog. 2, 10), verschaffte ihm die vertraute Freundschaft König Heinrichs I., welcher ihm, jedoch vergebens, ein Bisthum anbot. Nach dem Tode dieses Königs bestimmten die in England ausgebrochenen Unruhen Pulleyn zur Rückkehr nach Frankreich. In Paris verwaltete er mehrere Jahre das theologische Lehramt mit großem Beifall, bis sein Diöcesanbischof auf Rückkehr nach England drang. Vergebens legte Pulleyns Freund, der hl. Bernhard, Fürsprache für ihn ein und bat um Bewilligung eines längern Aufenthalts in Paris (Ep. 205 ad Roff. episc.). Da wandte sich Pulleyn selbst mit einer Beschwerde an den heiligen Stuhl, und Innocenz II. berief ihn in Anerkennung seiner erprobten Tüchtigkeit nach Rom, wo er von diesem Papste, nach anderen Berichten von dessen Nachfolger, Cölestin II., zum Cardinal, von Papst Lucius II. zum Kanzler der römischen Kirche erhoben wurde. Er bekleidete diese Würde bis an seinen Tod, welcher zwischen den Jahren 1147—1154 erfolgte. — Das Hauptwerk Robert Pulleyns, welches seiner Zeit namentlich in England und Frankreich in Ansehen stand und nicht geringen Einfluß übte, bis es durch das ähnliche Werk des Petrus Lombardus (s. d. Art.) in Schatten gestellt wurde, sind die Sententiarum libri octo. Wir besitzen dasselbe in einer mit schätzbaren Noten versehenen Ausgabe von Mathoud (Paris. 1655; abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXXVI, 639 sqq.). Dieses Werk, wahrscheinlich während Pulleyns Aufenthalt zu Paris, jedenfalls einige Jahre vor dem des berühmten Lombarden verfaßt, ist ein von ausgebreiteter Gelehrsamkeit zeugender Versuch, unter Zugrundelegung biblischer und patristischer Sentenzen das Ganze der christlichen Glaubenslehre in systematischer Ordnung darzustellen. Das erste Buch handelt von dem Dasein Gottes, von seiner Wesenseinheit und Dreipersönlichkeit und von den göttlichen Attributen; das zweite von der Weltschöpfung, den Engeln, von der Erschaffung, dem ursprünglichen Zustande und dem Falle Adams und von der Erbsünde, wobei Pulleyn entschieden für den Creatianismus Partei nimmt. Das dritte Buch beschäftigt sich mit der alttestamentlichen Heilsanstalt und der Menschwerdung Christi. Im vierten wird letzteres Geheimniß weiter abgehandelt; außerdem werden das Purgatorium und der Zustand der abgeschiedenen Seelen des Nähern besprochen. Im fünften Buche handelt Pulleyn von der Auferstehung Christi, von der Gnadengabe des Glaubens, von den Sacramenten, im Besondern von der Taufe und der Firmung, und von der Sünde. Das sechste Buch setzt die Folgen der Sünde aus einander, verbreitet sich über die Versuchungen des Teufels, über den Schutz der guten Engel, über die Buße, die Binde- und Lösegewalt des Priesters und deren rechtmäßigen Gebrauch. Das siebente setzt diese Materie fort, bespricht die Bußwerke, die kirchliche Disciplin, Gebet, Fasten, Almosen, Zehnten, geistliche und weltliche Gewalt, Hierarchie und Ehe. Das achte Buch endlich handelt von der Eucharistie (Pulleyn vertheidigt hier die Zulässigkeit der communio sub una specie), von dem jüngsten Gerichte und dem Zustande der Seligen und der Verdammten. Wie man aus dieser kurzen Analyse ersieht, kann Pulleyns Werk höchstens als ein annähernder Versuch eines Systems der christlichen Glaubenslehre bezeichnet werden. Daß derselbe nicht besser gelungen, daran trägt namentlich der Mangel eines festen Eintheilungsprincipes die Schuld. Pulleyns Methode ist eine Verschmelzung der damals herrschenden positiven mit der gemäßigten dialektischen, wobei indeß das dialektische Element vorwiegt, wenigstens mehr als bei Lombardus zur Geltung kommt. Von den biblischen und patristischen Auctoritäten, den Concilienbeschlüssen und Entscheidungen der Päpste, welche jeder Lehrfrage zu Grunde gelegt werden, schreitet nämlich Pulleyn stets zu

einer speculativen Erörterung fort. Bei philosophischen Untersuchungen sind Aristoteles und mehr noch Plato seine Führer. Daß Pulleyn manche eigenthümliche Ansichten gehabt hat, welche, ihm mit manchen Scholastikern gemein, nie zu kirchlicher Geltung gelangt sind, wird niemand befremden. Für seine Orthodoxie bürgt neben dem unverdächtigen Zeugnisse eines hl. Bernhard das allgemeine Ansehen, welches Pulleyn seiner Zeit in der Kirche genossen hat. Außer dem Sentenzenwerk hat Pulleyn noch mehrere andere Schriften verfaßt, u. a. zwei Commentare (über die Psalmen und die Apocalypse), eine Abhandlung über die Verachtung der Welt, Sermones de Communi Sanctorum, die zum Theil noch handschriftlich vorhanden sind. (Vgl. Migne, PP. lat. CLXXXVI, 633 sqq., wo die älteren Nachrichten über Pulleyn zusammengestellt sind; Ceillier XIV, 391 ss.; Hauréau, Hist. de la phil. scol. I, Paris 1872, 483 ss.; Bach, Dogmengesch. des Mittelalters II, Wien 1875, 216 ff.; Budinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876, 103 f.) [Hitzfelder.]

Pulpitum, lateinischer Name für den Ambon (s. d. Art.).

Pulsano, Orden von, s. Johannes von Matera.

Pulververschwörung nennt man einen verbrecherischen Anschlag, durch welchen 13 Fanatiker das englische Parlament nebst König Jacob I. am 5. November 1605 in die Luft zu sprengen sich verbanden. Die frohen Hoffnungen, mit welchen die englischen Katholiken die Thronbesteigung eines Sohnes der katholischen Maria Stuart begrüßt, wurden verstärkt durch förmliche Zusicherungen der Religionsfreiheit, welche der neue Monarch ihnen von Schottland aus durch Thomas Percy zukommen ließ. Die nämlichen Gesinnungen gab der König in Schreiben an auswärtige Fürsten kund (Morris, Condit. of Cath. [s. u.] 24). Doch bald nach seiner Ankunft in England setzte die puritanische Partei ein neues Gesetz wider Recusanten (Katholiken) durch. Zwar erklärte Jacob I. dem Vertreter des Herzogs von Lothringen im August 1604, er sei der römischen Kirche freundlich gesinnt und werde die Katholiken nie wegen ihrer Religion bestrafen; denn das Recusantengesetz sei ihm abgerungen, und deßhalb wolle er es nicht zur Ausführung bringen. Gleichwohl ließen die Richter demselben freien Lauf. In Salisbury wurde der Seminarpriester Sagar mit einem Laien, der ihn beherbergt, hingerichtet. Richter Phelips verurtheilte einen Laien zum Tode, weil er einen Jesuiten aufgenommen, und erklärte zugleich jeden Katholiken, welcher der heiligen Messe beiwohne, als Verräther. Als Thomas Pound, einer der angesehensten Katholiken aus Lancashire, wegen dieser Verfolgungen beim König eine Vorstellung einreichte, wurde er mit empfindlicher Geldbuße und Ausstellung am Schandpfahl belegt. Durch Proclamation im Monat September 1604 wurde über die katholische Geistlichkeit Verbannung aus dem Reiche verhängt. Von den Laien trieben die Beamten die Strafen wegen Nichtbesuches des anglicanischen Gottesdienstes unerbittlich ein. Dieses Verfahren, welches sogar arme Katholiken nicht verschonte und welches mit ebenso lästigen wie beleidigenden Haussuchungen verbunden war, erregte tiefe Erbitterung. Nicht weniger als 5560 Katholiken erlitten wegen Recusanz Verurtheilung. Viele derselben kauften sich indeß los durch Darreichung von Geschenken an verhungerte schottische Günstlinge des Hofes oder durch eine mit der Regierung vereinbarte Abfindungssumme (Gardiner [s. u.] I, 221—228; Gasquet [s. u.] 43). Diese schreienden Rechtsverletzungen erklären die Thatsache, „daß einige Katholiken sich dazu fortreißen ließen, das Unrecht mit Gewalt zurückzuweisen und sogar die Vollziehung eines großen Verbrechens als verdienstlich aufzufassen" (Gardiner I, 234). Diesem Gedanken entsprang die obengenannte Verschwörung. Der Plan scheint von Robert Catesby ausgegangen zu sein. Er war geboren 1573 als zweiter Sohn des Sir William Catesby, der unter Elisabeth als treuer Bekenner des alten Glaubens Gefängniß und Geldstrafen erduldet und zur Entrichtung der letzteren auf Grund eines Abkommens ein Fünftel seines Einkommens überließ (7th Report of Hist. MSS. Commission [1879] 640). In den Aufstand des Grafen Essex verwickelt und in's Gefängniß geworfen, nahm Robert Catesby nach einem ausgelassenen Leben eine ernste Richtung an und schwur dem König Rache wegen der Bedrückung der Katholiken. Im Sommer 1604 wurde der Plan der Verschwörung zwischen Catesby, Thomas Winter und John Wright erstmals entworfen. Neben Catesby spielte eine Hauptrolle Guy (Guido) Fawkes. Dieser war 1570 in Yorkshire von protestantischen Eltern geboren und wurde erst durch seinen katholischen Stiefvater Dionys Bainbrigge im alten Glauben erzogen. Seit 1593 diente er im Heere der spanischen Niederlande und that sich 1595 bei der Eroberung von Calais hervor; er ging dann mit Christoph Wright an den Hof Philipps III., um Hilfe für die englischen Katholiken zu erbitten. Als Thomas Winter 1604 den auf der Reise nach England zu Mons in Belgien weilenden Connetable Velasco zu demselben Zwecke besuchte, brachte er Fawkes mit sich nach England. Hier wurde er bald mit dem geplanten Complotte bekannt gemacht und als Theilnehmer eingeschworen. Neben ihm erscheinen als Mitverschworene Catesby, John Wright, Thomas Percy und Thomas Winter, welche bald nachher als Unterpfand für ihre Betheiligung an dem Verbrechen in der Messe die heilige Communion empfingen. Dieses Sacrileg fand in der Behausung des Jesuiten Gerard statt, die zahlreichen Priestern und Laien als Zufluchtsort diente. Daß aber Gerard selbst die heiligen Geheimnisse bei dieser Gelegenheit gefeiert, wird von ihm auf das Bestimmteste in Abrede gestellt

(Morris, Life of Gerard [s. u.] 437). Zur Beschwichtigung aller Bedenken der Mitverschworenen, die lediglich Rächer des verletzten Rechtes sein wollten, befragte Catesby den Provinzial der Jesuiten, Henry Garnett (s. d. Art.), über die Berechtigung von kriegerischen Maßnahmen, bei denen mit den Schuldigen auch Unschuldige umkommen würden. Die von Garnett im Sinne der allgemeinen Lehre der Theologen ertheilte Antwort anerkannte ein solches Recht für das Gemeinwesen im Falle der Nothwehr. Leider machte Catesby eine unberechtigte Anwendung von dieser Antwort Garnetts, welcher, ohne von der Natur der Verschwörung selbst unterrichtet zu sein, dennoch alsbald den Verdacht an eine Erhebung der Katholiken schöpfte und in Rom ein Breve Clemens' VIII. erwirkte, welches die Katholiken vor jedem Anschlag warnte. Weiter ging der Verschwörer Thomas Winter, welcher den fertigen Plan dem Jesuiten Greenway (Oswald Tesimond) in der Beicht eröffnete, ohne aber den ernsten Vorstellungen und Warnungen des Beichtvaters, für die er 1606 im Angesichte des Schafotts Zeugniß ablegte, nachzugeben (Morris, Condit. of Cath. 220). Mit Genehmigung seines Beichtkindes befragte Greenway den P. Garnett in der Beichte und ertheilte ihm zufolge derselben Genehmigung ebenfalls das Recht, im Falle der Tortur die Verschwörung zu offenbaren. Auf Grund eines gemeinsamen Beschlusses mietheten die Verschworenen am 24. Mai 1604 ein an das Parlament angrenzendes Haus. Erst die im folgenden Sommer beliebte scharfe Ausführung des Recusanzgesetzes führte zur Inangriffnahme der Minirarbeiten, welche Fawkes leitete. Die Kunde von der Vertagung des Parlaments bis zum October 1605 bot den Verschworenen Zeit zur Erörterung der Fragen über die Umgestaltung der Regierung im Falle des Gelingens ihrer Pläne, sowie zur Aufnahme neuer Mitglieder in der Person von Robert Winter, John Grant, Christoph Wright. Auch Catesby's Diener, Bates, wurde unerklärlicher Weise in das Geheimniß eingeweiht. In einem im März 1605 gemietheten Keller, der unter dem Parlament herlief und mit dem bereits erworbenen Haus in Verbindung stand, barg Fawkes 20 Fässer Pulver, die im October 1605 nach abermaliger Vertagung des Parlaments in den November, um 16 vermehrt wurden. Die Geldverlegenheit der Verschwörer bewog dieselben zur Aufnahme des Sir Everard, Ambrose Rokewood und Franz Tresham, dreier begüterten Landedelleute, in den Bund. Je näher der Tag der Eröffnung des Parlaments kam, um so lebhafter regte sich in einigen Verschworenen der Wunsch, verwandte Mitglieder des Hauses der Lords zu retten. Tresham warnte Lord Mounteagle in einem Brief, welchen dieser am Abend des 26. October dem Minister Salisbury überreichte. Dennoch ging die Regierung behutsam vor. Erst am Montag, den 4. November 1605, wurde Fawkes spät Abends im genannten Keller verhaftet und bekannte alsbald seinen Plan. Bei einer Versammlung der fünf ersten Genossen am vorhergehenden Tage hatte er trotz aller Gerüchte von einer Entdeckung auf der Ausführung des Complottes bestanden, während seine Genossen nach Holbeche in Staffordshire entkamen, wo Catesby, die beiden Wrights und Percy bei der Erstürmung des Hauses erschossen, die übrigen aber gefangen und in London vor Gericht gestellt wurden. Die Aussagen der Angeklagten in den strengen Verhören wie vor Gericht lauteten übereinstimmend dahin, daß ihre Verschwörung weder die Sache der Katholiken noch die einer katholischen Partei, sondern lediglich das Unternehmen Einzelner sei, welches die übrigen Katholiken nicht einmal gekannt, geschweige denn durch Beihilfe gefördert hätten. Insbesondere läugnete Fawkes im Namen aller Angeklagten vor Gericht die in der Anklage niedergelegten „angeblichen Versammlungen und Besprechungen zwischen ihnen (den Verschworenen) und den Jesuiten. Nie habe er Rath oder Ueberredung von ihnen empfangen" (Morris, Condit. of Cath. 195). Daß der Attorney-General Coke wie auch der Minister Salisbury (Cecil) gegenüber dem Angeklagten Digby im Gericht sich zweimal einer bewußten Unwahrheit schuldig machten, wird von Gardiner (I, 269) zugegeben. Der Angeklagte Bates nahm sein früher gegen die Jesuiten gemachtes Geständniß mit dem Bemerken zurück, er habe dasselbe nur in der Hoffnung auf Rettung seines Lebens gemacht. In ähnlicher Weise legte Digby für P. Gerard und Thomas Winter für P. Greenway Zeugniß ab (Morris, Condit. of Cath. 220), denn jener habe von dem Complotte keine Art von Kenntniß gehabt, dieser aber sein Beichtkind von der Verschwörung, obwohl vergebens, abzubringen gesucht. Nachdem Tresham bereits in der Haft des Tower am 22. December 1605 nach einem für P. Garnett entlastenden Bekenntniß (Gardiner I, 268, widerlegt durch Morris, Condit. of Cath. 259) verschieden, erduldeten die übrigen Verschwörer am 31. Januar und 1. Februar 1606 den Tod durch Henkershand. Mit Ausnahme von Bates, der um Verzeihung bat, verharrten sie in jener fanatischen Gesinnung, unter deren Eindruck sie im Interesse der katholischen Religion zu handeln glaubten. Nach Gardiner (I, 264) waren es Männer, denen nichts Selbstsüchtiges oder Gemeines anhaftete, die ihr Leben für die angeblichen Interessen der Religion und des Vaterlandes preisgaben. Mit den englischen Katholiken als solchen hat diese Ausgeburt des Fanatismus Einzelner ebensowenig etwas zu thun wie mit den Jesuiten. Heute werden übrigens auf Grund neuer Forschungen Stimmen laut, welche behaupten, die englische Regierung habe bei dem wahnsinnigen Unternehmen die Hände im Spiel gehabt. Thatsache ist, daß sie allein für ihre antikatholische Politik daraus Nutzen gezogen (Month LXXXII [1894], 487 f.). (Vgl. John Morris, The Condition of Catholics under James I.: F. Gerard's Narrative of the Gun-

powder Plot, 2. ed., Lond. 1872; The same, The Life of F. John Gerard S. J., 3. ed., rewritten and enlarged, Lond. 1881; Stimmen aus Maria-Laach II [1872], 165—178; S. R. Gardiner, Hist. of England from the Accession of James I. to the Outbreak of the civil War I, Lond. 1884, 234 ff.; Dictionary of National Biography IX [Lond. 1887], 281; XVIII [1889], 265; F. A. Gasquet, Hampshire Recusants, Lond. 1895; [Anonym] Biography of Sir Everard Digby, Lond. 1895.) [A. Bellesheim.]

Pulvinar, Bezeichnung für das Kissen, auf welchem das Meßbuch während der heiligen Messe liegt (s. d. Art. Missale VIII, 1564).

Pumpermette, s. Gründonnerstag V, 1313.

Pupper, s. Johannes von Goch.

Purgatio canonica, s. Eid und Reinigungseid.

Purgatorium, s. Fegfeuer.

Purificatio B. M. V., s. Marienfeste VIII, 814.

Purification (purificatio) heißt in den Rubriken des römischen Missale (Rit. cel. Miss. X, n. 6; vgl. ib. n. 9) der Wein, welcher den Communicanten nach Empfang der heiligen Hostie gereicht werden kann; dann im Cerim. Episc. 2, 29, 8 auch der Wein, mit welchem der Priester den Kelch nach Empfang des heiligen Blutes ausspült; für die zweitgenannte Purification findet sich im Missale (l. c. n. 5) das Wort selbst zwar nicht, wohl aber der Ausdruck se purificat, welcher die sumtio purificationis bezeichnet. Weiterhin wird dann auch der ganze Act der Kelchausspülung und des Nehmens der Purification von den Rubricisten kurzweg purificatio genannt. Die Purification bezweckt, den Kelch bezw. den Mund von allen vielleicht noch anhaftenden Theilchen der heiligen Species zu reinigen. Sie geschieht nach der jetzigen Praxis mit Wein, wobei es bezüglich des heiligen Blutes streitig, aber praktisch unwesentlich ist, ob der Wein eine destructio der sacra species bewirkt oder nur eine Abwaschung derselben von den Kelchwänden, so daß die Reste des heiligen Blutes in der Purification erhalten bleiben (vgl. Salmantic. Cursus theol. Tract. 23, q. 77, disp. 8, dub. 5, § 5). Zur größern Sicherheit folgt jedoch in der heiligen Messe nach der Purification noch eine zweite Reinigung des Kelches, indem die sog. Ablution, d. h. die zunächst zur Reinigung der Finger (von Partikeln der heiligen Hostie) vorgenommene Abwaschung mit Wein und Wasser, auch noch zur Ausspülung des Kelches benutzt wird. Bei der Ablution empfiehlt es sich, ohne jedoch geradezu vorgeschrieben zu sein, daß mehr Wasser als Wein benutzt wird. Die Purification dagegen darf ohne specielles päpstliches Indult nur mit Wein geschehen. Doch wird bei Binationen, falls die zweite Messe an einem andern Orte gehalten wird und der zuerst benutzte Kelch nicht unpurificirt mitgenommen werden kann, nach der Instructio a S. R. C. d. 12. Sept. 1857 edita (s. dieselbe in der Ed. typ. des Rit. Roman., Ratisb. 1884, App. 12*) die Purification bloß mit Wasser vorgenommen, und zwar erst nach dem Schlußevangelium, nachdem der Priester alsdann zuerst alle Reste des heiligen Blutes, die sich unten im Kelche gesammelt haben, genommen hat (diligenter sorbeatur); das Wasser wird entweder in das Sacrarium gegossen oder in einer andern Messe mit der Ablution genommen. Findet dagegen die Bination in Einer Kirche statt, so purificirt der Priester in der ersten Messe den Kelch nicht, sondern er wascht nur die Finger ab in aliquo vase mundo, ad hoc in altare praeparato (nicht durch Uebergießen von Wasser über die Finger, wie sonst). — Der jetzt im Missale vorgeschriebene Modus der Purification und Ablution findet sich erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts und ist zunächst dem Ordo Rom. XIV. entnommen. Wie die Purification in den ältesten Zeiten geschah, ist nach Cardinal Bona (De sacrif. missae 2, 20, 1) nicht genau bekannt; berichtet wird nur, daß der Priester nach der sumtio sanguinis die Hände mit Wasser wusch, welches in die piscina gegossen wurde (diese Händewaschung hat sich noch in der bischöflichen Messe erhalten). Später purificirte man den Kelch mit Wein, der genossen wurde, die Finger bald mit Wein oder Wasser, bald mit beidem; doch wurde diese Ablution noch zu Durandus' Zeiten (s. Rat. div. off. 4, 55) nicht sumirt, sondern ausgegossen; auch war bei der Purification mehr die Reinigung des Mundes als die des Kelches beabsichtigt. Eine Uebereinstimmung im Purifications- und Ablutionsritus führte erst das revidirte römische Meßbuch herbei. Betreffs der Purification des Ciboriums sei auf die im Art. Ciborium gemachte Bemerkung und auf de Herdt, Sacrae Liturg. Praxis I, 7. ed., Lovanii 1883, 383 sq. verwiesen. (Vgl. die Handbücher der Liturgik, besonders Thalhofer II, Freiburg 1890, 290 ff.; dazu noch Döink O. S. B., im Kathol. Seelsorger VII, Paderborn 1895, 347 ff.) [A. Esser.]

Purificatorium heißt das leinene Tuch, welches zur Austrocknung des Kelches und zum Abwischen der Patene während der heiligen Messe dient. Seinem Ursprunge nach ist es ein Handtuch, welches ehemals bei der piscina, einem Gefäße an der Seite des Altars, befestigt war. Erst später hat es die jetzige einfachere Form erhalten. Da das Purificatorium beim Auswischen des Kelches etwas von den Resten des heiligen Blutes aufnehmen könnte, so soll, um auch nur die Möglichkeit einer Irreverenz zu verhüten, nach kirchlicher Vorschrift der Priester wenigstens die erste Waschung desselben selbst vornehmen. Eine Benediction des Purificatoriums ist nicht vorgeschrieben; dagegen soll es mit einem in der Mitte eingenähten Kreuze bezeichnet sein, damit es von anderen Tüchern leichter unterschieden werden kann. Die Griechen bedienen sich zur Rei-

nigung des Kelches und der Patene eines Schwammes, dessen schon Chrysostomus Erwähnung thut. (Vgl. Thalhofer, Handbuch der Liturgik I, Freiburg 1883, 845.) [Vater.]

Purimfest, s. Feste bei den Juden IV, 1444 und Esther IV, 922.

Puritaner, s. Presbyterianer, n. III.

Pusey, Edward Bouverie, der vielgenannte Führer der sogen. Oxforder Bewegung (s. d. Art. Tractarianismus) nach Newmans Conversion, wurde in der Nähe von Oxford 1800 geboren. Nachdem er 1819 die Universität Oxford bezogen und 1824 Fellow im Oriel College daselbst geworden war, machte er längere Reisen in Deutschland (1826—1827), wo er mit den Celebritäten der Universitäten Berlin, Bonn, Göttingen und Greifswald bekannt wurde und unter Kosegarten und Freytag die orientalischen Sprachen studirte. Als erstes größeres Werk erschien dann von ihm An historical enquiry into the probable causes of the Rationalist Character lately predominant in the Theology of Germany, London 1828—1830, 2 tom., in welchem er James Hugh Rose gegenüber die deutschen Theologen gegen den Vorwurf, sie begünstigten den Rationalismus, in Schutz nahm. Dieses Buch erfüllte aber die conservativen Anglicaner mit Mißtrauen, freilich ohne Grund, denn so sehr auch Pusey sich zu dem liberalen Protestantismus und später zum Katholicismus hinzuneigen schien, so ließ er doch nie einen Zweifel aufkommen, daß für ihn die anglicanische Lehre die wahre sei. Im J. 1828 erhielt Pusey die Professur des Hebräischen, mit der ein Canonicat in Christ Church verbunden war. In der Professur ließ sich Pusey jedoch durch Seager, den spätern Convertiten, vertreten. Sein einziges Verdienst um die orientalische Wissenschaft war sein Katalog der arabischen Handschriften der Bodleiana. Der Oxford-Bewegung gegenüber spielte Pusey Anfangs die Rolle eines wohlwollenden Zuschauers; erst später schrieb er Tracte über das Fasten, dem noch andere Tracte über Taufe und Buße folgten. Pusey imponirte dem Publikum durch seine große Belesenheit, weniger durch scharfe Logik und Reiz der Darstellung. Aber eben weil er ein Eklektiker war und glaubte, er könne einfach alle Lehren und Gebräuche aus dem Katholicismus herübernehmen, ohne die Grundlagen der anglicanischen Kirche zu erschüttern, konnte er die Anklagen der Gegner der Bewegung und die Zweifel Newmans am Anglicanismus nicht verstehen. Die Conversion Newmans (s. d. Art.) war darum für Pusey eine große Ueberraschung. Er tröstete sich mit dem Gedanken, Gott habe den Freund in die katholische Kirche berufen, damit er dieselbe reformire, und daß es seine Pflicht sei, die Rolle eines Führers des Tractarianismus zu übernehmen, den Kampf gegen die skeptische Richtung, die damals in Oxford Eingang fand, und gegen die starre Orthodoxie der Vorsteher der Collegien fortzuführen. An Zähigkeit des Widerstandes und fast fieberhafter Thätigkeit fehlte es Pusey nicht; aber der Erfolg war gering. Wie Hatch (Encyclopedia Britannica s. v. Pusey) versichert, vermochten die Tractarianer nach Newmans Abgang die talentvollen jungen Männer nicht anzuziehen; ebenso betrachteten die Bischöfe, namentlich Wilberforce, Bischof von Oxford, das Treiben Pusey's und seiner Gesinnungsgenossen mit Mißtrauen. Aber Pusey war weit weniger empfindlich unter den beständigen Angriffen von allen Seiten, als sein Freund Newman es gewesen, und ging unbeirrt seine eigenen Wege, überzeugt, daß es seinen Bemühungen zu verdanken sei, wenn nicht mehr Anglicaner katholisch wurden. Die anglicanischen Bischöfe hatten freilich erwartet, er werde gegen die Katholiken auftreten und den Anglicanismus mit größerer Wärme vertheidigen. Pusey widerstand indeß lange diesen Zumuthungen, da er Polemik verabscheute. Seine Schrift The Church of England a portion of Christ's One Holy Catholic Church, an Eirenicon, London 1865, sollte eine Verständigung der religiösen Parteien anbahnen; sie übte aber die ganz entgegengesetzte Wirkung, denn Pusey hatte nach Newmans trefflichem Ausdruck den Oelzweig des Friedens mit einer Wurfmaschine abgeschleudert. Die eingehendste Widerlegung dieses Buches hat Harper geliefert (Peace through the Truth, London 1866—1874, 8 vols.). Pusey blieb bis zu seinem Tode (1882) auf seinem Standpunkt zwischen der katholischen und der anglicanischen Kirche. Mit den Ritualisten, den letzten Ausläufern des Tractarianismus, welche vom Katholicismus nur die Cerimonien herübernahmen, auf die Lehre aber wenig Gewicht legten, stand er nicht in näherer Verbindung, denn er fand an der anglicanischen Gottesdienstordnung wenig auszusetzen. Ueberhaupt hat Pusey die neue Zeit nicht verstanden. Er war ein seeleneifriger Mann, der Zeit, Kraft und Geldmittel der Reform des Anglicanismus und der Wiedererweckung von Andacht und Frömmigkeit unter seinen Landsleuten widmete; trotzdem hat er der anglicanischen Kirche mehr geschadet als genutzt, und sein Ansehen verdankte er mehr der Gediegenheit seines Charakters als seinen Schriften, die ohne Zweifel der Vergessenheit anheimfallen werden. — Eine ausführliche Biographie Pusey's verfaßte Liddon; von ihr, einem opus posthumum, aus welchem der Verfasser jedenfalls noch Manches würde ausgemerzt haben, erschienen bis jetzt drei Bände (London 1893 f.). [A. Zimmermann S. J.]

Putativehe, s. Ehe IV, 167 f.

Puteanus (Puy), Johannes, O. S. Aug., berühmter Professor der Theologie zu Toulouse, wird wegen seiner großen Kenntnisse von Miräus mit Rücksicht auf seinen Namen inexhaustus scientiarum puteus genannt. Neben der Gelehrsamkeit rühmt man an ihm seine großen Tugenden, namentlich eine tiefe Frömmigkeit. Puteanus starb

1623; nach seinem Tode erschien sein Commentar zur Summa des hl. Thomas zu Toulouse 1627, 2 Bde. (Vgl. Ossinger, Biblioth. August., Ingolstadii 1768, 723; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 255.) [A. Esser.]

Puteanus (Du Puy), Petrus, eifriger Verfechter der sogen. gallicanischen Freiheiten, war als Sohn des Parlamentsadvocaten Claude du Puy 1582 geboren. Durch seinen Forschungseifer, den er namentlich auf die Aufsuchung der königlichen Rechte in alten Actenstücken concentrirte, erlangte er eine solche Einzelkenntniß der französischen Geschichte, daß er sich den Beinamen Varro gallus verdiente. Doch kam es ihm auch nicht darauf an, in Advocatenweise die geschichtlichen Thatsachen zu Zwecken zu deuten, welche von der französischen Regierung angestrebt wurden, beispielsweise um das Recht Frankreichs auf die Dependentien der Bisthümer Metz, Toul und Verdun zu beweisen. Zum Danke für seine guten Dienste wurde er denn auch Parlamentsrath und Custos der königlichen Bibliothek; als solcher starb er 1651. Im Kampfe um die gallicanischen Freiheiten stand Du Puy an der Seite Pithou's, zu dessen Werk Les libertez etc. er einen Commentar verfaßte; auch gab er selbst eine Schrift Preuves des libertez de l'Eglise Gallicane heraus (s. d. Art. Gallicanische Freiheiten V, 69), die aber scharfen Widerspruch fand. In der Histoire véritable de la condamnation de l'ordre des Templiers, Paris 1654 u. ö., will er den Beweis führen, daß Philipp der Schöne mit Recht die Aufhebung des Ordens der Templer (s. d. Art.) betrieben habe. Ebenso sucht er denselben König zu rechtfertigen in der Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel, und eine ähnliche papstfeindliche Tendenz klingt in fast allen seinen zahlreichen Schriften durch. (Vgl. Nic. Rigaltii Vita Petri Puteani, Paris. 1652; Biogr. univers. XII, 56 s.; Stimmen aus Maria-Laach III [1872], 535 ff.) [A. Esser.]

Putiphar, s. Joseph VI, 1835.

Putiphare, ein ägyptischer Priester, Schwiegervater Josephs; s. Gen. 41, 45.

Pyrker von Felsö-Eör, Johann Ladislaus, Erzbischof von Erlau und namhafter Dichter, wurde am 2. November 1772 als der Sohn eines Gutsverwalters zu Längh (Stuhlweißenburger Comitat) in Ungarn geboren. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er auf dem Gymnasium zu Stuhlweißenburg und der Akademie zu Fünfkirchen und bemühte sich dann um eine Beamtenstelle in Ofen, die ihm aber verweigert wurde. Deßhalb reiste er nach Italien, um bei einem sicilianischen Adeligen eine Secretärstelle zu übernehmen. In Neapel änderte er jedoch seinen Plan und trat die Heimreise an (daß er unterwegs, auf der Fahrt nach Genua, von algerischen Corsaren gefangen worden sei, ist eine nach dem Erscheinen der Tunisias entstandene Sage). Im J. 1792 trat er in Niederösterreich in das Cistercienserkloster Lilienfeld ein, machte seine theologischen Studien in St. Pölten und empfing 1796 die Priesterweihe. Seit 1807 verwaltete er mehrere Jahre die Pfarrei Türnitz; 1812 wurde er Abt von Lilienfeld und erhob das Stift zu neuem Glanze. Nachdem er von 1818—1821 die ungarische Diöcese Zips geleitet, wurde er zum Patriarchen von Venedig und 1827 zum Erzbischof von Erlau (s. d. Art.) ernannt. Er starb am 2. December 1847 zu Wien. Pyrker wird nachgerühmt, daß er als Oberhirt sich namentlich durch Förderung des Unterrichts und der Wissenschaften sowie durch große Wohlthätigkeit gegen die Armen ausgezeichnet habe. Von seinen Dichtungen sind die bedeutendsten: das Heldengedicht Tunisias, welches die Eroberung von Tunis durch Kaiser Karl V. schildert; Rudolf von Habsburg; Perlen der heiligen Vorzeit (poetische Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe); Lieder der Sehnsucht nach den Alpen. (Vgl. v. Wurzbach, Biogr. Lex. d. Kaiserth. Oesterreich XXIV, 115 ff.; Kurz, Gesch. d. deutsch. Lit. III, 6. Aufl., Leipz. 1873, 350 ff.) [Zeck.]

Pyrrho, s. Skepticismus.

Pyxis, s. Ciborium.

Q.

Quadragene, ein bei Ablaßverleihungen gebräuchlicher Ausdruck, bezeichnet eine vierzigtägige strenge Kirchenbuße nach der altkirchlichen Praxis (vgl. d. Art. Bußdisciplin und besonders Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883, 764). Ein Ablaß (s. d. Art.) von einer bestimmten Anzahl Quadragenen will dem entsprechend die Nachlassung von soviel zeitlichen Sündenstrafen bezeichnen, als durch die Kirchenbuße in ebensoviel Quadragenen abgebüßt wurde. Wie groß dieses Maß des Strafnachlasses ist, entzieht sich der menschlichen Erkenntniß; jedenfalls darf es aber nicht mit einer gleich langen Strafe im Fegfeuer identificirt werden. (Vgl. Beringer, Die Ablässe, 9. Aufl., Paderborn 1887, 54.) [A. Esser.]

Quadragesima, s. Fastenzeiten n. I.

Quadrantinus, Fabian, S. J., polnischer Convertit und gelehrter Theologe, war 1549 zu Stargard an der Ferse (Diöcese Ermland) geboren und studirte im Jesuitencollegium zu Braunsberg. Nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war, erlangte er 1570 die Aufnahme in's Collegium Germanicum zu Rom und trat 1588

in die Gesellschaft Jesu ein (Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum I, Freiburg 1895, 79. 322). Thätig arbeitete er dann als Prediger und Professor zu Posen, Krakau und Braunsberg und wurde auch Beichtvater der österreichischen Prinzessin Anna, Gemahlin des Königs Sigismund III. von Polen, deren frommes Leben er später beschrieb (Speculum pietatis, Brunsbergae 1605). Bald nach seiner Conversion hatte Quadrantinus die Palinodiae sive revocatio cum factus esset ex Lutherano Catholicus, Colon. 1571, herausgegeben; diese vielfach den Gesammtwerken des Cardinals Hosius beigedruckte (vgl. jedoch de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel, VI, 1323) Schrift, welche besonders über die Genugthuung Christi und das heilige Meßopfer handelt, wird wegen der außerordentlichen Belesenheit, ausgezeichneten lateinischen Sprachkunde und tiefen Frömmigkeit ihres Verfassers gerühmt; sie findet sich im Auszug bei Räß, Convertiten II, 133 ff. Quadrantinus beschloß seine segensreiche Laufbahn zu Braunsberg am 6. März 1605. [Neher.]

Quadratschrift, s. Schriftzeichen.

Quadratus (Codratus), der älteste Apologet des Christenthums, ist uns nur aus einigen Angaben bei Eusebius bekannt. In der Chronik (ad a. Abr. 2140; ed. Schoene II, 166) nennt er den Apologeten Quadratus einen Schüler der Apostel; in der Kirchengeschichte (4, 3) verzichtet er auf jede nähere Kennzeichnung seiner Persönlichkeit. An anderen Stellen der Kirchengeschichte gedenkt Eusebius eines Apostelschülers Quadratus, welcher die Gabe der Prophetie besaß und allem Anschein nach in Kleinasien lebte (H. E. 3, 37, 1; 5, 17, 2), und eines Bischofs Quadratus von Athen, dessen Leben in die Zeit der Regierung Marc Aurels (161—180) fällt (ib. 4, 23, 3). Es war ohne Zweifel ein Irrthum, wenn der hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 19; Ep. 70 [ad Magnum], c. 4) den Apologeten Quadratus mit dem Bischof Quadratus von Athen zu Einer Person verschmelzen zu dürfen glaubte. Nicht ohne Grund aber ist in alter und neuer Zeit vielfach die Identität des Apologeten Quadratus mit dem Propheten gleiches Namens behauptet worden (namentlich auch von Th. Zahn, Der älteste Apologet des Christenthums, in Neue kirchl. Zeitschrift II [1891], 281—287). Andere ziehen die Annahme vor, es sei bei Eusebius von drei verschiedenen Trägern desselben Namens die Rede (so insbesondere auch St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster 1894 [Kirchengeschichtl. Studien, herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek II, 2], 55 f.). Spätere Nachrichten über die genannten und andere Quadratus sind zusammengestellt bei de Otto, Corpus apologetarum christ. IX, Jenae 1872, 333—341. A. Harnack, Die Ueberlieferung der griech. Apologeten, Leipzig 1882 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Gebhardt und Harnack I, 1—2), 105 ff., meint diese späteren Nachrichten sämmtlich auf Eusebius bezw. Hieronymus als gemeinsame Quelle zurückführen zu können. Die Angaben über einen Martyrer Quadratus „unter Decius und Valerianus", dessen Acten inzwischen von den Bollandisten herausgegeben wurden (Analecta Bollandiana I, Paris. 1882, 447—469), lassen sich aber jedenfalls nicht als bloße Ausschmückungen oder Umdeutungen jener alten Zeugnisse begreifen (vgl. N. Bonwetsch, in den Göttinger gelehrt. Anzeigen 1882, 1489 f.). — Von dem Apologeten Quadratus berichtet Eusebius (H. E. 4, 3), derselbe habe Kaiser Hadrian (117—138) eine Schutzschrift für die christliche Religion überreicht, „weil einige schlechte Menschen die Unsrigen zu belästigen versuchten". In der armenischen Uebersetzung der eusebianischen Chronik wird die Ueberreichung dieser Schutzschrift zum Jahre 2140 Abrahams, d. i. 124 n. Chr., angemerkt (in Einer Handschrift allerdings zum Jahre 2141, d. i. 125). In neuester Zeit hat man zur Bestimmung des Datums der Abfassung oder Ueberreichung der Apologie häufig die anderweitig bezeugte Thatsache zu Hilfe genommen, daß Hadrian vom Herbst 125 bis Sommer 126 und wiederum vom Frühsommer 129 bis Frühling 130 zu Athen geweilt hat (s. J. Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian, Wien 1881 [Abhandlungen des archäol.-epigraph. Seminars der Universität Wien II], 42 ff.). Allein die herkömmliche Voraussetzung, die Ueberreichung der Apologie sei zu Athen erfolgt, steht und fällt mit der bereits als unzutreffend bezeichneten Identificirung des Apologeten Quadratus mit dem Bischof Quadratus von Athen. In den Worten unseres einzigen Gewährsmannes hat jene Voraussetzung keine Stütze. Wenn Eusebius in der Chronik kurz vor der Notiz über die Ueberreichung der Apologie eines Aufenthaltes Hadrians zu Athen erwähnt, so gibt dieser Umstand durchaus kein Recht, in der angedeuteten Weise einen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Angaben herzustellen. Eher dürfte man in den Worten: Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas, eine Andeutung finden, daß Quadratus nicht zu Athen gelebt habe, weil eben nur Aristides (s. d. Art.) als Athener bezeichnet wird, nicht auch Quadratus. Dazu kommt, daß, wie schon bemerkt, der Wohnsitz des Propheten Quadratus, dessen Identität mit dem Apologeten Quadratus durchaus nicht ausgeschlossen erscheint, mit größter Wahrscheinlichkeit nach Kleinasien zu verlegen ist. Die Angabe des Eusebius, Aristides habe Kaiser Hadrian eine Apologie überreicht, hat sich nun freilich durch die Entdeckung der syrischen Uebersetzung der Aristides-Apologie als unrichtig oder doch höchst zweifelhaft erwiesen. Nach der Ueberschrift der syrischen Uebersetzung ist diese Apologie höchst wahrscheinlich nicht an Hadrian, sondern an seinen Nachfolger Antoninus Pius (138

bis 161) gerichtet gewesen. Es ist indessen zu weit gegangen, wenn der Entdecker der Aristides-Apologie nun auch bezüglich der Quadratus-Apologie einen Irrthum bei Eusebius annehmen will und vermuthet, auch diese Apologie sei Antoninus Pius übergeben worden (J. R. Harris, The Apology of Aristides, Cambridge 1891 [Texts and Studies, edited by Robinson I, 1], 10 ff.). Denn Eusebius erklärt ausdrücklich, daß er die Quadratus-Apologie selbst in Händen gehabt habe (H. E. 4, 3), während er bezüglich der an derselben Stelle erwähnten Aristides-Apologie eine solche Erklärung nicht abgibt. — Leider ist Eusebius auf den Inhalt der Apologie nicht näher eingegangen. Nachdem er bemerkt, die Schrift lege in glänzender Weise von der Einsicht des Verfassers und seiner apostolischen Rechtgläubigkeit Zeugniß ab, führt er einige Zeilen an, aus welchen das hohe Alter des Verfassers erhelle. In diesen Zeilen bezeugt Quadratus, einige von denen, welche der Herr von Krankheiten heilte oder von den Todten auferweckte, hätten bis auf seine Zeit gelebt. Ganz übereinstimmend heißt es in einem von C. de Boor (Texte und Untersuchungen u. s. w. V, 2 [1888], 170) herausgegebenen Fragmente des Bischofs Papias von Hierapolis (s. d. Art.), die von Christus Auferweckten hätten bis in die Tage Hadrians hinein gelebt. Die Angaben des hl. Hieronymus über die Quadratus-Apologie sind sämmtlich aus Eusebius entlehnt. Um die Wende des 6. Jahrhunderts hat Bischof Eusebius von Thessalonike in einem verloren gegangenen Werke gegen die Aphthartodoketen sich auf einen Quadratus berufen (Photius, Cod. 162). Sehr wahrscheinlich ist der in Rede stehende Quadratus gemeint; ob aber die Apologie selbst oder nur das Citat bei dem Kirchenhistoriker Eusebius benutzt ist, bleibt zweifelhaft. Spätere Spuren der Apologie lassen sich nicht nachweisen. Das einzige uns erhaltene Bruchstück ist das erwähnte Citat. [Bardenhewer.]

Quadrivium und **Trivium** heißen an den mittelalterlichen Schulen die beiden Stufen, auf welchen die Schüler die septem artes liberales lernten, d. h. die Unterrichtsfächer, welche der freie Mann sich anzueignen hatte, wenn er auf höhere Bildung Anspruch machen wollte. Das trivium führt diesen Namen, weil die Lehrer ursprünglich an den trivia, den Knotenpunkten der Straßen, Schule hielten; quadrivium (zuerst bei Boethius, De arithm. 1, 1) dagegen ist mißverständlich dem Worte trivium nachgebildet, indem man beide Bezeichnungen von der Zahl der Unterrichtsfächer hergeleitet dachte, welche auf jeder Stufe gelehrt wurden. Die Unterstufe, das trivium, umfaßte nämlich die drei sprachlichen Fächer: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, welche deßhalb auch artes triviales (sermocinales; rationales) genannt wurden; die Oberstufe, das quadrivium, dagegen die vier mathematischen Disciplinen: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, die sog. artes quadriviales (reales). Der Studienkreis der septem artes liberales, in den römischen Schulen die Encyklopädie genannt, ist zuerst in den LL. IX disciplinarum des M. Varro umschrieben. Hier sind, der traditionellen Hochschätzung der Heilkunde und dem römischen Interesse für Bauten entsprechend, noch Medicin und Architektur behandelt. Derartige encyklopädische Werke schuf das Mittelalter mehrere, welche die Schulen beherrschten. Augustin gedachte die artes zu behandeln (Retract. 1, 6); seine Absicht kam aber nur theilweise zur Ausführung in der Schrift De musica (De grammatica, De dialectica und De rhetorica sind unächt). Die meist gebrauchte Encyklopädie schrieb Martianus Capella (s. d. Art.). Cassiodor (s. d. Art.) compilirte in seiner Schrift De artibus et disciplinis liberalium artium die vorhandenen Unterrichtswerke. Den ganzen Inhalt des gangbaren Wissens umfassen die Originum sive etymologiarum LL. XX des hl. Isidor von Sevilla (s. d. Art. VI, 973). Sein Werk findet sich in vielen Auszügen und Ueberarbeitungen. Aehnlich gestaltet ist des Rabanus Maurus (s. d. Art.) Werk De universo. Für Frauenunterricht schrieb die Abtissin Herrad von Landsperg (s. d. Art. Hohenburg) ein mit Musikbeilagen und Bildern versehenes Sammelwerk, den Hortus deliciarum. Mehr pädagogischer Natur ist das Didascalicon des Hugo von St. Victor (s. d. Art.). Von umfassendem Wissen zeugt das große Speculum naturale, doctrinale, historiale (morale ist von anderer Hand beigefügt) des Vincentius von Beauvais (s. d. Art.). Im 13. Jahrhundert schrieb Brunetto Latini, der Lehrer Dante's, den Grand Trésor, die erste Encyklopädie in einer modernen Sprache. Das letzte berühmte, die artes in dialogischer Form behandelnde Lehrbuch des Mittelalters ist die Margaritha philosophica des Karthäusers Gregor Reisch (s. d. Art.). — Die Siebenzahl der artes, als der sieben Säulen der Weisheit, der sieben Stufen der Erhebung des Geistes, die Analogie der sieben Planeten, sieben Tugenden, bildet oft den Gegenstand der Reflexion und des Witzspiels. Eine bildliche Darstellung beschreibt Alcuin. Die Fassung in Memorialverse bezeichnet die canonische Geltung des Systems:

Lingua, tropus, ratio, numerus, tenor, angulus, astra.

Häufiger noch das Verspaar:

Gram loquitur, Dia vera docet, Rhe verba colorat,
Mus canit, Ar numerat, Geo ponderat, As colit astra.

Die Reihenfolge der Fächer ist bei M. Capella (nach Varro): 1. Grammatik, 2. Dialektik, 3. Rhetorik, 4. Geometrie, 5. Arithmetik, 6. Astronomie, 7. Musik. Bei Cassiodor dagegen: 1. Grammatik, 2. Rhetorik, 3. Dialektik, 4. Arithmetik, 5. Musik, 6. Geometrie, 7. Astronomie. Letztere Ordnung blieb die Regel, doch erscheint die Musik bisweilen an siebenter Stelle (Raban. Maur., De inst. cler.

3, 21. 24). Dem Unterricht in den freien Künsten ging der Elementarunterricht voraus. Er bestand in der Erlernung des Lesens mittels Steinchen oder Blätter, auf denen die einzelnen Buchstaben verzeichnet waren, in weiterer Leseübung am Psalterbuch, dann im Schreiben auf Wachstäfelchen, dem das Schönschreiben auf Pergament folgte. Der höhere Unterricht dauerte acht Jahre und darüber, wobei die meiste Zeit dem Trivium zufiel. Die Beschäftigung mit den Fächern des Quadriviums war weder in den verschiedenen Schulen gleichartig, noch an derselben Schule für alle Schüler. Die besonderen Bedürfnisse, das vorhandene Lehrpersonal und die Bibliothek, die Talente und Neigungen der Schüler ließen das eine Fach vor dem andern in den Vordergrund treten. — Neben den Encyklopädien dienten die zahlreichen Bearbeitungen der einzelnen Disciplinen als Lehrmittel. Sie sind zum großen Theil in katechetischer Form, in Fragen und Antworten abgefaßt. Manche sind in Verse gebracht; breite Darstellung und knappe Kürze bis zu tabellarischer Uebersicht finden sich. Viel benutzt sind besonders die Fachschriften des Boethius, Beda, Alcuin und Gerbert. Lehrweise, Unterrichtsgang, Privatlectüre und Schulleben schildert anschaulich die Abhandlung „Wie man vor tausend Jahren lehrte und lernte, dargestellt an einem Zeitgenossen des hl. Meinrad, Walafrid Strabo" (Jahresbericht über die Erziehungsanstalt des Benedictinerstiftes Maria-Einsiedeln 1856—1857; trotz der Versicherung des Verfassers, er habe das Material mühsam aus Strabo's und dessen Zeitgenossen Schriften zusammengesucht, wird die Abhandlung zuweilen irrthümlich als Uebersetzung eines Tagebuchs Walafrid Strabo's aufgefaßt; Auszug bei Kellner, Erziehungsgeschichte I, Essen 1880, 149—163).

I. Das Trivium umfaßte im Mittelalter Sprachlehre, Lectüre der Schulschriftsteller, praktisches Schriftwesen und Philosophie. 1. Grammatik heißt bei Rabanus Maurus (De inst. cler. 3, 18) „die Kunst, die Dichter und Geschichtschreiber zu erklären, richtig zu sprechen und zu schreiben. Sie ist der Anfang und die Grundlage der freien Künste". Das erste Lehrbuch hierin war allgemein die Ars minor von Aelius Donatus, dem Lehrer des hl. Hieronymus. Da sie für römische Schüler geschrieben war, mußte sie für Nichtrömer erst zurecht gemacht werden, weßhalb sie vielerlei Commentare und Ueberarbeitungen hervorrief. Auf Donat folgte die Institutio de arte grammatica des Priscianus, für reifere Schüler berechnet. Oft benutzt wurden die Grammatiken von Diomedes, Charisius, Pompejus, Nicomachus, Dositheus, Victorinus, Pseudo-Augustinus und Asper. In Frankreich erscheinen im spätern Mittelalter vorzüglich Smaragdus, Sedulius, Erchambert von Hirschau, Remigius von Auxerre, der Italiener Gunzo, Lambert von Poitiers, Johannes Garlandus, Ebrard von Béthune. Im 12. und 13. Jahrhundert beherrschen die Commentare des Peter Helias, vom 13. Jahrhundert ab das Doctrinale des Minoriten Alexander von Ville-Dieu in der Normandie die Schulen. Da die Bücher selten und theuer waren, hatte in größeren Schulen die Mehrzahl der Schüler keine Handexemplare. Der Lehrer sprach vor, die Schüler lernten durch wiederholtes Nachsprechen. Anderes wurde auf die Wachstafeln geschrieben und außer der Schule memorirt. „Da man nach dem Gehör schrieb, ohne die Wörter zu sehen, so wurden sie oft wunderlich genug geschrieben" (Kellner I, 151). Die Einübung der Regeln besorgten theils die Lehrer, theils ältere Schüler, indem „sie deutsch größere und kleinere Sätze vorsprachen, die sogleich lateinisch auf Wachstafeln geschrieben wurden" (ebd. 151). Später folgten zahlreiche dictamina, stilistische Ausarbeitungen in Prosa und Versen. — Da die Grammatik selbst lateinisch geschrieben war, so mußte sie im Anfang erst Wort für Wort in der Landessprache verständlich gemacht werden, bis die Schüler so weit im praktischen Gebrauch des Lateinischen geübt waren, daß die lateinische Erklärung genügte. Zur Erleichterung versahen Lehrer und Schüler ihre Exemplare mit Bemerkungen in der Landessprache. Mehrere solche deutsch glossirte Grammatiken sind erhalten (s. Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, Berlin 1879 und 1882, 2 Bde.). In den höheren Cursen der Grammatik wurden Etymologie, Metrik und Orthographie besonders gelehrt. An Lehrschriften fehlte es nicht. Besondere Pflege erfuhr die Orthographie wegen ihrer praktischen Bedeutung für das Abschreiben der Bücher. Cassiodor sammelte eifrig die älteren Werke darüber und schrieb selbst noch im Alter von 93 Jahren eine Abhandlung De orthographia. Auch Beda und Alcuin schrieben Anweisungen. Die Herstellung correcter biblischer und liturgischer Texte wurde seit dem 8. Jahrhundert mit großer Sorgfalt betrieben, wobei die früher vernachlässigte Interpunction wieder mehr Beachtung fand (Alcuini Ep. 112, bei Jaffé, Bibl. Rer. Germ. VI, 459; Vita S. Theogeri 1, 9, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 451). Als erste Lectüre der Grammatikschüler dienten in der Regel die nach dem antiochenischen Rhetor Aphthonios gefertigte Fabelsammlung des Avianus und eine Sammlung von Sittensprüchen, disticha Catonis, von denen Othlo (Liber proverb., bei Pez, Thes. anecd. III, 2, 487) klagt, daß sie omnes pene magistri legere solent ad prima puerorum documenta. Unter den Schulclassikern nahm Virgil den ersten Rang ein (vgl. Comparetti, Virgil im Mittelalter [aus dem Italienischen übersetzt], Leipzig 1875). Donat und Priscian hatten zu seiner dominirenden Stellung beigetragen, da sie ihm vorzüglich die Beispiele entnahmen; letzterer gibt in einer eigenen Schrift Anleitung zur Verwendung des Virgil für den grammatischen Unterricht. Stellenweise trug man Bedenken gegen den Gebrauch

heidnischer Dichter und ersetzte sie durch christliche, den Spanier Juvencus, den Cälius Sedulius und besonders durch den spanischen Dichter Prudentius, den christlichen Virgil (s. d. betr. Artt.). Doch finden sich Classiker-Abschriften in allen Katalogen alter Bibliotheken. Hugo von Trimberg, Schulvorsteher in Bamberg um 1250, führt folgende Autoren an, die er mit seinen Schülern gelesen habe: Virgil, Horaz, Ovid, Juvenal, Persius, Statius, Homerus Latinus, Boethius, Claudianus, Sedulius, Juvencus, Arator, Prosper, Prudentius, Cato, Avian, Maximian (Bericht der k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1854, 144). Von den Prosaikern werden Cicero, Seneca, Sallust, Livius erwähnt, nicht aber Cäsar und Tacitus. Einleitungen (accessus ad poetas) und Commentare, die freilich bei den Hilfsmitteln der Zeit äußerst dürftig und voller Irrthümer waren, wurden ebenfalls gebraucht; so zu Virgil vorzüglich die Commentare des Servius Honoratus, in den gallischen Schulen auch die des Macrobius und des Afrikaners G. Fabius Fulgentius. Alphabetisch oder sachlich geordnete Vocabularien fehlten in keiner Schule; an ihrer Verbesserung wurde fortwährend gearbeitet. Der Curs der Grammatik, mit der Lectüre Virgils an der Hand eines Commentars, besonders des reichhaltigen Macrobius, gab bereits eine für die Zeit bedeutende formale Bildung und positives Wissen. Daher gingen nach absolvirter Grammatik manche junge Adelige nach Hause oder wurden von ihren Eltern abgeholt, um als Knappen die ritterlichen Künste zu lernen, zu denen die Klosterschule keine Anleitung gab (Kellner I, 154). (Vgl. H. Keil, Grammatici latini, Lipsiae 1855—1880, 7 voll.; Eckstein, Geschichte des lateinischen Unterrichts im Mittelalter, in Schmids Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., IV, 228—239; Thurot, Notices et extraits pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge, Paris 1868; Reichling, Alexandri de Villa Dei Doctrinale, in Kehrbachs Mon. Germ. Paed. XII, Berlin 1893.)

2. Die Rhetorik hatte im Mittelalter von ihrer einstigen herrschenden Stellung in den römischen Schulen viel verloren. Rabanus Maurus (De inst. cler. 3, 19) meint, „es genüge, wenn die jungen Leute sich damit beschäftigen, und von diesen nicht alle, die zum Dienste der Kirche erzogen werden, sondern solche, welche noch nicht ein wichtigeres oder ihr ohne Zweifel vorzuziehendes Fach beschäftigt. Denn wenn ein scharfer und feuriger Geist abgeht, so erwirbt man Beredsamkeit eher durch Lesen und Anhören beredter Männer als durch Regeln der Rhetorik". Als Lehrbücher dienten Pseudo-Augustin, Beda, auch die Schriften Cicero's. Eine St. Galler Rhetorik findet sich bei Hattemer, Denkmale des Mittelalters III, St. Gallen 1844—1849, 560—585. Alcuins Rhetorik ist ein Auszug aus Cicero mit aristotelischen Zusätzen, wodurch freilich die Klarheit des römischen Redners nur gelitten hat. Im 12. Jahrhundert schrieb Stephan von Rouen für seine Schüler in Bec ein Handbüchlein. Guibert von Nogent (s. d. Art.) schrieb über Kanzelberedsamkeit (Liber quo ordine sermo fieri debeat). Statt weitschweifiger theoretischer Unterweisung und declamatorischer Uebung pflegte die Schule die Kunst des correcten Ausdrucks in praktischen Dingen, den Geschäftsstil. Die Fertigkeit, Briefe und Urkunden rechtlichen und geschäftlichen Inhalts richtig abzufassen, galt als das wichtigste Ziel der „Rhetorik". Das dictamen prosaicum wurde in den mannigfaltigsten erdichteten Geschäften und Rechtshändeln geübt. Muster dafür wurden gesammelt; Formelbücher und Briefsteller finden sich zahlreich. Zu den ältesten gehören die Formulae Andegavenses (6. Jahrhundert) und die zwei Bücher Formeln des Mönches Marculf (s. d. Art. Formelbücher IV, 1607 ff.). Theoretische Anleitungen schrieben Alberich von Montecassino und Bischof Benno von Meißen (s. d. Art.). Die Beschäftigung mit den Rechtsfällen brachte es mit sich, daß an vielen Schulen ein förmliches Rechtsstudium hier eingefügt wurde. (Vgl. auch Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863.)

3. Die Dialektik stellt Alcuin der Rhetorik gegenüber: Illa verba contrahit, ista distendit. Er definirt sie als disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi, disserendi, etiam vera a falsis discernendi potens. Als Theile nennt er: Isagoge, Categoriae, Syllogismorum formulae et diffinitiones, topica, periermeniae (Alcuin., De dialect. c. 1). Diese Eintheilung gibt den regelmäßigen Unterrichtsgang an. Das Studium gründete sich hauptsächlich auf die Schriften des Boethius (s. d. Art.), seine Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius und der logischen Schriften des Aristoteles. Nebst Alcuins Dialektik ist Gerberts Abhandlung De ratione et rationabili das beste Probestück der philosophischen Studien des frühern Mittelalters. Aus Gerberts Schule erzählt Richer (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 617): „Zuerst erklärte er die Isagoge, d. h. die Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles nach der Uebersetzung des Rhetors Victorinus und hernach auch nach der des Manlius Boethius. Sodann erklärte er das Buch des Aristoteles von den Kategorien oder Prädicamenten und machte seine Schüler in angemessener Weise mit den Schwierigkeiten des Buches Periermenias, d. h. de interpretatione, bekannt. Hierauf trug er die Logik, d. h. die Lehre von den Beweisquellen, vor, welche Tullius aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, der Consul Manlius aber durch einen Commentar in 6 Büchern erläutert hat. Ebenso fleißig las und erklärte er die 4 Bücher von den topischen Unterscheidungen, die 2 Bücher von den kategorischen und die 3 von den hypothetischen Schlüssen, das Buch von den Defini-

tionen und von den Eintheilungen." Disputirübungen werden schon früh bezeugt bei Rabanus und Thangmar, dem Lehrer des hl. Bernward von Hildesheim. Dem Geist der Zeit entsprechend bilden vorwiegend theologische Gegenstände den Stoff dialektischer Uebungen. Das Auftreten von Häresien, deren Widerlegung logischen Scharfsinn und dialektische Gewandtheit erforderte, begünstigte die Verbindung von Dialektik und Theologie. Dieß begründete das Ueberwiegen der Dialektik im Trivium auf Kosten der Grammatik. Der dialektische Maßstab ward allmälig auch in der Exegese der heiligen Schrift angewendet. Die grammatisch-literarische Bildung sowie die Kenntniß und Lectüre der Alten ging zurück. Mit dem Aufblühen der Scholastik an den Universitäten nahm das theologisch-speculative Interesse gegenüber dem grammatisch-exegetischen überhand. Einzelne Freunde der antiken Literatur fanden sich zwar noch allenthalben; besonderer Pflege erfreute sie sich stets in den Schulen von Orleans und Chartres. Die großen Theologen der Scholastik bereicherten die Dialektik mit zahlreichen, werthvollen Schriften. Bec (s. d. Art.) in der Normandie, wo Lanfrank als Prior und sein Schüler Anselm als Abt waltete, galt als die berühmteste Schule der Dialektik. (Vgl. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864—1866, 3 Bde.)

II. Das **Quadrivium** steht bei den Schriftstellern des Mittelalters im Rufe großer Schwierigkeit. Bei den vorhandenen Lehrmitteln setzte ein einigermaßen erfolgreiches Studium der mathematischen Fächer höhere Befähigung und ausdauernden Fleiß voraus. Doch wurde an allen Schulen darin Unterricht ertheilt und genommen, weil Musik und Computus, die wesentlich zur Bildung gehörten, wenigstens einige arithmetische und astronomische Vorkenntniß erheischten.

1. Die Anfangsgründe der **Arithmetik** fielen in den Elementarunterricht. Das Fingerrechnen, das viel Zeit und Uebung erforderte, wird von den Anleitungen zum Computus (s. d. Art. Zeitrechnung) vorausgesetzt. Rabanus Maurus (De comp. 6, 10) beschreibt die Darstellung der Zahlen durch Fingerstellungen. Schriftlich zu rechnen brachte bei der Schwerfälligkeit der lateinischen und griechischen Zahlzeichen keinerlei Erleichterung. Ein Beispiel von Multiplication findet sich bei Alcuin (De cursu et saltu lunae, bei Migne, PP. lat. CI, 987); Beispiele von Division s. bei Hankel, Zur Gesch. der Mathematik, Leipzig 1874, 56. Beide Operationen mußten in lange Reihen von Additionen aufgelöst werden. Das beliebteste Lehrbuch war Boethius' De arithmetica, eine Ueberarbeitung der Εἰσαγωγὴ ἀριθμητική des Nicomachus von Gerasa. Was Beda, Alcuin, Raban, Helperich, Wilh. von Hirschau, Hermann der Lahme über den Computus geschrieben hatten, wurde im Arithmetikunterricht benutzt. Beispielsammlungen enthält eine angebliche Schrift Alcuins (Proposit. ad acuend. juv., Migne l. c. CI, 1145 sqq.). Eigentliche Fortbildung erfuhr die Disciplin erst durch Abbo von Fleury, Abelard von Corvey, Gerbert und Roger Baco. Gerbert construirte nach dem Muster der Alten zur Erleichterung der Division und Multiplication einen Rechentisch, abacus, mit festen Einern, Zehnern und Hundertern und 1000 beweglichen Zeichen (Richerius, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 618). Die Benutzung war freilich schwierig. Heriger, Hermann der Lahme, Raoul von Laon schrieben über den Abacus. — Das Mittelalter hat zwar den aprioristischen Charakter der Mathematik richtig erkannt, aber erst die Berührung mit den Arabern hob den Betrieb. Die eben erfolgte Einführung des indisch-arabischen Zahlensystems beschreibt der gelehrte Vincentius von Beauvais kurz, ohne eine Ahnung von dessen Bedeutung zu haben. Eigenthümlich ist dem ganzen Zeitraum die an Plato erinnernde Vorliebe für mystische Deutung der Zahlen, besonders in der heiligen Schrift (Rabanus Maurus, De inst. cler. 3, 22). (Vgl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I [bis 1200] und II [bis 1668], Leipzig 1880 u. 1892; Stolz, Vorlesungen über allg. Arithmetik, Leipzig 1885—1886, 2 Thle.; Günther, Geschichte des mathemat. Unterrichts im Mittelalter, in Mon. Germ. Paed. III, Berol. 1887.)

2. Die **Geometrie** tritt im Quadrivium am wenigsten hervor, weil sie für das vorwiegend geistliche Interesse der Zeit die wenigsten Anknüpfungspunkte bot. An manchen Schulen wurde sie sogar durch die Geographie ganz ersetzt. Schon Cassiodor (De inst. div. litt. c. 25) hatte das Studium der Kosmographie des Julius Orator empfohlen. Isidor (Orig. l. 14 et 15) und Rabanus (De univ. l. 9—14) widmen in ihren Encyklopädien der beschreibenden und physikalischen Erdkunde größere Abschnitte. Aus dem 8. Jahrhundert stammt ein Wessobrunner Geographiebüchlein (Mon. Boica VII, 373), aus dem 9. Jahrhundert das Compendium des Iren Dicuil. Landkarten waren noch aus den römischen Schulen vorhanden und wurden fleißig vermehrt und verbessert. (Vgl. Lelewel, Géogr. du moyen âge, Bruxelles 1852, 4 vols.; Vivien St.-Martin, Histoire de la géogr., Paris 1873; Peschel, Geschichte der Erdkunde, 2. Aufl., München 1877; Kretschmer, Die physikalische Erdkunde im Mittelalter, Wien 1889.) — Auch **naturkundliche** Studien wurden eingefügt. Zahlreiche Glossen über Gegenstände der Naturkunde sind erhalten (Hattemer, Denkmale I, 285). Zoologische Kenntnisse verbreitete der oft bearbeitete Physiologus, in dem Thiereigenschaften und religiöse Lehren in Parallele gesetzt werden. Eine Art Encyklopädie der Naturkunde ist das Werk des Minoriten Bartholomäus Anglicus aus Suffolk (De proprietatibus rerum) im 14. Jahrhundert, von dem zu Ende des 15. Jahrhunderts viele lateinische, dann

französische, englische, niederländische und spanische Ausgaben existirten. (Vgl. J. Carus, Gesch. der Zoologie, München 1872.) Die Geometrie selbst konnte sich bei der Schwerfälligkeit der römischen Zahlzeichen, sowie der Unbestimmtheit und Verschiedenheit der Maße nicht heben. Erst aus den arabischen Schulen kam Förderung. (Vgl. Klimpert, Gesch. der Geometrie, Stuttgart 1888.)

3. Die Musik war von den Schülern lange praktisch geübt, ehe sie Gegenstand des Studiums wurde. Tüchtige Kenntniß und Uebung darin war wesentliches Erforderniß der Bildung (Isid. Orig. 3, 16). Der Unterricht in Instrumenten ist von St. Gallen bezeugt. Seit Gregor war Rom die erste Schule des Kirchengesanges. Karl d. Gr. schickte Sänger zur Ausbildung dahin und berief italienische Meister. Metz und später St. Gallen wurden als Sängerschulen berühmt (P. A. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom 8. bis 12. Jahrh., Einsiedeln 1858). Praktische Fertigkeit machte erst den Cantor; um Musikus zu sein, bedurfte es der theoretischen Ausbildung im Quadrivium. Des Boethius 5 Bücher De musica (deutsch von O. Paul, Leipzig 1872), aus griechischen Quellen geschöpft, bilden für alle Schriftsteller des frühern Mittelalters die Quelle. Odo von Clugny, Notker, Regino von Prüm, Berno von Reichenau, Hucbald von St. Amand, Guido von Arezzo stützen sich auf ihn. Der Unterricht war schwierig. Die Neumenschrift (s. d. Art. Neumen) bezeichnete zwar den Tonwechsel, aber ohne sichere Bestimmung der Intervalle. Hucbald versuchte schon die Anwendung des Liniensystems, in das er die Textsilben vertheilte. Gerbert führte durch geschickte Verwendung des Monochords Erleichterungen ein. Einen wesentlichen Aufschwung nahm die Musik mit Erfindung des festen Noten- und Liniensystems durch Guido von Arezzo (s. d. Art.). (Vgl. d. Art. Musik.)

4. Die Astronomie war unentbehrlich für die kirchliche Zeitrechnung und daher an allen Schulen in Uebung. Das Himmelsgewölbe ist nach der allgemeinen Ansicht des Mittelalters in steter, schneller Bewegung von Ost nach West, und nur die Gegenbewegung der Planeten bewahrt es vor Einsturz. Rabanus meint, sämmtliche Sterne entlehnten ihr Licht von der Sonne. Isidor unterscheidet (Orig. 3, 27) Astronomie und Astrologie; letztere theilt er wieder in naturalis und superstitiosa. Im Unterricht gingen Theorie und Beobachtung neben einander her. Am ausführlichsten wurde behandelt, was zur Kalenderberechnung gehörte. Außer den computistischen Schriften (Uebersicht bei G. Meier [s. u.] 9) werden als Unterrichtsmittel erwähnt: Plinius, Hyginus, Dionysius, die Phaenomena des Alexandriners Aratus in der lateinischen Bearbeitung des Cäsar Germanicus. Ptolemäus erscheint erst im 12. Jahrhundert wieder. Der scharfsinnige Gerbert erdachte eine Reihe von Instrumenten, um die astronomischen Lehren zu veranschaulichen. Durch ihn und Abbo von Fleury verliert der Unterricht seine Schwerfälligkeit. (Vgl. Mädler, Gesch. der Himmelskunde, Braunschweig 1872—1873, 2 Bde.; Wolf, Handbuch der Astronomie, ihrer Geschichte und Literatur, Zürich 1891 u. 1892, 2 Bde.)

Die feststehenden Fächer des Triviums und des Quadriviums umschlossen den Kreis des höhern Wissens. Geographie und Naturkunde, Geschichte und Rechtslehre wurden in der Regel bei gegebener Gelegenheit eingefügt. Außerdem erscheint im Grammatikunterricht bisweilen Griechisch, besonders in Südgallien, Irland und, wohl von dorther eingeführt, in Bayern. In St. Gallen waren immer des Griechischen kundige Mönche (ellenici fratres). Als Lehrbuch diente die Chrestomathie des Dositheus, die eigentlich für griechische Rechtsstudenten geschrieben war, die Latein lernen wollten, und eine mangelhafte Grammatik nebst Wörterverzeichniß enthielt. Einige Kenntniß des Griechischen beim Clerus setzen die Concilien voraus, da sie für reisende Cleriker Begleitbriefe (s. d. Art. Literae commendatitiae) vorschrieben, die mit griechischen Chiffern versehen waren. Recht und Heilkunde, Malerei und Bildhauerei wurden im Einzelunterricht gegeben oder in besonderen Schulen gelehrt. — Wie das ganze innere Leben des Mittelalters, so ruhte auch die Bildungsarbeit auf religiösem Grunde. Die Hodegetiker kennen als würdigen Zweck des Studiums nur Gottesdienst und christliche Selbstvervollkommnung. Deßhalb werden auch die profanen Fächer vielfach in religiösem Gewande und immer in ihren Beziehungen zur heiligen Wissenschaft gelehrt (vgl. Hugo von St. Victor, Didaskalion 1, 9, in der Bibliothek der kathol. Pädag. III [1890], 165). (Vgl. noch Günthner, Gesch. der literar. Anstalten in Bayern I, München 1810; Daniel, Classische Studien in der christlichen Gesellschaft, Freiburg 1855; Ozanam, La civilisation chrétienne chez les Francs, Paris 1861; Maitre, Les écoles épiscop. et monast. de l'occident, Paris 1866; Drane, Christian schools and Christian scholars, London 1867, 2 vols.; Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig 1871; Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters, Leipz. 1874—1887, 3 Bde. [1. Bd., 2. Aufl. 1889]; v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung zur Zeit der Scholastik, München 1876; Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland bis zum 13. Jahrhundert, Stuttgart 1885; G. Meier, Die sieben freien Künste im Mittelalter, Einsiedeln 1886—1887, 2 Progr.; Healy, Insula sanctorum et doctorum, or Irelands ancient schools and scholars, Dublin 1891; Denk, Gesch. des gallo-fränkischen Unterrichtswesens, Mainz 1892; Willmann, Didaktik I, Braunschw. 1894.) [Siebengartner.]

Quäker (engl. quakers, d. h. Zitterer), ursprünglich ein Spottname, ist die gewöhnliche Bezeichnung für eine religiöse Secte in England und Amerika, welche sich selbst „Gesellschaft der Freunde"

oder „Kinder des Lichts“ nennt. Der Name „Zitterer“ kommt wohl nicht her von den Erschütterungen und zitternden Bewegungen, die sich bei den gottesdienstlichen Versammlungen an den „vom heiligen Geiste Ergriffenen“ zeigen, sondern er ist herzuleiten von den Worten Fox', der bei seiner Gefangenschaft zu Derby den Richter Bennett aufforderte, „vor Gott zu zittern“, worauf ihn der Richter zum Spott einen Zitterer nannte. Der Gründer dieser Secte ist der eben erwähnte George Fox, geboren 1624 zu Drayton (Leicestershire). Er wurde von seinen ziemlich wohlhabenden Eltern zuerst zum Geistlichen bestimmt, kam aber, da er Abneigung gegen den geistlichen Stand zeigte, zu einem Schuhmacher in die Lehre. Schon in der Jugend verrieth Fox einen Hang zur Grübelei in der Einsamkeit. Dieß trat noch mehr hervor nach einem Vorfalle in einem Wirthshaus zu Nottingham (1643), wo das wenig geziemende Verhalten zweier Geistlichen ihn auf's Aeußerste abstieß. In der folgenden Nacht glaubte er dann eine Stimme zu vernehmen, welche ihn aufforderte, Alles zu verlassen (Journal [s. u.] 77). Nun begann er ein Wanderleben, auf neue Offenbarungen wartend; da er aber immer von inneren Zweifeln gequält ward, unterließ er auch nicht, erst bei anglicanischen Geistlichen, dann bei den Dissenters sich Raths zu erholen. Diese Versuche dienten indessen nur dazu, seinen Widerwillen gegen die bestehenden Kirchen zu vermehren. So läßt sich verstehen, daß er 1646 die Offenbarung zu erhalten vermeinte, das Studium in Oxford und Cambridge genüge nicht, um ein Diener Christi zu werden (Journal 80). Es bedurfte aber noch weiterer „Offenbarungen“, um Fox von allen Zweifeln zu befreien, bis er endlich zur Klarheit darüber gelangte, daß er berufen sei, durch seine Predigten das Volk zu bekehren und auf das innere Licht hinzuweisen, durch welches allein der Weg zu Gott erkannt werde. Er begann zunächst in den Zusammenkünften der Baptisten und anderer Dissenters, die in ihren Kränzchen die Bibel erklärten, zu predigen; seine Predigten waren nicht sowohl gut disponirte Reden, als vielmehr gewaltige einschneidende Gedanken, welche die Zuhörer zum Nachdenken aufforderten (Sewel [s. u.] I, 13). Seine Abneigung gegen die damals im Parlament gerade mächtigen presbyterianischen Geistlichen, welche von Fox und seinen Freunden durch originelle Fragen oft in Verlegenheit gebracht wurden, verschaffte ihm bald auch die Sympathie des gewöhnlichen Volkes. Die Presbyterianer ihrerseits rächten sich, indem sie bei der Obrigkeit Beschwerde führten, daß Fox' Anhänger ihren Gottesdienst störten. Dieß war allerdings mehrfach, wenn auch nicht oft, vorgekommen; namentlich hatte Fox selber einmal zu Nottingham einen Prediger, welcher die heilige Schrift als alleinige Norm des Glaubens aufstellte, unterbrochen mit den Worten: „Nicht die Schrift, sondern der heilige Geist, durch den die heiligen Männer die Schrift überliefert haben, ist es, wonach unsere religiösen Meinungen beurtheilt werden müssen“ (Sewel I, 27). Auch zeigten sich einige gar zu excentrische Schwärmereien, wie die des James Naylors, der 1654 zu Bristol als „König von Israel“ unter Hosanna-Rufen der Anhänger seinen Einzug hielt. Indessen hatten an seinem tollen Gebaren die anderen Quäker keinen Antheil (Barclay [s. u.] 320. 425); Excesse wie bei den „Gleichmachern“ und Ranters kamen nicht vor. Fox' Auftreten in Lederhosen und Lederwams (?) mag auffallend gewesen sein; es steht aber fest, daß manche Excentricitäten, z. B. die Scheu vor Kirchen, ihm angedichtet worden sind; auch ist der Name „Thurmhaus“ für Kirchen nicht von ihm erfunden und soll keinen Widerwillen gegen dieselben andeuten. Mit dem revolutionären Treiben der Quintomonarchianer (s. d. Art.) hatten die Quäker nichts zu schaffen. Indessen genügte schon Fox' Auftreten gegen die herrschenden Religionsbekenntnisse, um ihm mannigfache Belästigungen und Verfolgungen zuzuziehen. Das Jahr 1649, in welchem er zuerst einige „Freunde“ um sich vereinigte, brachte ihm eine vorübergehende Verhaftung zu Nottingham; 1650 wurde er zu Derby als Gotteslästerer eingekerkert. Gleichwohl wuchs die Zahl seiner Anhänger, und 1652 fand Fox eine Heimstätte zu Swarthmoor Hall in der Familie des Richters Fell, dessen Frau durch eine Predigt Fox' im naheliegenden Ulverstone zu seiner begeisterten Anhängerin geworden war. Fell selbst wurde zwar nicht Quäker, unterstützte aber Fox' Pläne auf jede Weise, unter Anderem dadurch, daß er auf Bitten seiner Frau die Tractätchen drucken ließ, welche Fox verfaßte. Swarthmoor Hall wurde nun der Mittelpunkt, von welchem alle Thätigkeit der „Freunde“ ausging. Das Erste war eine Organisation der neuen Gesellschaft. Fox war in der That, gleich John Wesley, der vieles von ihm entlehnt hat, obschon er ihn nie nennt, ein trefflicher Organisator. Mit glühender Begeisterung verband er großen praktischen Sinn, und er wußte seine Anhänger vor den Excessen, die sich bei anderen Secten fanden, zu bewahren. Die Verfassung beruht auf dem demokratischen Princip und gestaltete sich in ihrer weitern Ausbildung folgendermaßen. Die geistige Leitung der Gesellschaft der Freunde geht aus von den jährlichen Conferenzen, deren Gerichtsbarkeit auf einen bestimmten Landstrich beschränkt ist. Jede dieser Conferenzen ist von den anderen in Lehre und Praxis unabhängig, kann aber eine benachbarte Conferenz um Rath und Hilfe angehen; früher galt die Londoner Conferenz als oberster Gerichtshof, an den man appelliren konnte. Noch jetzt schickt die Londoner Conferenz einen Brief an die übrigen Conferenzen. Mitglieder oder Prediger der einen Conferenz werden in eine andere aufgenommen oder daselbst angestellt, wenn sie Empfehlungsbriefe haben. Die Conferenzen stehen unter einander in Briefwechsel. Außer den gewöhnlichen jährlichen Conferenzen gibt es noch specielle

Zusammenkünfte für bestimmte Zwecke. Für die jährlichen Conferenzen werden Deputirte abgeschickt; es kann aber auch jedes Mitglied, Frauen und Kinder nicht ausgenommen, daselbst erscheinen; dagegen haben nur die Deputirten das Recht, zu Aemtern zu bestellen. Präsident und Secretär der Versammlung ist der Clerk. Die parlamentarischen Formen werden nicht beobachtet; in der Regel entscheidet nicht Stimmenmehrheit, sondern das Gewicht der Gründe. Eine Minderheit, welche gegen Neuerungen stimmt, dringt häufig durch. Die Conferenz kann die Disciplin abändern, überträgt aber dieses Geschäft gewöhnlich einem Ausschuß. Eine besondere Commission fungirt während des Jahres als Executivgewalt, hat aber kein Recht, die bestehende Ordnung abzuändern. Die dreimonatlichen Conferenzen stehen unter den jährlichen und über den monatlichen; von den letzteren laufen Berichte an sie ein, werden von ihnen redigirt und an die jährliche Conferenz eingesandt. Die dreimonatliche Conferenz bestellt ihre eigene Commission und übt die Oberaufsicht über die monatlichen Conferenzen aus. Letztere nehmen die Mitglieder auf, bilden die Executivgewalt und halten Zucht und Ordnung aufrecht; sie werden nur selten von den höheren Conferenzen, an die man appelliren kann, in ihrer Wirksamkeit beschränkt. Die regelmäßigen, von der Conferenz gewählten Beamten sind die Aeltesten und Aufseher. Die Pflichten der Aeltesten bestehen darin, die Prediger zu ermuthigen und zu berathen und mit christlicher Sorgfalt über die Mitglieder zu wachen; diese Aeltesten werden durch die monatliche Conferenz und die Prediger und Aeltesten der dreimonatlichen Conferenz gewählt. Die Aufseher bilden einen Ausschuß, an den man sich behufs Aufnahme in die Secte wenden muß; sie müssen für die geistlichen Bedürfnisse der Mitglieder sorgen, die Delinquenten ermahnen, sie auffordern, das Uebel gut zu machen und, wenn sie kein Gehör finden, der monatlichen Conferenz Anzeige machen, ferner Fragen betreffs des geistlichen Zustandes, die ihnen zugeschickt werden, beantworten. Diese Aufseher werden von der monatlichen Conferenz gewählt. Die „Prediger" bilden keinen eigenen Stand; die Organisation ist ohne sie vollkommen. Es gibt keine Schulen und Seminarien für Prediger, diese erhalten keine Weihen, machen keine Specialstudien, werden nicht besoldet, sondern gehen, wenn sie nicht für auswärtige Missionen bestimmt sind, ihren gewöhnlichen Beschäftigungen nach und unterhalten sich selbst. Wenn die Kirche mit den Predigten eines Mitgliedes zufrieden ist, so bestellt sie ihn zum Prediger. Dieses Fehlen berufsmäßiger und ausgebildeter Prediger erklärt sich aus der Einrichtung des Gottesdienstes, wie ihn z. B. Barclay beschreibt. „In einem schmucklosen, nüchternen, mit einfachen Bänken versehenen Saale des Versammlungshauses sitzen die Quäker, des göttlichen Gastes harrend, in tiefem Stillschweigen. Nichts Aeußerliches zur Erregung und Stärkung der Andacht ist vorhanden, damit der Geist durch keine irdische Zerstreuung in seiner freien Entfaltung gehindert werde. Die feierliche Stille dauert wohl eine halbe Stunde, ohne daß sie eine andere Unterbrechung erlitte als die, welche im Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste Gottes bewegten Quäker hervorbricht, bis sich endlich ein Glied von Oben angetrieben fühlt, seine ihm eingegebenen inneren Empfindungen in einer Rede oder einem Gebet laut werden zu lassen, je nachdem es der Geist will." Bisweilen wird die Stille der Gottesdienste durch nichts unterbrochen; aber auch diese Stunden werden durchaus als gesegnet betrachtet. Auch pflegt es zu geschehen, daß, wenn die Bilder der niedern Welt aus einer der Erscheinung des Lebens harrenden Seele nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf der Geister ersteht, in welchem die Mächte der Finsterniß mit denen des Lichtes, wie Esau und Jacob im Schoße der Rebekka, ringen; der innere Streit (proelium) offenbart sich nach Außen im schwersten Aechzen, im Erzittern, in den lebhaftesten Bewegungen des ganzen Körpers, bis endlich der Sieg auf die Seite des Lichtes sich neigt und nun im Uebermaß von Lichtausströmungen in heiligem Jubel sich darstellt. In Kraft der Verbindung aller Glieder zu Einem Leibe theilt sich häufig ein solcher Zustand eines Einzelnen, insbesondere wenn er zu den Erweckteste gehört, Allen mit, so daß eine ergreifende, furchtbar erhabene Erscheinung zu Tage gefördert wird, die schon Viele dem Verein unwiderstehlich gewann, ehe sie auch nur eine klare Einsicht in seine Eigenthümlichkeiten gewonnen hatten (bei Möhler, Symbolik, 7. Aufl., Mainz 1864, 509 ff.). Weder zur Zeit Fox' noch späterhin hat es den Quäkern an trefflichen Rednern und Schriftstellern gefehlt, ebenso wenig an Aeltesten, welche zwischen reichhaltigen Reden und lärmenden, gehaltlosen Declamationen unterscheiden konnten und darum eine richtige Wahl trafen. Die Form mag bisweilen plump und unbeholfen gewesen sein, der Inhalt war jedoch meist der Fassungskraft der Zuhörer angepaßt und kam aus innerster Ueberzeugung.

Die Lehre der Quäker war von Anfang an eine fließende, sich den Zeitverhältnissen und Geistesströmungen anpassende. Eine wissenschaftliche Darstellung derselben versuchte der Quäker Barclay (Theol. ver. christ. Apologia, Amstelod. 1676); allein sein Werk genießt kein officielles Ansehen, und Fox bezieht sich nie darauf. Auch die anderen Schriften über das quäkerische Lehrsystem besitzen nur den Charakter von Privatarbeiten und wollen principiell kein eigentliches Lehrsystem aufstellen. Die Quäker wagten es überhaupt nur selten, die letzten Consequenzen aus den von ihnen angenommenen Prämissen zu ziehen. Die Lehre vom innern Licht, das vom Anfange an und unabhängig vom Versöhnungstode Christi gewährt wird, führte zur Verflachung der heiligen Schriften

und alles Uebernatürlichen in der Schrift. Wie die Protestanten das Bibelwort, richtiger ihre subjective Erklärung desselben, über die von der Kirche von jeher vorgetragene Lehre setzten, so stellten die Quäker die innere Erleuchtung über die Worte der Schrift, die sie nachträglich durch Verdrehungen aller Art der eigenen Lehre anzupassen suchten. Die Schrift ist weder Controle noch Prüfstein für die Belehrungen des innern Lichts, denn das hieße dieselbe zum Richter des Geistes machen. Eben weil die Menschwerdung Christi und sein Versöhnungstod nicht nothwendig sind für die Vermittlung des innern Lichtes, erkennen die Quäker auch die Sacramente und übrigen Gnadenmittel, die sie zu den äußerlichen Dingen rechnen, nicht an. Dagegen stimmt ihre Rechtfertigungslehre ziemlich mit der katholischen überein. Neuestens wurde auf der großen jährlichen Versammlung zu Richmond (Indiana) 1887, bei der Vertreter aus allen Gegenden erschienen waren, ein Glaubensbekenntniß veröffentlicht, in dem die Gottheit Christi und die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus gelehrt wird. Diese Erklärung stieß in England und Amerika auf großen Widerspruch, was nach den vorhergegangenen inneren Kämpfen (s. u.) nicht zu verwundern ist. Nur ihrer festen Organisation, nicht der Einheit ihrer Lehre, verdankte die Secte, die von so vielen äußeren Feinden umgeben war und so manche widersprechenden Elemente in sich aufgenommen hatte, ihre ursprüngliche Solidarität. Nicht wenig zur Erhaltung der Eintracht trug allerdings auch das einnehmende und milde Benehmen des Gründers bei. Fox und seine Freunde gaben vor, nur Christus zu predigen; sie verpflichteten zu keinem bestimmten Glaubensbekenntniß, sondern verlangten Glaubensfreiheit; sie bekämpften früh die socialen Schäden der damaligen Gesellschaft und suchten sie zu heilen, erklärten sich gegen die Sklaverei, läugneten die Trennung von Moralität und Religion. Dieß alles erklärt, daß ihr Auftreten auf die gewöhnlichen Leute einen solchen Eindruck machte. Auch suchte die „Gesellschaft der Freunde", im Gegensatz zu den übrigen Secten, auswärtige Völker zu bekehren. Freilich ist es ein Irrthum, wenn Barclay (268) zeigen will, daß Fox gleich einem Wesley und modernen Missionsgesellschaften das Missionswesen organisirt und nach einem einheitlichen Plane Reiseprediger ausgeschickt und die minder tüchtigen durch bessere ersetzt habe; dieß war schon deßwegen unmöglich, weil Fox und seine Genossen vielfach verfolgt und eingekerkert wurden. Thatsache ist allerdings, daß Fox viele Reisen in Großbritannien, Irland und nach dem Ausland gemacht hat und sich bemühte, diejenigen, mit denen er verkehrte, auf seine Seite zu ziehen; aber ein planmäßig geleitetes Missionssystem bestand damals noch nicht. Das Werk der „Freunde" gedieh aber in England seit 1650 mächtig, freilich unter steten Verfolgungen. Fox wurde noch mehrfach verfolgt und 1653 sogar zu Carlisle zum Tode verurtheilt. Die Restauration der Stuarts brachte ihm neue Belästigungen und Leiden, besonders eine fast dreijährige Haft von 1663 bis 1666; 1670 unternahm er seine große Reise nach Westindien und dem Festlande Amerika's, wohin das Quäkerthum schon früh gelangt war (s. u.). Das Jahr 1673 sah ihn in England von Neuem im Kerker, und erst 1677 erlangte er eine dauernde Ruhe. Von seinem weitern Leben ist noch besonders die Reise (mit W. Penn und Barclay) nach Holland und Deutschland zu erwähnen, welche übrigens keine dauernden Erfolge hatte. Fox' Tod erfolgte im J. 1691. Er hatte die von ihm in's Leben gerufene Organisation erblühen sehen, indessen auch nicht immer Ausschreitungen und Excesse verhindern können. Ueberhaupt war sein Name seit 1660 etwas hinter dem seiner eifrigsten Anhänger zurückgetreten, und einige derselben in England versuchten selbst, sich gegen ihn aufzulehnen. Zu diesen gehört besonders Perrot, ein kleiner, aber sehr thätiger, eingebildeter Mann, der sogar nach Rom ging, um den Papst zu bekehren. Die Behörden in Rom zeigten große Discretion und ließen ihn in ein Irrenhaus bringen; nur mit Mühe wurde seine Freilassung erlangt. Nach seiner Rückkehr nach England ließ er sich zu verschiedenen Excessen verleiten, ohne dadurch sein Ansehen einzubüßen, denn man betrachtete ihn als einen Martyrer. In der ersten Flugschrift, die er nach seiner Rückkehr von Rom veröffentlichte, verurtheilte Perrot das Knien beim Gebete und das Entblößen des Hauptes, dafür empfahl er das Fallen auf's Angesicht und das Ablegen der Schuhe. In einer weitern Flugschrift empfahl er den Quietismus. Man solle zu Hause bleiben, das bewahren, was man habe; niemand solle etwas thun, wozu er sich nicht hingezogen fühle, keinen Zusammenkünften beiwohnen, er sei denn vom Geiste Gottes getrieben. Wie Fox den Presbyterianern gegenüber sich auf das Zeugniß des heiligen Geistes berufen hatte, so machte jetzt Perrot geltend, daß alle äußeren Formen und Gebräuche die Wirkungen des Geistes hinderten, und gewann viele Anhänger, z. B. Pennington, Ellwood, Crook, die später ihre Auflehnung gegen Fox bitter bereuten. Während Perrot die Lehre und die äußere Form abändern wollte, suchten Wilkinson und Story, zwei angesehene Prediger, die Auctorität der Hirten und Lehrer zu erschüttern, und im J. 1673 veröffentlichte William Mucklow sogar eine Flugschrift mit dem barocken Titel: „Der Geist des Hutes oder das Regiment der Quäker, wie es unter George Fox und seinen Anhängern in ihren Zusammenkünften besteht." Die Abnahme des Hutes während des Gebetes sei der Anfang eines geisttödtenden Formalismus. Fox sage wie die Katholiken: Glaubt, wie die Kirche glaubt, und wolle das Volk von den geistlichen Verrichtungen der Predigt, Katechese 2c. ausschließen und dieselben den Predigern vorbehalten. Der Verfasser schüttete die Schale seines Zornes über die

Reisepredigen aus, an denen er viel zu tadeln hatte, und verlangte volle Unabhängigkeit der Localkirchen sowohl als der einzelnen Mitglieder, denn in diesen Tagen gäbe es weder Apostel, Hirten, Lehrer, Aelteste, sondern der Geist selbst sei Hirte, Lehrer, Aeltester (Barclay 438). Story und Wilkinson waren gemäßigter; sie hatten gegen die Verbindung der einzelnen Kirchen in monatlichen und vierteljährlichen Conferenzen nichts einzuwenden, sofern die einzelnen Gemeinden wahrhaft vertreten seien, nur sollten Mitglieder einer andern Gemeinde nicht als Vertreter fungiren, oder die Lehrentscheidungen des einen Theils dem andern aufgenöthigt werden. Vor Allem sollten die Reisepredigen, die Zeugnisse von entfernten Gemeinden besäßen, in den Conferenzen weder Sitz noch Stimme haben, sich vielmehr von den Gemeinden, zu denen sie geschickt würden, leiten lassen. Story und Wilkinson verwarfen gleichfalls die getrennten Frauenconferenzen und die Vorschrift, daß diejenigen, welche heiraten wollten, es der Frauenconferenz anzeigen müßten. Robert Barclay, der Verfasser der berühmten Apologie (s. o.), veröffentlichte unter dem Titel Anarchy eine treffliche Widerlegung Wilkinsons (1676), der im Grunde nur aus den Prämissen des quäkerischen Systems die letzten Consequenzen gezogen hatte. Die Besseren und Gemäßigteren fürchteten das Hereinbrechen einer Alles verwirrenden Anarchie und stimmten den Ausführungen Barclay's bei. Es wurde aber nachgerade Allen klar, daß eine Kirche ohne Prediger, die das Heil vom stillen Gebet und Prophezeiungen (kurz hingeworfenen Gedanken) erwartete, weder bestehen noch sich ausbreiten könne. — In Preston fand die erste förmliche Trennung der Anhänger Story's von den Anhängern Fox' statt (1675); 34 Mitglieder schlossen sich Story an, 29 protestirten; auch in London, Bristol, Buckinghamshire, Wiltshire bildeten sich neue Gemeinden. Eine Conferenz der Häupter beider Secten in der Nähe Sedberghs führte keine Aussöhnung herbei, ebenso wenig eine Zusammenkunft in Bristol (1677). Die Trennung war begleitet von ärgerlichen Auftritten, Streitigkeiten betreffs des Kirchenvermögens und Prozessen, die großes Aergerniß gaben, und wenn Sewel (561) auch behauptet: „die Separatisten hätten immer mehr abgenommen und seien verschwunden wie der Schnee im Felde", so hat doch vielmehr Barclay (472) Recht mit seinem Urtheil, daß die Grundsätze der Separatisten das zersetzende Element gewesen seien, welches den geistigen Niedergang der „Gesellschaft der Freunde" veranlaßt habe.

Die äußere Geschichte des Quäkerthums, zunächst in England selbst, ist für die erste Zeit eine Geschichte der Verfolgungen. Wie dem Stifter, so erging es vielen seiner Anhänger. Die Puritaner (s. d. Art. Presbyterianer, od. 361 f.) waren, als sie zur Herrschaft gelangten, nicht weniger verfolgungssüchtig, als die Anglicaner gewesen waren. Cromwell und Karl II. hätten die Quäker gern geschont und die im Kerker Schmachtenden in Freiheit gesetzt; allein unter der Republik hinderte dieß der Fanatismus der Puritaner und unter Karl II. die Willkür der Friedensrichter wie die Vorurtheile der Parlamente; eine sichere Zuflucht war nur Swarthmoor Hall. — Trotzdem breitete sich die Gesellschaft der Freunde aus, und wenn sie durch offene Predigt nicht wirken konnten, so verbreiteten sie ihre Sache durch die Presse. In dem Zeitalter der Flugschriften hat keine Partei so viele und so gewandte Tractate veröffentlicht, wie gerade die Gesellschaft der Quäker. Ihre Standhaftigkeit trat besonders hervor im Gegensatz zu den anderen Secten. Man hatte die Bethäuser der Quäker zerstört: sie versammelten sich in den Ruinen derselben; man hatte jede gottesdienstliche Handlung verpönt: sie versammelten sich und beteten in der Stille; man hatte die Erwachsenen eingekerkert: die Kinder erschienen jetzt in den Bethäusern (Barclay 475). Zwischen 1661—1697 waren 13 562 Quäker eingekerkert, 192 wurden über's Meer transportirt, und 338 starben im Kerker an ihren Wunden. Jacob II. (1685—1688), ein persönlicher Freund des Quäkers Penn, proclamirte allgemeine Duldung; er wurde aber von seinem Schwiegersohne Wilhelm III. vom Thron gestoßen, und dieser war zu abhängig von der anglicanischen Partei, als daß er es gewagt hätte, entschieden für die Dissenters einzutreten; so dauerte die religiöse Verfolgung mehr oder minder heftig fort. — Eine Zeit des Niederganges begann für die Quäker, wie für die Dissenters überhaupt, mit dem 18. Jahrhundert. Die Bethäuser waren zerstört, die Schulen geschlossen, die Anhänger waren infolge des langen, aussichtslosen Kampfes entmuthigt, viele zogen sich auf sich zurück und lasen mit Vorliebe die quietistischen Bücher der Guyon und der Bourignon (s. d. Artt.). Die auswärtigen Missionen wurden zuerst aufgegeben, dann die innere Mission; man wollte keinen Anstoß geben, vielmehr die Aufmerksamkeit der Anglicaner von sich ablenken. Bis 1720 hatte man noch eine gute Anzahl von Predigern, nachher nahm sie reißend ab. In den Conferenzen wurden statt religiöser hauptsächlich weltliche Angelegenheiten verhandelt; in der Wahl der Mitglieder wich man von der frühern Strenge ab, der Geist der Mildthätigkeit erschlaffte, und da die Conferenzen keine Maßregeln behufs Heranbildung der Prediger treffen wollten, mußten unfähige, ungelehrte Prediger angestellt werden. Je mehr die Vorsteher der Quäker entarteten, desto größern Nachdruck legten sie auf Aeußerlichkeiten, z. B. auf Kleidung und Vergnügungen. Diese zum Theil recht unvernünftige Einmischung der Vorsteher in Angelegenheiten, die sie nichts angingen, rief großen Widerstand hervor, besonders als sie, wie in Dublin, den Schulbesuch als minder geeignet für den geistlichen Fortschritt zu beschränken suchten (Barclay 495) und andere überaus kleinliche Anord-

nungen trafen. Je mehr eine Abnahme von Gelehrsamkeit und Bildung unter den Predigern sich bemerkbar machte, desto mehr suchten die Aeltesten alle Gewalt an sich zu reißen. Im J. 1727 wurde in Wiltshire, früher einem Hauptbollwerke der Separatisten, der Vorschlag gemacht, daß ernste, discrete Männer von der monatlichen Conferenz behufs Ueberwachung und Belehrung der Prediger erwählt werden sollten; 1735 wurde der Conferenz der Prediger die Gewalt entzogen, irgend eines ihrer Mitglieder auszustoßen, ebenso das Recht, Laienmitglieder, die sich vergangen hatten, zur Strafe zu ziehen. Im J. 1752 begann man alle Mitglieder, die ihres Berufes sich nicht würdig zeigten, auszustoßen, verfuhr aber mit zu großer Härte und konnte den Niedergang des Quäkerthums nicht hintanhalten. Das Lesen der Bibel, aus welcher die früheren Quäker ihre Begeisterung geschöpft hatten, war um die Mitte des 18. Jahrhunderts ganz außer Uebung gekommen. Das Volk nahm immer weniger Antheil an kirchlichen Angelegenheiten und überließ die Wahl der Prediger und die Leitung der Gemeinden den Aeltesten, die eine erbliche Kaste bildeten. Bestechlichkeit, Aergernisse aller Art waren infolge dessen an der Tagesordnung. Wie schlimm sich die Zustände gestalteten, erhellt aus der einen Thatsache, daß in Dublin in einer Gemeinde von 800 Mitgliedern sich während 100 Jahre kein männlicher Prediger befand; in Edinburg blieb das Bethaus zur Zeit, in der Gottesdienst hätte sein sollen, verschlossen. Die große methodistische Erweckung um die Mitte des 18. Jahrhunderts (s. d. Art. Methodisten) wirkte auf die Quäker nicht zurück; die Tüchtigsten unter ihnen wandten sich philanthropischen Arbeiten zu und suchten das Loos der Sklaven, der Gefangenen zu mildern; erinnert sei nur an W. Allen, Gurney, Elisabeth Fry (s. d. Art.). Der numerische Rückgang der Secte in England ist augenfällig. Im J. 1700 zählte man 60 000 Anhänger des Quäkerthums, jetzt, nach dem Berichte der Generalversammlung von 1882, nur noch etwa 15 000.

Nach Amerika kamen die ersten Quäker 1656, indem sie dort gleich vielen anderen in England Verfolgten eine Zuflucht suchten. Allein sie fanden auch hier zunächst, besonders in Massachusetts und Connecticut, Verfolgung, und zwar gerade von den Puritanern, die selbst sich vor den Verfolgungen seitens der Anglicaner nach Amerika begeben hatten (vgl. d. Art. Presbyterianer, od. 363). In Rhode Island, dem holländischen Gebiet (New Amsterdam, Long Island) wurden sie nach zeitweiliger Verfolgung besser behandelt und machten viele Conversionen. Auch in den Staaten Maryland, New Jersey, Virginia, den Carolinas fanden sich zahlreiche Ansiedelungen von Quäkern, und im Staate Pennsylvanien gelangten sie zur Herrschaft, denn W. Penn (s. d. Art.), welcher das Gebiet von Pennsylvanien von König Karl II. zur Ausgleichung einer alten Forderung seines Vaters erhalten hatte, war ein überzeugter Quäker. Zahlreiche Kolonisten wurden durch den hohen Ruf, dessen Penn sich allgemein erfreute, angezogen, unter anderen auch Deutsche aus der Nähe von Worms, die von William Ames zum Quäkerthum bekehrt wurden. — Die Quäker sollten aber auch in Amerika nicht ohne innere Streitigkeiten bleiben. George Keith, ein hochbegabter, feingebildeter Schotte, aber ein unruhiger Charakter, klagte die Quäker Amerika's an, daß sie vom ursprünglichen Geiste abgewichen seien. Dieß war wohl als Anklage gegen Einzelne begründet. Keith aber machte sich großer Uebertreibung schuldig und fand deßhalb bei den Quäkern Europa's keinen Anklang. Aus Aerger suchte er eine eigene Secte, die Christian Quakers, zu stiften, und ging, als dieß mißglückte, zum Anglicanismus über. Er starb 1716. War dieser Versuch einer Spaltung glücklich vorübergegangen, so bereitete der religiöse Niedergang des Quäkerthums im 18. Jahrhundert, der in Amerika aus denselben Gründen wie in England erfolgte, für spätere derartige Bestrebungen das Feld vor. Namentlich nahm der frühere Eifer im Lesen der Bibel ab, und statt religiöser Interessen traten bei Vielen philanthropische Bestrebungen für mildere Behandlung der Sklaven und Indianer in den Vordergrund. Die Gleichgültigkeit gegen die Bibel machte es den Neuerern verhältnißmäßig leicht, ihren Lehren Eingang zu verschaffen. Die größte Spaltung des 19. Jahrhunderts knüpft sich an den Namen des Elias Hicks, der ein beredter und populärer Prediger, aber ohne höhere Erziehung, eine praktisch angelegte Natur, aber ohne Geistestiefe war. Nach seiner Lehre ist Gott der Geist, der überall jedem Menschen gegeben ist, dem man nur zu gehorchen braucht, um selig zu werden. Alles Andere ist äußerlich, unwesentlich, fleischlich. Zu den äußerlichen Dingen rechnete Hicks auch die Menschwerdung Christi und die Bibel. Das innere Licht ist das einzige Licht, dem man gehorchen muß (vgl. Thomas [s. u.] 250). Jesus Christus stand über den anderen Menschen, weil er eine schwerere Aufgabe zu lösen hatte; übrigens aber war er ein Mensch, jedoch frei von Sünde, obgleich er an und für sich hätte sündigen können. Der Tod Christi ist werthlos für uns, es sei denn als Vorbild. Hicks' Lehren gaben schon 1805 Anstoß, obgleich es erst viel später zum Bruche kam. Auf die langen Verhandlungen, auf die Bitterkeit, mit der die beiden Parteien sich bekämpften und mit einander prozessirten, kann hier nicht eingegangen werden. Manche, welche Hicks' Ideen nicht theilten, schlossen sich ihm an, weil sie das Betragen der orthodoxen Partei zu schroff fanden. Der Abfall Hicks' hatte zur Folge, daß die orthodoxen Quäker auf die Gottheit Christi und dessen Opfer mehr Gewicht legten, ebenso auf die Authenticität der heiligen Schriften. — Auch eine Controverse zwischen Joseph John Gurney und John Wilbur führte zu einer Trennung. Gurney, der aus einer angesehenen Quäkerfamilie

Englands stammte und in Oxford studirt hatte, legte eine größere Hochachtung für die Bibel an den Tag, als manchen Quäkern lieb war. Wilbur hatte Gurney schon in England kennen gelernt und seine Lehre mit Mißtrauen betrachtet; als aber Gurney nach Amerika kam, um daselbst zu predigen, machte Wilbur sofort Opposition. Die Differenzpunkte waren nicht sehr bedeutend; die Behörden entschieden zu Gunsten Gurney's, Wilbur aber gründete eine eigene Secte. Die Orthodoxen erklärten, Wilbur sei nicht der Lehre wegen verurtheilt worden, sondern weil er sich großer Vergehen gegen die Disciplin schuldig gemacht habe; in der That stimmen gegenwärtig die Quäker Amerika's weit mehr mit den Ansichten Wilburs als Gurney's überein; der Unitarianismus (Läugnung der Dreieinigkeit) ist unter ihnen sehr gewöhnlich. Mit dem Abnehmen der Innerlichkeit und Religiosität geht, wie schon früher (s. o.), Hand in Hand Philanthropie und Sorge für die Erziehung. — Die äußerliche Thätigkeit soll für die geistige Lauigkeit Ersatz leisten. Die Zahl der orthodoxen Quäker Amerika's beläuft sich auf 80 650, die der Hickfiten auf 21 992, die der Wilburiten auf 4329 und die der Primitive Friends auf 232. (Vgl. Fox Journal, or Historical Account of the life of G. Fox, London 1827, 2 vols. [Neudruck der Ausgabe von 1694]; Fox, A Collection of many select and Christian Epistles, London 1698; Sewel, History of the rise, increase and progress of the Quakers, New York 1844, 2 vols.; Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; R. Barclay, The Inner Life of the religious Societies of the Commonwealth, London 1876; J. Smith, Descriptive Catalogue of Friends' Books, London 1867, 2 vols.; Allen C. Thomas and R. K. Thomas, History of the Society of Friends in America, 1894.) [A. Zimmermann S. J.]

Quästionen (quaestiones) nennen sich neben den Summen, Commentaren, Glossen u. s. w. der mittelalterlichen gelehrten Literatur gewisse Abhandlungen über einzelne Sätze oder Fragen der scholastischen Theologie und des canonischen Rechtes, welche zunächst das schriftlich zusammengefaßte bezw. vom Lehrer erweiterte Resultat der vorgeschriebenen Disputationen und Schulübungen waren. Bei den Scholastikern finden sich solche quaestiones sowohl mit dem Zusatz disputatae wie de quolibet (über den ursprünglichen Unterschied beider s. d. Art. Quodlibeta). Die Canonisten pflegten vielfach ihren derartigen Schriften einen Beinamen zu geben nach dem Wochentage, an welchem sie ihre Disputationen regelmäßig abhielten. In diesem Sinne spricht man von Quaestiones Dominicales et Veneriales des Bartholomäus von Brescia (s. d. Art.), Quaestiones Mercuriales des Johannes Andreä (s. d. Art.) u. s. w. [A. Esser.]

Quaestores eleemosynarum, s. Almosenprediger.

Quarantana, Quarantania, Quarantena, bei den Arabern Dschebel Kuruntel, ist der im Mittelalter aufgekommene Name für einen sehr wüsten und steinigen Gebirgsrücken in der Nähe von Jericho, auf welchem der Heiland vor der Versuchung sein vierzigtägiges Fasten gehalten haben soll. Schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche zog die Stelle viele Anachoreten an, so daß sich daselbst zahllose Höhlen finden, welche zum Aufenthalt von Menschen eingerichtet waren und zum Theil noch jetzt Einsiedler beherbergen. Alii exemplo Domini specialiter ducti, desertum illud desiderabile, in quo Dominus noster post baptismum quadraginta diebus solitarius jejunavit, quod Quarantena appellatur, ut vitam ducerent eremiticam, praeeligentes, in modicis cellulis Domino devotissime militabant. Jac. de Vitriaco, Hist. Hierosol. c. 52, in Gesta Dei per Francos I, Hanov. 1611, 1075. (Vgl. Doubdan, Le voyage de la Terre Sainte, 3e éd., Paris 1666, 311.) [Kaulen.]

Quarta (sc. pars), Ausdruck des kirchlichen Rechtes, bezeichnet 1. die einzelnen Viertel des nach späterem Gebrauch getheilten Kirchenvermögens (s. d. Art. VII, 696); 2. gewisse Einkünfte, welche ein Viertel einer bestimmten Masse ausmachen. — Die nähere Bestimmung der jedesmal gemeinten Quart geschieht durch einen bezeichnenden Zusatz, z. B. quarta pauperum (s. d. folg. Artt.).

Quarta decimarum, s. Abgaben I, 79; Quarta funeraria, s. Stolgebühren; Quarta legatorum, mortuariorum, s. Abgaben I, 79.

Quarta Falcidia (Quarta Trebelliana, Pegasiana, Falcidisches Viertel) ist im römischen Rechte der nach Abzug der Schulden, der Vermächtnisse an die Götter, der Begräbniß- und Gerichtskosten resp. Erbschaftssteuer sich ergebende vierte Theil der Erbschaft, auf welchen der durch Testament eingesetzte (Universal-) Erbe nach der lex Falcidia vom Jahre 714 a. u. c. Anspruch hatte. Waren die im Testamente bestimmten Legate oder Fideicommisse größer als drei Viertel der zur Vertheilung gelangenden Erbschaft, so konnte der Erbe von diesen Zuwendungen pro rata so viel abziehen, daß sein Viertel vollständig blieb (Lex Falcidia itemque senatus consultum Pegasianum deducto omni aere alieno, deorumque donis quartam residuae haereditatis ad haeredem voluit pertinere. Julii Pauli Sentent. l. 4, t. 3). Diese Bestimmungen hatten den Zweck, zu verhindern, daß der Erbe die Annahme der mit solchen Zuwendungen belasteten Erbschaft verweigere, denn in diesem Falle konnten auch diese Zuwendungen nicht verwirklicht werden, da das Testament seine Gültigkeit verlor (Corpus Ulpiani XXIII, 4). Waren in dem Testamente Legate enthalten, d. h. hatte der Erblasser fest bestimmt (legis modo, id est, imperative), daß der Erbe bestimmte Theile der Erb-

schaft an Andere abgeben müsse, so hieß das Viertel des Erben Quarta Falcidia; hatte jedoch der Erblasser bloß bittweise (precativo modo) dem Erben aufgetragen, Theile der Erbschaft an Andere abzugeben (Fideicommisse), so hieß das dem Erben bleibende Viertel auch Quarta Pegasiana, irrthümlich wohl auch Quarta Trebelliana. Als nach dem Ende der Christenverfolgungen testamentarische Zuwendungen seitens der Christen für kirchliche oder Wohlthätigkeitszwecke (ad pias causas) häufig wurden, mußten die Bestimmungen des Falcidischen Gesetzes auch für die Kirche eine erhöhte Bedeutung erlangen. Daher erfolgten verschiedene gesetzliche Zusatzbestimmungen. Die wichtigste ist von Kaiser Justinian I. gegeben (c. 49, Cod. 1, 3; Nov. 131, c. 12). Diese verordnete, daß die Zuwendungen zu kirchlichen und Wohlthätigkeitszwecken der Bestimmung des Falcidischen Gesetzes nicht unterworfen sein sollten, der Erbe sie also in ihrem ganzen Umfange ausführen müsse, auch wenn ihm nicht ein volles Viertel der Erbschaft bleiben sollte. Lehnte im letztern Falle der Erbe die Erbschaft ab, so behielten die Legate und Fideicommisse doch ihre Gültigkeit, und der Bischof des Ortes, an welchem der Erblasser seinen Wohnsitz hatte, trat an die Stelle des Erben. [Marx.]

Quarta pauperum ist derjenige Theil der kirchlichen Einkünfte, welcher für die Armen zu verwenden war. Der ganze kirchliche Besitz wurde in der Zeit der Verfolgung und auch vielfach noch später als „Erbtheil der Armen" (patrimonium pauperum) bezeichnet. Da es wohl nur selten Kirchen gab, welche bedeutende Unterhaltungskosten forderten, und der Clerus einerseits vielfach von seiner Hände Arbeit sich nährte und andererseits selbst arm war von Haus aus oder aus freier Wahl, so wurden die Einkünfte der Kirche, in Opfergaben und Geld- oder Getreidebeschenkungen der Reichen bestehend, im Allgemeinen für die Armenpflege verwendet. Eine Aenderung trat ein in diesen Verhältnissen mit der Bekehrung des Kaisers Constantin. Großartige Kirchenbauten wurden aufgeführt, der Gottesdienst mit Prunk gefeiert, so daß für die Kirchenfabrik bedeutendere Ausgaben zu machen waren. Bei der schnell zunehmenden Zahl der Gläubigen waren die Geistlichen weniger in der Lage, ihre Zeit für die Erwerbung ihres Unterhaltes zu verwenden, und mußten daher mehr durch die kirchlichen Einkünfte unterstützt werden. So kam man dazu, die Erträge der kirchlichen Besitzungen, der Opfergaben u. s. w. in vier (meist wohl nicht gleiche) Theile zu zerlegen und einen Theil für die Kirchenfabrik, einen für den Bischof, einen für den übrigen Clerus und den vierten für die Armen zu bestimmen. Diese Einrichtung ging von Rom aus. Sie wird zuerst vom Papste Simplicius (468—483), aber als eine schon länger bestehende, erwähnt. Unter den folgenden Päpsten, besonders durch die Wirksamkeit Gregors des Großen (590—604), verbreitete sie sich im Abendlande, in Italien, Spanien und England. In Gallien scheint sie erst unter Karl dem Großen zur vollen Durchführung gekommen zu sein. Nach seinen Gesetzen mußten die gesammten Einkünfte der Cathedralkirchen in dieser Weise vertheilt werden, während an den Landkirchen nur der Zehnte der Viertheilung unterworfen war. Unter den letzten Karolingern und den nächsten Königen ging ein großer Theil des kirchlichen Besitzes, die Zehnten mit einbegriffen, an Laien verloren, so daß er vielfach nicht mehr für den Unterhalt des Clerus und der Kirchenfabrik genügte. Wohl wurden die Kirchen im 11. und 12. Jahrhundert wieder reicher, aber nun traten andere Einrichtungen für die Armenpflege ein, großartige Gründungen von Hospitälern und Wohlthätigkeitsanstalten, von Vereinen und Orden, welche sich der Armenpflege widmeten. In den Städten kamen die Handwerkergilden auf, welche selbst für ihre Armen sorgten. So wurde die erwähnte Viertheilung der kirchlichen Einkünfte und damit die Quarta pauperum beseitigt. (Vgl. besonders G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg 1884.) [Marx.]

Quarta Trebelliana, s. Quarta Falcidia.

Quartodecimaner, s. Osterfeierstreit.

Quasiaffinität, s. Schwägerschaft.

Quasiinspiration, s. Acclamation.

Quasi modo geniti, Name des ersten Sonntags nach Ostern; s. d. Art. Oesterliche Zeit IX, 726.

Quatemberfasten, s. Fastenzeiten IV, 1267.

Quatuor coronati, s. Coronati quatuor.

Quedlinburg, ehemaliges berühmtes frei-weltliches Frauenstift (ursprünglich Quitlingen, Quitilingaburg), der Lieblingsaufenthalt Heinrichs I. und seiner Gemahlin, der hl. Mathilde (s. d. Art.), gehört zu denjenigen Städten, welche von diesem König gegen die Einfälle der Ungarn erbaut worden. Hier soll ihm auch die Königskrone überbracht worden sein. Im letzten Jahre seines Lebens beschloß er nach Berathung mit den Fürsten, seiner Gemahlin Mathilde zuliebe auf dem später sogen. Schloßberge, auf welchem er eine Burg besaß, ein Stift zu gründen und die Nonnen von Wenthusen bei Thale dorthin zu verpflanzen, starb aber vor Ausführung dieses Planes (936). Noch in seinem Todesjahre vollzog sein Sohn, Kaiser Otto I., diese Stiftung. Die eigentliche Stiftungsurkunde datirt vom 13. September 936 (937). In derselben wird das Stift für ein freies, weltliches, dem Kaiser unmittelbar unterworfenes erklärt. „Der Convent soll künftig das Recht haben, sich frei eine Abtissin zu wählen, und zwar so, daß diese niemandem als uns und unseren Nachfolgern zu gehorchen hat, und kein König oder Bischof irgend eine persönliche Leistung von ihr fordern kann." Die Abtissin wurde Landesherrin über das Stiftsgebiet und hatte später als unmittelbarer Reichsstand Sitz und Stimme auf dem Reichstage; seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts saß sie auf der rheinischen Prälatenbank. Das Stift, im

Harzkreise, später im obersächsischen Kreise gelegen, erfreute sich der besondern Gunst der sächsischen Herrscher. Schon Heinrich I. hatte für dasselbe das Voigtland (zwischen Meißen und Böhmen) bestimmt; Otto I. schenkte ihm die Stadt Quedlinburg nebst anderen Besitzungen. Später kamen noch weitere Schenkungen in der Nähe und der Ferne hinzu; von auswärtigen Klöstern waren ihm Michaelstein und Walbeck unterworfen. Seitdem seine Grenzen enger gezogen waren, hatte es einen Flächeninhalt von 2 Quadratmeilen. Die Ottonen wie ihre Nachfolger hielten sich des Oeftern in Quedlinburg auf, besonders in den Tagen hoher kirchlicher Feste oder in Reichsangelegenheiten, so daß nicht selten glänzende Versammlungen dort stattfanden. So erschienen vor Otto I. im J. 973 in Quedlinburg Gesandte aus Rom, Benevent, Constantinopel, Bulgarien, Rußland und Afrika. Mehrere Fürstentage wurden dort abgehalten, auch einige Synoden, sogar unter Anwesenheit päpstlicher Legaten. Die Zahl und Reihenfolge der Äbtissinnen, die über das Stift regiert haben, steht noch nicht ganz genau fest. Als sicher sind bis jetzt 38 Äbtissinnen nachgewiesen, 26 vor und 12 nach der Reformation. Die erste war Mathilde, Tochter Otto's I. (966—999), welche der Papst Johannes XIII. im J. 966 bestätigte. In der betreffenden Urkunde heißt es, daß der Papst das Stift in seinen Schutz genommen, daß weder ein Geistlicher noch ein Weltlicher dasselbe irgendwie belästigen, daß für diesen Schutz das Stift jährlich 1 Pfund Silber an den heiligen Stuhl zahlen, die Äbtissin aber von den Capitelspersonen frei gewählt werden solle. — Mathilde hatte auf die Regierung Deutschlands den größten Einfluß. Sowohl ihr Vater Otto I. als ihr Bruder Otto II. hielten sich oft bei ihr in Quedlinburg auf. Ebenso stand sie ihrer Mutter Adelheid in der Erziehung des minderjährigen Otto III. treu zur Seite. Als Otto III. (s. d. Art.) 997 nach Italien zog, führte sie sogar in seiner Abwesenheit die Regierung des deutschen Reiches. Der Papst nennt sie corporis et mentis generositate praefulgidam, incomparabiliter laudabilem Abbatissam (vgl. v. Erath [s. u.] 13, n. XVIII), und in den Annal. Hildesh. (Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 91) heißt es von ihr: in qua ultra sexum mira prudentia enituit. Am 14. März 968 hatte die Äbtissin den Tod ihrer Großmutter, der hl. Mathilde, erlebt, welche in der Stiftskirche neben ihrem Gemahl Heinrich begraben wurde. Ihr Steinsarg, in welchen in späterer Zeit wahrscheinlich auch die Ueberreste Heinrichs I. gelegt wurden, ist noch vorhanden; er ruht vor der 1869 wieder aufgefundenen sog. Betkapelle, in welcher die hl. Mathilde vor dem Grabe ihres Gemahls so viel für dessen Seelenruhe gebetet hatte. — Äbtissin Mathilde stiftete 989 (993) das Kloster Walbeck, dessen Propst 1002 Dithmar von Merseburg (s. d. Art.) wurde; ferner gründete sie auf dem dem Stifte gegenüberliegenden Berge (später Münzenberg genannt) das Marienkloster und besetzte dasselbe mit Benedictinerinnen. Auch erweiterte sie die Stiftskirche durch einen Vor- und Ueberbau. Die ursprüngliche, noch von Heinrich I. erbaute (byzantinische) Stiftskirche trat zur neuen in das Verhältniß einer Krypta. Sie ist noch vorhanden und enthält an den Gewölbeflächen Spuren uralter Fresken. Die neue Kirche, dem hl. Servatius geweiht, wurde 997 durch Bischof Arnulf von Halberstadt feierlich eingeweiht. Mathilde starb 999 und liegt zu Häupten ihrer Großeltern in der alten Stiftskirche begraben. — Die folgenden Äbtissinnen stammten fast alle, auch in der protestantischen Zeit, aus fürstlichem oder doch hochadeligem Geschlechte, und mehrere von ihnen waren zugleich Äbtissinnen von Gandersheim (s. d. Art.). Unter Adelheid I. (gest. 1045), Schwester Otto's III., wurden 1021 mit außerordentlich großer Feierlichkeit die Altäre der neuen Stiftskirche durch die Bischöfe Arnulf von Halberstadt, Gero von Magdeburg, Meinwerk von Paderborn und Elward von Meißen geweiht. Beatrix I. (gest. 1062) und Adelheid II. (gest. 1095) waren Schwestern Heinrichs IV.; namentlich die letztere hatte von ihrem Bruder viel zu leiden. Unter dem Gegenkönig Hermann wurde 1085 zu Quedlinburg eine Synode abgehalten, auf welcher mehrere Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte, auch ein päpstlicher Legat erschienen. Hier wurde der Bann über Heinrich IV. erneuert; zugleich wurde der Primat des Papstes bestätigt und unter Anderem bestimmt: Statutum est, ne laici pallas altaris et sacra vasa contingant; ferner, ne quis caseum et ova comedat in Quadragesima (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 180 ff.). Adelheid II. stiftete das Johannisspital im Westendorfe, welches aber im 14. Jahrhundert wieder einging. Ihre Nachfolgerin Agnes I. (1110—1125) gründete den jetzt noch vorhandenen Johannishof vor der Stadt. Die von Mathilde erbaute Stiftskirche wurde 1070 ein Raub der Flammen; sie wurde jedoch in dem alten Basilikenstile wieder hergestellt und 1129 in Gegenwart des Kaisers Lothar von den Bischöfen von Minden und Halberstadt mit großer Feierlichkeit geweiht. Im J. 1120 hielt Heinrich V. zu Quedlinburg einen Convent in Sachen des Investiturstreites. — Äbtissin Gerburg (gest. 1137) kleidete sich und ihre Stiftsdamen zuerst klostermäßig. Unter Beatrix II. (1137—1160), der das Kloster Michaelstein sein Bestehen verdankt, fand 1139 zu Quedlinburg ein Fürstentag statt zur Beilegung des Streites zwischen König Konrad III. und dem Herzog Heinrich dem Stolzen, der hier starb. Adelheid III. (1160—1184) gerieth, weil sie eine Kirche der Stadt (St. Benedicti?) von einem andern Bischofe hatte weihen lassen, mit dem Bischofe von Halberstadt in Streit. Halberstadt beanspruchte die bischöfliche Jurisdiction über das Stift, allein der päpstliche Legat Martinus entschied, daß das Stift von aller bischöflichen Jurisdiction frei

und unmittelbar dem Papste unterworfen sei, und daß der Äbtissin das Recht zustehe, sich zu geistlichen Handlungen in demselben einen Bischof nach Belieben zu wählen. Im J. 1180 stellte Adelheid das Kloster Wenthusen in Thale wieder her. Unter Agnes II. (gest. 1203) litt das Stift sehr in dem Thronstreite zwischen Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig; 1199 und wieder 1204 ward Quedlinburg von Otto erobert, weil das Stift für Philipp war. Ihre Mußestunden widmete Agnes dem Wirken von Teppichen, wovon noch einige schöne Reste in dem sogen. Ziter der Schloßkirche gezeigt werden. Um diese Zeit beginnen die Kämpfe wegen der Schutzherrschaft über das Stift. Otto I. hatte bestimmt, daß dieselbe bei dem sächsischen Hause bleiben solle, und nach dem Aussterben des fränkischen Hauses hatte sie Adelheid III. wieder dem sächsischen Hause übertragen. Im Anfange des 13. Jahrhunderts kam sie aber an die Grafen von Falkenstein. Die Äbtissin Sophia, Gräfin von Brene (1203 bis 1224), hatte wegen der Schutzherrschaft heftige Streitigkeiten mit dem Grafen Hoyer von Falkenstein, in denen das Stift hart mitgenommen wurde. Im J. 1206 erhielt dasselbe vom Papste die Bestätigung des Münzrechtes, der Zoll- und Marktfreiheit. Auf dem Reichstage zu Eger 1224 ward Sophia, der manches Unerlaubte zur Last gelegt wurde, auf Betreiben ihres Gegners abgesetzt. Die Äbtissin hatte auch einen eigenthümlichen Streit mit dem Bischofe von Halberstadt wegen der Palmsonntagsfeier gehabt. Die Bischöfe von Halberstadt hielten nämlich schon seit längerer Zeit alljährlich am Palmsonntage auf einem Esel ihren Einzug in Quedlinburg. Allein mit der Zeit brachten sie immer mehr Gefolge mit, welches zu bewirthen der Äbtissin zu viel wurde. Sie wandte sich deßhalb beschwerdeführend an den Papst Innocenz III. Dieser setzte verschiedene Commissionen zur Untersuchung der Sache ein; allein die Entscheide befriedigten nach keiner Seite hin, weßhalb die spätere Äbtissin Gertrud 1259 durch Zahlung von 200 Mark halberstädtischen Silbers sich mit dem Bischofe verglich und so sich und ihre Nachfolgerinnen von der Last befreite. Unter der Äbtissin Osterlindis (gest. 1232?) oder kurz nach deren Tode fand auf Anordnung des Papstes eine Visitation des Stiftes und der diesem unterworfenen Klöster statt, welche für das Stift günstig, aber ungünstig für die Klöster ausfiel. Während der Regierung Gertruds von Amvord (1233 bis 1270) kommt das Gericht unter dem hohen Baume bei Quedlinburg zuerst vor, ein Fürstengericht (placitum provinciale apud Quedlinburg ad altam arborem), vor welchem wichtige Angelegenheiten der Fürsten verhandelt wurden; so wurde hier 1267 die Theilung der braunschweigisch-lüneburgischen Länder förmlich ausgesprochen. Im J. 1254 erhielt die Äbtissin das Privileg, den Reichsbann in ihrem Gebiete auszuüben. Gegen das Ende ihrer Regierung trat Quedlinburg dem hanseatischen Städtebunde bei, wodurch die Stadt einen bedeutenden Aufschwung erhielt. Unter Bertrade II. (gest. 1308) wurde von dem Bischofe Hermann von Halberstadt 1271 das Barfüßerkloster und das Augustinerkloster gegründet, auch das jetzt noch bestehende St. Spiritus-Hospital. In ihre Regierung und noch mehr in die ihrer Nachfolgerin Jutta (gest. 1347) fallen die Kämpfe des Bischofs von Halberstadt und des Grafen Albert von Regenstein wegen der Schutzherrschaft über die Stadt Quedlinburg; in denselben ward das 840 von Haymo von Halberstadt (s. d. Art.) gegründete Wipertikloster zerstört. Margaretha von Schrapelau (gest. 1349) baute das verlassene und verödete Kloster Wenthusen wieder auf und berief dorthin Nonnen aus Dorstadt im Hildesheimischen. Ermgard von Kirchberg (gest. 1405) stiftete eine besondere Feier des Festes Mariä Heimsuchung. Unter Adelheid IV. (resignirt 1434) wurden sowohl von dem Kaiser als auch von den Päpsten Johannes XXIII. und Martin V. die Privilegien des Stiftes bestätigt. Äbtissin Anna, Gräfin von Plauen (gest. 1458), belieh mehrere Adelige und Städte mit Stiftsgütern, wodurch die Einkünfte sehr geschmälert wurden, insbesondere ging das Voigtland dem Stifte ganz verloren. Im J. 1447 wurden auf Betreiben des Magistrats die Juden aus Quedlinburg verjagt. — Hedwig (gest. 1511), Schwester der Herzöge Ernst und Albert von Sachsen, war bei ihrer Erwählung erst 13 Jahre alt. Sie hatte mit dem Magistrate der Stadt, der sich von der Äbtissin möglichst unabhängig machen wollte und deßhalb den Bischof von Halberstadt zu Hilfe rief, einen harten Streit, der aber zu Ungunsten der Stadt ausfiel. Im J. 1477 wurde die Stadt von den sächsischen Truppen eingenommen und geplündert; sie verlor alle kaiserlichen Privilegien und mußte der Hansa entsagen. Hedwig hatte 1479 ihre Brüder Ernst und Albert mit der Erbvogtei von Quedlinburg förmlich belehnt. Bei der Theilung der sächsischen Lande kam die Schutzherrschaft an die Albertinische Linie. Als nach dem Tode Alberts 1500 der Bischof von Halberstadt Ansprüche auf dieselbe erhob und sich deßhalb an den Papst wandte, zog sich Äbtissin Hedwig, weil sie widersprach, den Bann zu, in welchem sie kurz darauf starb; die Schutzherrschaft blieb bei Sachsen. Die letzte katholische Äbtissin war Magdalena, Fürstin von Anhalt, welche, des Streites mit dem neuen Schutzherrn und mit dem Bischof von Halberstadt überdrüssig, schon bald der Regierung entsagte; sie starb 1514.

Die Regierung des Stiftes durch die Äbtissinnen war im Allgemeinen eine gute und segensreiche. Der gute Geist, den es von der hl. Mathilde überkommen, hat lange Zeit nachgewirkt. Im Allgemeinen herrschte immer Zucht und Sitte, auch waren die Äbtissinnen darauf bedacht, daß gute Disciplin in den Klöstern walte. Mehrere Klöster waren vom Stifte gegründet; so in der Stadt das Marien-, das Augustiner-, das Franciscaner-

kloster. Für die Pflege des religiösen Lebens sorgten die Abtissinnen bei zunehmender Bevölkerung durch Erbauung und Dotirung von Pfarrkirchen. Es gab deren fünf in der Stadt, die noch (als protestantische) bestehen. Auch gab es in Quedlinburg schon lange vor der Reformation sowohl niedere als auch höhere Schulen. Für die Kranken, Siechen und Armen war durch drei Hospitäler, die noch vorhanden sind, und durch milde Stiftungen gesorgt. Vor der Reformation bestand das Capitel aus der Abtissin, Pröpstin, Dechantin, Schließerin, Scholastica, Pförtnerin und Sangmeisterin.

Die Reformation fand im Stifte Quedlinburg früh Eingang; doch verhinderte der Schutzherr Georg von Sachsen einstweilen die öffentliche Ausübung der lutherischen Religion. Erst nach dessen Tode 1539 führte die Abtissin Anna II. von Stolberg, Tochter des Grafen Botho von Stolberg, welche bei ihrer Wahl kaum 13 Jahre alt war, die Reformation im ganzen Stifte ein. Doch blieb das Stift als lutherisches bestehen; nur die Aemter wurden auf vier reducirt (Abtissin, Pröpstin, Dechantin, Canonissin). Die katholische Religion wurde vollständig abgeschafft. Die Klöster, die im Bauernkriege schon stark gelitten hatten, wurden aufgehoben; aus deren Einkünften wurde theils das Gymnasium gestiftet, theils der sogen. große Gotteskasten zur Besoldung der Kirchen- und Schuldiener gebildet. Zu letzterem Fonds kam noch der Erlös aus dem Verkaufe der jetzt unnöthig gewordenen Kleinodien der katholischen Kirchen. Der Chordienst in der Stiftskirche wurde ganz aufgehoben. Abtissin Anna (gest. 1574) erwählte sich 1563 in Elisabeth, Gräfin von Reinstein, eine Coadjutorin, welche 1566 vom Papste Pius V. noch die Bestätigung erbat und erhielt. Unter der Abtissin Elisabeth fand im Januar 1583 auf dem Rathhause zu Quedlinburg, freilich ohne Resultat, ein Religionsgespräch zwischen den pfälzisch-sächsisch-brandenburgischen und braunschweigischen Theologen statt, wobei hauptsächlich über die Ubiquitätslehre gestritten wurde. Unter Anna Dorothea (gest. 1704) wurde 1698 von Kursachsen die Schutzherrschaft über das Stift für 340 000 Thaler an Kurbrandenburg verkauft. Unter ihr wurde auch 1698 die bekannte Aurora von Königsmark, die Geliebte des Königs August II. von Polen, Pröpstin (gest. 1728). Die vorletzte Abtissin war aus preußischem Königshause, Anna Amalie, Schwester Friedrichs des Großen (gest. 1787). Die letzte Abtissin war Sophia Albertina, Prinzessin von Schweden (gest. 1829); unter ihr wurde durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803) das Stift aufgehoben und als Fürstenthum Quedlinburg der Krone Preußen überwiesen. Infolge des Tilsiter Friedens 1807 wurde es zum Königreich Westfalen geschlagen; seit 1815 ist es dem preußischen Staate völlig einverleibt. Unter der preußischen Herrschaft haben sich allmälig hier auch wieder Katholiken niedergelassen. Quedlinburg war eine der ersten Missionsgründungen in der sächsischen Diaspora; 1844 wurde eine katholische Schule hier errichtet, 1849 der erste Geistliche angestellt. Die neue, im gotischen Stile nach dem Entwurfe des spätern Dombaumeisters v. Schmidt in Wien erbaute katholische Kirche wurde 1858 eingeweiht. Die Pfarrei ist eine vom Staate anerkannte, auch die Schule seit 1895 eine öffentliche. Zur Zeit gibt es in Quedlinburg unter 22 000 Einwohnern ca. 900 Katholiken. (Vgl. Annales Quedlinburg. in Monum. Germ. hist. Scriptt. III, 22 sqq., Uebers. von Winkelmann, 2. Aufl., Leipz. 1891; v. Erath, Codex diplom. Quedl., Francof. 1764; Janicke, Urkundenb. der Stadt Quedl., Halle 1873—1882, 2 Thle.; Kettner, Kirchen- und Reformat.-Historie des Stifts Quedl., Quedl. 1710; Derselbe, Antiquit. Quedl., Leipz. 1712; Olearius, Dissert. hist. de Mathilde abbat. Quedl., Quedl. 1736; Voigt, Geschichte des Stifts Quedl., Leipz.-Quedl. 1786—1791, 3 Bde.; Fritsch, Gesch. des vormal. Reichsstifts Quedl., Quedl. 1828, 2 Bde.; Ranke u. Kugler, Beschr. und Gesch. der Schloßk. zu Quedl., Berlin 1838; v. Mülverstedt, Hierographia Quedl., Uebersicht der in Quedl. früher best. Klöster, in der Zeitsch. d. Harzver. II [1869], 2, 78 ff.; Weiland, Chronol. der ält. Abt. von Quedl. und Gandersh., ebenda VIII [1875], 475 ff.) [Stieren.]

Quélen, Hyacinth Ludwig, Graf von, Erzbischof von Paris, wurde am 8. October 1778 daselbst geboren. Als er eben seine Studien begonnen und den Entschluß gefaßt hatte, sich dem Dienste der Kirche zu widmen, brach die Revolution aus und machte die regelmäßige Vorbildung zum geistlichen Stande unmöglich. In Versailles, wohin er sich in der Schreckenszeit begeben hatte, wurde er von einem Abbé privatim in den classischen Fächern sowie in der Philosophie und Theologie unterrichtet. Als dann nach dem Concordat Emery (s. d. Art.) das Seminar von St-Sulpice reorganisirte, trat Quélen in dasselbe ein, um sich auf die heiligen Weihen vorzubereiten. Im J. 1807 empfing er die Priesterweihe und wirkte nun eine Zeitlang als Katechet in der Pfarre von St-Sulpice. Bald jedoch bestimmte ihn Cardinal Fesch (s. d. Art.) auf Emery's Vorschlag zu seinem Secretär; in dieser Stellung blieb er bis zum Jahre 1812. Unter der Restauration wurde er Weihbischof und 1819 Coadjutor des Erzbischofs von Paris, Cardinal Talleyrand de Périgord. Im J. 1821 starb der Cardinal, und Quélen wurde sein Nachfolger im erzbischöflichen Amte. Bei der Feindschaft des Liberalismus gegen die Kirche und das legitime Königshaus war seine Stellung in der revolutionär unterwühlten Hauptstadt äußerst schwierig. Das verleitete ihn aber nicht zu schwächlichen Concessionen. Unerschrocken vertheidigte er die Rechte der Kirche und der religiösen Orden, z. B. 1828 in der Jesuitenfrage gegen das Ministerium Mar-

tignac. Um den Gläubigen die Wahrheiten des Glaubens zu verkünden, bestieg er selbst oft wöchentlich zweimal die Kanzel von Notre-Dame. Wie sein Hirteneifer, so war auch seine Wohlthätigkeit bewundernswerth. Den voltairianisch gesinnten „Liberalen" war er natürlich verhaßt; sie denuncirten ihn den Massen als Freund des Absolutismus. Diese Hetzereien trugen beim Ausbruch der Julirevolution ihre Früchte: am 28. und 29. Juli 1830 wurde der Palast des Erzbischofs gestürmt und in der Notre-Dame-Kirche Raub und Zerstörung verübt; der aufgewiegelte Pöbel hatte es auf Ermordung des Kirchenfürsten abgesehen. Als im folgenden Jahre (am 14. Februar) einige Legitimisten für den 1819 ermordeten Herzog von Berry in der Kirche St-Germain l'Auxerrois eine Todtenfeier veranstalteten, drang ein Pöbelhaufe in die Kirche und beging alle möglichen Greuel. Am folgenden Tage zerstörte das Gesindel den Palast des Erzbischofs, ohne von der Polizei gehindert zu werden. Bald nach der Thronbesteigung des Bürgerkönigs hatte Quélen in Rom angefragt, wie der Clerus sich zur neuen Regierung stellen solle. Papst Gregor XVI. wies darauf die französischen Bischöfe an, für Ludwig Philipp die kirchlichen Gebete zu verrichten. Dieser Weisung folgte Quélen gewissenhaft und unterwarf sich der bestehenden Gewalt. Da er jedoch die Eide, welche er dem legitimen König geschworen, nicht vergessen konnte, so mied er tactvoll jeden unnöthigen nähern Verkehr mit dem Bürgerkönig. Als 1832 in Paris die Cholera ausbrach, ging er seinem Clerus in der Sorge für die Kranken, und zwar speciell für die Armen, mit einem herrlichen Beispiele voran. Er eilte an die Stätten des Elends, tröstete, half, nahm selbst Theil an der Pflege und spendete den Sterbenden die heiligen Sacramente. Nach dem Aufhören der Seuche gründete er eine Versorgungsanstalt für Waisenkinder, welche durch die Cholera elternlos geworden waren. Mehr als 1000 solcher verlassenen Kinder wurden dort jahrelang genährt, gepflegt und erzogen. So rächte er sich für die kurz vorher erlittenen Insulte. — Im J. 1835 berief er Lacordaire (s. d. Art.), welchen er Anfangs als frühern Freund La Mennais' (s. d. Art.) mit einigem Mißtrauen betrachtet hatte, für die Fastenzeit auf die Kanzel von Notre-Dame, und dieser hielt nun unter gewaltigem Andrang seine berühmten apologetischen Conferenzreden. Als nach zwei Jahren Lacordaire zurücktrat, setzte im Auftrage des Erzbischofs der Jesuit de Ravignan (s. d. Art.) die Conferenzen fort, und zwar gleichfalls mit großem Erfolge. Zwei Jahre vor seinem Tode hatte der eifrige Oberhirt noch die Freude, den ehemaligen Erzbischof von Mecheln, de Pradt (s. d. Art.), auf dem Sterbebette mit der Kirche zu versöhnen. Am 31. December 1839 erlag Quélen einer langen, schmerzvollen Krankheit. Da er infolge seiner großen Wohlthätigkeit nicht einmal soviel hinterließ, daß die Beerdigungskosten gedeckt werden konnten, wies Ludwig Philipp aus seiner Privatkasse dafür 12 000 Frcs. an. Indeß wollte die Familie des Verstorbenen es sich nicht nehmen lassen, selbst die Kosten des Leichenbegängnisses zu bestreiten, und deßhalb wurde die vom König gespendete Summe unter die Armen vertheilt. (Vgl. Henrion, Vie et travaux apostoliques de Mgr L. de Quélen, Paris 1840; Biogr. univ. XXXIV, 614 ss.) [Zeck.]

Quenstedt, Johann Andreas, lutherischer Dogmatiker, wurde 1617 zu Quedlinburg als der Sohn eines protestantischen Canonicus geboren. Seine theologischen Studien machte er an den Universitäten Helmstädt und Wittenberg. Anfangs war er der Richtung des Irenikers Georg Calixtus (s. d. Art.) zugethan; er ließ sich jedoch in Wittenberg leicht zum starren Lutherthum bekehren, und nun blieb auch die Beförderung nicht aus: 1646 wurde er Adjunct der philosophischen Facultät, drei Jahre später Professor der Theologie. Aus seinen Vorlesungen über Dogmatik entstand die in streng lutherischen Kreisen einst hochangesehene Theologia didactico-polemica (Vitemb. 1685). Dieses Werk bildet, wie Frank (Gesch. der prot. Theologie II, Leipzig 1865, 30) bemerkt, den eigentlichen Schlußstein der altlutherischen Dogmatik. In einem gewaltigen Foliobande ist hier alles sorgfältig zusammengetragen und geordnet, was bisher auf diesem Felde geleistet war. Quenstedt starb 1688 zu Wittenberg. Seine jugendliche Tochter hatte er 1684 dem damals schon 72jährigen Abraham Calov (s. d. Art.), der an der Wittenberger Universität dominirte, zur Frau gegeben. (Vgl. Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs, Hamburg 1852, 214—224; Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik I, Berlin 1854, 357—378.) Zeck.]

Querini, s. Quirini.

Quesnay, Franz, s. Physiokraten.

Quesnel, Paschasius, jansenistischer Schriftsteller und Parteiführer, war am 14. Juli 1634 zu Paris als Sohn eines Buchhändlers geboren und studirte zunächst an der Pariser Artistenfacultät und der Sorbonne. Im J. 1657 trat er in das von Cardinal de Berulle (s. d. Art.) gegründete, damals in die jansenistischen Parteibestrebungen bereits stark verwickelte Oratorium zu Paris, und 1659 wurde er Priester. Quesnels folgende Wirksamkeit sowohl als Seelenführer wie als Schriftsteller verlief ganz in der jansenistischen Gesinnung, die er von Jugend an eingesogen hatte. Seine Ausgabe der Werke Leo's des Großen 1675 wurde wegen der in den beigegebenen Noten und Abhandlungen enthaltenen Irrthümer über die Gnadenlehre und Angriffe gegen den Primat am 16. Juli 1676 von Rom aus verboten. Nachhaltiges Aufsehen erregte sein Abrégé de la morale de l'Evangile, in der 1. Auflage 1671 ein Büchlein von geringem Umfang, scheinbar nur zum Zweck der Erbauung geschrieben und von Bischof Vialard von Chalons gutgeheißen. In den folgenden Auflagen wandelte sich nicht nur

der Titel, sondern die „Réflexions morales“ wuchsen zu einem vierbändigen Werke, welches die gesammte jansenistische Lehre nach der dogmatischen wie der praktischen Seite hin unter frommen Wendungen so zu verhüllen verstand, daß 1695 Vialards Nachfolger in Châlons, der kurz darauf zum Erzbischof von Paris berufene nachmalige Cardinal de Noailles (s. d. Art.), gleichfalls eine förmliche Gutheißung ertheilte. Da das Werk starke Verbreitung fand und Aufsehen erregte, begannen seit 1703 einzelne Bischöfe dagegen aufzutreten; 1708 wurde es durch den Papst, 1711 durch das Pariser Parlament verboten. Die Bulle Unigenitus sprach 1713 über das ganze Werk mit besonderer Hervorhebung von 101 irrthümlichen Sätzen die förmliche kirchliche Verurtheilung aus (vgl. d. Art. Jansenius VI, 1231 f.). Dem Beschluß der Generalversammlung der französischen Oratorianer 1678, die jansenistische Lehre innerhalb des Oratoriums zu verpönen, hatte Quesnel sich nicht unterworfen und war infolge dessen 1681 nach Orleans in eine Art Verbannung gegangen. Als 1684 die Unterwerfung noch entschiedener verlangt wurde, trat er aus dem Oratorium aus, verließ Frankreich und lebte seit Februar 1685 mit dem Haupte der Jansenisten, Anton Arnauld (s. d. Art.), verborgen in Brüssel, wo seit 1690 der Mauriner Gerberon sich ihnen beigesellte. Nachdem Arnauld 1694 in Quesnels Armen gestorben war, übernahm dieser selbst die geistige Führung der Jansenistenpartei und bewies hierbei neben schriftstellerischer Gewandtheit und Fruchtbarkeit die ganze Rührigkeit, Verschlagenheit und Keckheit eines verbissenen Sectenhauptes. In Brüssel 1703 festgenommen (vgl. d. Art. Precipiano), floh er nach Amsterdam zu dem gesinnungsverwandten Bischof Codde, wo er bis zu seinem Ende (2. Dec. 1719) blieb. Wiewohl er vor seinem Tode nach Ablegung eines katholischen Glaubensbekenntnisses (8. Nov.) die heiligen Sacramente empfing, ist doch eine wirkliche Unterwerfung unter die päpstliche Glaubensentscheidung bei ihm ziemlich ausgeschlossen. Die Schriften, welche er mit und ohne seinen Namen herausgegeben hat, sind sehr zahlreich; mehrere derselben sind der Verherrlichung oder Vertheidigung des „großen Arnauld“ gewidmet. (Vgl. A. Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876, 27 ff.; Stimmen aus Maria-Laach VI [1874], 20 ff. 147 f.; Hurter, Nomencl. liter. II, 2. ed., 822; Reusch, Index II, 661 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Quétif, Jacob, O. Pr., Literarhistoriker, war zu Paris am 6. August 1618 geboren. Er trat im Alter von 17 Jahren in den Predigerorden und wurde 1652 Bibliothekar des Klosters in der Straße St-Honoré zu Paris. Dieses Amt entsprach ganz seinen Neigungen, so daß er es 46 Jahre lang, bis zu seinem Tode, bekleidete. Seine wissenschaftlichen Bestrebungen brachten ihn in nähere Beziehung zu vielen bedeutenden Gelehrten der damaligen Zeit, zu Du Cange, Renaudot, Richard Simon, den Jesuiten Labbe, Garnier, Emmanuel von Scheelstrate, Bolland, Henschen und Papebroch, sowie zu Leo Allatius und Lucas Holstenius. Von seinen Obern beauftragt, in lateinischer Sprache eine Geschichte des Ordens zu schreiben, machte er, um hierfür Materialien zu sammeln, Studienreisen in Frankreich, Belgien und Deutschland. Da er erkannte, daß die ihm gestellte Aufgabe zu umfassend sei, beschränkte er sich mit Zustimmung der Vorgesetzten auf die Darstellung der literarischen Thätigkeit des Dominicanerordens. Das Werk zu vollenden, war ihm nicht beschieden. Er verfaßte für dasselbe etwa 800 Artikel, welche über ebenso viele Schriftsteller des Ordens handeln. Quétif starb am 2. März 1698; seine Arbeit wurde dem Dominicaner Echard (s. d. Art.) übergeben, welcher sie ergänzte und fortsetzte und das Werk unter dem Titel Scriptores Ordinis Praedicatorum in zwei Foliobänden zu Paris (1719—1721) herausgab. Weitere Schriften Quétifs sind verzeichnet in den eben erwähnten Scriptt. II, 746 sq. und in der Biogr. univ. XXXIV, 638 s. [Zeck.]

Quiercy, Synode von, s. Gottschalk V, 947 f.

Quietiner (Chietiner), s. Theatiner.

Quietismus nennt man im Allgemeinen verschiedene Arten der antikirchlichen Mystik, welche die höchste Vollkommenheit des Menschen in einen Zustand möglichster Annihilation aller Fähigkeiten und alles Handelns setzen, auf daß er ganz und gar von Gott erfüllt werde und dieser allein in ihm thätig sei. Derartige Lehren schlossen in der Regel unter dem äußern Scheine von Heiligkeit Antinomismus (s. d. Art.), den Gegensatz gegen die Sittlichkeit, in sich oder arteten in ihn aus; Aftermystik wird gewöhnlich zu einem Deckmantel der Sittenlosigkeit. Auch sind sie nie frei von irgend welchem pantheistischen Zusatze, denn sie haben immer eine gänzliche Verzerrung der Lehre vom Verhältnisse der Freiheit zur Gnade zur Grundlage, und dieß führt in letzter Consequenz dazu, entweder den Menschen in Gott ganz untergehen zu lassen oder ihn an Gottes Stelle zu setzen. Freilich kommen nicht alle derartigen Irrthümer auf dem Gebiete der Mystik bis zu dieser letzten Consequenz; es entstehen alsdann dem Quietismus ähnliche Erscheinungen, welche man passend als Semiquietismus bezeichnet. Da denselben aber nicht böser Wille, sondern eine gewisse Ueberspannung zu Grunde liegt, so verschwinden sie gewöhnlich bald durch Unterwerfung unter die kirchliche Auctorität. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist der Semiquietismus Fenelons (s. u. III). Die Veranlassung zur Bildung aftermystischer Secten dagegen ist religiöse, der kirchlichen Auctorität völlig entfremdete Schwärmerei in Verbindung mit maßlosem Selbstdünkel. Auf philosophischem Gebiete war dem alten Stoicismus ein ähnlicher Quietismus eigen, und außer dem Boden der positiven göttlichen Offenbarung begegnet man

bei den Philosophen bis in die neueste Zeit vielfach derartigen Richtungen, welche der zwischen den beiden Polen Stolz und Sinnlichkeit sich bewegenden Natur gar sehr zusagen.

I. Geschichte des Quietismus — 1. bis Molinos. Abgesehen von den antinomistischen Häretikern, deren in den Briefen der heiligen Apostel Petrus, Johannes und Judas und in der Geheimen Offenbarung Erwähnung geschieht, und von den gnostischen Secten der beiden ersten Jahrhunderte, ist als erste quietistische Irrlehre die der Euchiten oder Messalianer (s. d. Art.) in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu bezeichnen. Sie wurde von schwärmerischen Mönchen in Syrien und Armenien aus gnostisch-manichäischen Elementen gebildet und gipfelt in der Behauptung, das Höchste, was man anstreben könne, sei gänzliches Sichselbstversenken in Gott, wobei man alles von sich ferne hält, was die beschauliche Ruhe des Gebetes stören könne; dazu wurde nicht nur jede Beschäftigung mit irdischen Dingen, sondern auch jeder äußere Cultact, besonders die heiligste Eucharistie, gerechnet. Die Folge war ein Versinken in grobe Unsittlichkeit und geheime Laster. Die messalianische Häresie erhielt sich, wenn nicht bis in's 11., wenigstens bis in das 7. Jahrhundert. Jedenfalls ist die Irrlehre der im 12. Jahrhundert in Bulgarien auftauchenden Bogomilen (s. d. Art.) wenig von dieser Häresie verschieden. Im 6. Jahrhundert entstand durch griechische Mönche vom Berge Athos die pseudomystische Richtung der Hesychasten (s. d. Art.) und stiftete große Verwirrung im Oriente. Im Abendlande waren die ursprünglich auf kirchlichem Boden entstandenen und vom besten Geiste beseelten Genossenschaften der Beguinen und Begharden (s. d. Art.) in aftermystische Secten ausgeartet, welche sich alle Irrlehren der Messalianer aneigneten. Sie behaupteten, die in den Stand der contemplativen Ruhe eingetretene Seele werde unfähig zur Sünde; sie bedürfe keinerlei Tugendübung mehr; Betrachtung der sinnenfälligen Geheimnisse, wie des bittern Leidens und der heiligsten Eucharistie, müsse unterbleiben, wenn man der reinen Contemplation theilhaftig sein wolle; wer den Stand derselben erreicht habe, dessen leibliche Sinne seien dem Geiste so ganz unterworfen, daß er seinem Körper ohne Sünde und Nachtheil für die Seele Alles gestatten dürfe. Clemens V. und das Concil von Vienne vom Jahre 1311 verdammten acht Sätze, in welchen diese Häresie ihren Ausdruck gefunden hat. Denselben Grundsätzen mit gleich unheilvollen Folgen huldigten von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an die Fraticellen (s. d. Art.) in Italien unter Fra Dolcino von Novara u. A., und die Guérinets unter Guérin in Frankreich. Schon im 9. Jahrhundert fand sich dort bei Scotus Erigena (s. d. Art.) eine Theosophie mit stark pantheistischer Färbung, auf deren Grund auch nur eine sehr bedenkliche Mystik entstehen konnte. Die speculative Mystik Deutschlands hatte dem Quietismus durch ihre verfängliche Ausdrucksweise vorgearbeitet. Die Systeme des Meisters Eckhart (s. d. Art.) und seiner Schule im 13. und 14. Jahrhundert enthalten noch ausgeprägtere pantheistische Sätze und unverkennbare Keime und Ansätze der reformatorischen und jansenistischen Irrlehren. Quietistische Anschauungen waren nur Folgerungen daraus, wie sich z. B. in den Sätzen zeigt: man müsse seine Pflicht thun, ohne sich darum zu kümmern, ob man selig werde oder nicht, und mit vollkommener Gleichgültigkeit gegen Himmel und Hölle; in dem Zustande der vollkommenen Contemplation gehe mit der Seele eine gänzliche Umwandlung in Gott vor, ähnlich wie in der Eucharistie das Brod in den Leib Christi verwandelt wird; weil auch die Sünden nicht geschehen ohne den Willen Gottes, müsse man sagen, daß man es nicht wünsche, nicht gesündigt zu haben. Doch hatten diese Speculationen keine unmittelbaren Folgen für die Praxis, und es ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß die deutschen Mystiker Aussprüche obiger Art in einem guten Sinne verstanden haben. Erwähnt sei noch aus dem 13.—15. Jahrhundert die aftermystische Secte der Homines intelligentiae oder der Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.), welche besonders im Elsaß, in den Rheinlanden und in Thüringen ihr Unwesen trieben. — Großen Einfluß gewannen die „Alumbrados“ (Illuminaten oder Erleuchtete [s. d. Art.]) seit dem 16. Jahrhundert in der spanischen Provinz Andalusien, besonders in und um Sevilla. Sie fanden Anhang sowohl unter den gebildeten Ständen als unter dem gemeinen Volke. Ihrer Lehre zufolge, welche von der Inquisition im Jahre 1623 in 76 Sätzen verurtheilt wurde, ist aller Werth des geistlichen Lebens auf das innerliche Gebet zu legen, das durch göttliches Gesetz Allen geboten und zur Bedingung des ewigen Lebens gemacht ist. Im Zustande der dadurch erreichten Vollkommenheit erstickt die Gnade alle Vermögen der Seele und wird diese unfähig sowohl eines Fortschrittes als eines Rückschrittes. Ihr Verdienst in ihrem Handeln ist aber um so größer, je weniger sie gefühlvolle Andacht hat. Sie gelangt hienieden schon zur Erhebung über den Stand des Glaubens zum Schauen der Wesenheit des Einen dreieinigen Gottes. Dann aber gibt es für sie keine Nothwendigkeit tugendhafter Acte mehr; sie bedarf keiner Bilder mehr, wenn sie betet, keines Gedankens an die Menschheit und das Leiden Christi; keiner Anhörung des göttlichen Wortes und keiner Anrufung der Heiligen, keines Hinblickes auf das heiligste Sacrament; fleischlicher Verkehr, lehrten sie, könne kein Hinderniß der Contemplation werden, sondern sei hierfür vielmehr förderlich.

2. Der Molinismus. Ein Spanier war es auch, welcher dem Quietismus seine vollendete Entwicklung gab, nämlich Michael von Molinos (s. d. Art.), dessen Lehre deßhalb auch unter dem Namen Quietismus schlechthin verstanden wird.

Sein System ist enthalten in dem 1675 zu Rom zuerst erschienenen Buche Dux spiritualis conducens animas per viam interiorem ad assequendam perfectam contemplationem et divitem thesaurum pacis interioris. Es wurde wiederholt aufgelegt und fand in allen christlichen Ländern große Verbreitung. Als aber allmälig die praktischen Consequenzen der darin enthaltenen Grundsätze offen zu Tage traten und mehrere Bischöfe Italiens und Frankreichs über das Verderben zu klagen hatten, welches sie für viele Seelen bewirkten, ließ Innocenz XI. diese Lehren einer genauen Prüfung unterziehen und verwarf auf Grund derselben durch die Constitution Caelestis Pastor d. d. 24. November 1687 68 Molinos' Schriften entnommene Sätze als propositiones haereticae, suspectae, erroneae, scandalosae, blasphemae, piarum aurium offensivae, temerariae, christianae disciplinae relaxativae et eversivae, seditiosae. Der Inhalt obiger 68 Sätze läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: a. Die einzige Vollkommenheit ist das Handeln Gottes in uns, ohne daß wir dabei selbst mitthätig werden (pr. 4). Ein inneres Leben führen, heißt daher alle Selbstthätigkeit, wodurch nur Gottes Handeln gestört würde (2), aufgeben, ja sogar jede Fähigkeit zu handeln, wenn es sein könnte, vernichten (1). Die Seele zieht sich im Stande der Vollkommenheit gänzlich von sich selbst hinweg und zurück in ihren Ausgang, in die Wesenheit Gottes, und umgestaltet in ihn, bleibt sie in ihm vergöttlicht, oder vielmehr Gott bleibt in sich selbst, weil dann die Seele und Gott nicht mehr zwei sind, sondern nur Eine Person, und so lebt und herrscht Gott in uns, die Seele aber vernichtet sich, insoweit sie thätiges Wesen ist (5). — b. Sie befaßt sich daher nicht mehr mit Vorsätzen und Gelübden, wodurch die Vollkommenheit nur behindert würde (3); ja sie begibt sich alles Denkens und Erkennens, mag es Gott oder Himmel oder Hölle, Tod oder Ewigkeit, Gottes Willen oder ihren eigenen Zustand zum Gegenstande haben (6—11). — c. Ebenso muß aufhören alles Wünschen und Verlangen, jede Sehnsucht nach Tugend, Seligkeit, jede Rücksicht auf Lohn oder Strafe in Zeit oder Ewigkeit als Motiv des Handelns; es gibt im innern Leben weder Furcht noch Hoffnung. Wie leblos hat man sich Gott zu überlassen, auf daß er in uns ohne uns seinen Willen vollbringe. Daher gibt es für den Vollkommenen auch kein Bittgebet und kein Dankgebet; beides wäre ja Sache des eigenen Willens. Er darf auch keinen Nachlaß der verdienten Sündenstrafe, keinen Ablaß verlangen, weil dieß etwas Selbstsüchtiges ist; wir müssen uns unbedingt der Gerechtigkeit Gottes überlassen. Seine Barmherzigkeit suchen, wäre nicht mehr reine, sondern nur eigennützige Liebe (12—16). — d. Wer wahrhaft Gott hingegeben ist, macht sich auch keinerlei Sorge bei Versuchungen und unterläßt jeden Widerstand; er verhält sich ganz passiv. Ebenso muß man alle motus naturae gewähren lassen (17). — e. Das Gebet des wahren innern Lebens muß zur vollkommenen Ruhe in Gott werden, welchem man sich hingibt ohne jeden selbsteigenen Gedanken, ohne jede selbstgemachte Vorstellung, ohne jedes Bild, ohne jede Betrachtung. An die Stelle aller solchen Acte tritt die contemplatio infusa, welche Gott in der Seele wirkt, obgleich sie sich ihrer unbewußt ist. Es kommt immer die Zeit, in welcher sie es inne wird, diese erhabene Contemplation gehabt zu haben. Dieselbe wird nicht gestört durch irgendwelche ohne eigenes Thun entstandene Gedanken der unreinsten Art, der Gotteslästerung u. dgl., auch nicht durch Schlafsucht und Schlaf. Diesem allem gegenüber hat man sich widerstandslos zu verhalten. Die göttliche Thätigkeit wird durch nichts gehindert als durch das eigene Handeln des Menschen. Anstatt der absurden Unterscheidung eines Weges der Reinigung, Erleuchtung und Einigung darf man in der Mystik nur von Einem Wege reden, und dieser ist die oben erklärte via interna (18—26). — f. Verlangen nach Andacht und Bemühung, sie hervorzubringen, ist unlautere Selbstsucht. Dagegen ist Geistestrockenheit, Ueberdruß und Ekel an geistlichen Uebungen das Vollkommenste. Wer auf dem innern Wege wandelt, bleibt immer in vollkommener Ruhe Gott hingegeben, unbekümmert um Acte oder Affecte der Andacht oder einer andern Tugend, sei es vor oder nach der heiligen Communion, an Werktagen oder Festtagen, ja er unterdrückt solche, er müßte denn die Gewißheit haben, daß sie von besonderem Antriebe Gottes kommen. Liebesacte gegen die heiligste Menschheit Christi, Maria, die Heiligen müssen unterbleiben, denn diese Objecte sind etwas Sinnenfälliges, und daher wäre auch diese Liebe sinnlich (27—37). — g. Werke äußerer Abtödtung sind ohne Frucht; überhaupt tragen äußere Werke zur Heiligung der Seele nichts bei (38—40). — h. Dagegen läßt es Gott zu, ja er will es, daß der Dämon Gewalt hat, manche im innern Leben oder in der wahren Vollkommenheit wandelnde Person zu fleischlichen Acten bei vollem Wachen und ohne alle Trübung des Geistes anzuregen, für sich allein oder zwei gegenseitig, welche ihnen total unzurechenbar sind und nur dazu dienen, daß sie mehr verdemüthigt und dadurch mit Gott enger verbunden werden. Wird dadurch der Geist nicht getrübt, so hindern diese Dinge durchaus nicht die Einigung mit Gott, ja diese nimmt immer noch mehr zu (41—55). — i. Ist der Zustand der Vollkommenheit wahrhaft gewonnen, so gibt es kein doppeltes gegensätzliches Begehren mehr in der Seele, sondern nur den Willen Gottes, und daher auch keine Sünde mehr, nicht einmal eine läßliche. Es bedarf dann auch nicht mehr der Beicht, ja Gott macht diese gar oft bei derartiger Einigung mit sich ganz unmöglich (56—63). — k. Zum mystischen Tode, d. i. gänzlichem Absterben des eigenen Ich und vollendeter Resignation an Gott und Ruhe in ihm, sind theologisch Gebildete weit weniger

disponirt als ganz Ungebildete (64). — l. Eine Seelenführung durch Menschen gibt es nicht; in seinem innern Leben ist überhaupt niemand einer Auctorität unterworfen. Hier ist Gott allein Herr und Führer. Gehorsam gegen Menschen verpflichtet nur in Ansehung des äußern Handelns (65—68).

Das quietistische Gift drang allmälig in noch weitere Kreise ein. In Italien trug dazu die Contemplazione mistica des Cardinals Pietro Matteo Petrucci (s. d. Art.), Bischofs von Jesi, bei, welche durch Decret der römischen Inquisition vom 5. Februar 1688 verurtheilt wurde. Der Verfasser schwur sofort seine Irrthümer ab. Noch verhängnißvoller wurde das 25 Jahre dauernde Treiben des Jos. Beccarelli aus Mailand in Brescia. Doch widerrief auch er im J. 1710 vor der Inquisition in Venedig. In Frankreich verbreitete der blinde François Malaval von Marseille durch sein sehr anziehend geschriebenes Buch Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation die quietistischen Grundsätze, sodann der Abbé d'Estival, besonders aber der Barnabite Lacombe und die von ihm geleitete Frau Jeanne Marie de la Motte Guyon (s. d. Art.). Lacombe's Buch Analyse de l'oraison mentale wurde vom Erzbischof von Paris verboten und er selbst in Vincennes in Haft gehalten, wo er starb. Die Schriften der Guyon wurden 1688 von der Inquisition verworfen; sie selbst verwies man in ein Kloster.

II. Kritik des Quietismus. Der Quietismus ist in Wahrheit die Moral, wie sie sich gestalten muß, wenn die jansenistischen Grundsätze bis in ihre letzten Consequenzen entwickelt werden. Daraus erklärt sich auch, daß gerade der Jansenismus in Frankreich dem Quietismus einen fruchtbaren Boden bereitet hatte. Zuerst hatte Michael Bajus (s. d. Art.) der vernünftigen Natur, wenn sie die justitia originalis, wie sie der erste Mensch hatte, nicht mehr besitzt, ihre Vollständigkeit abgesprochen; Gott hätte sie ohne diese justitia originalis gar nicht schaffen können, nach dem Sündenfalle aber entbehrt die menschliche Natur jeder Fähigkeit zu einem sittlich guten Acte. Bajus zufolge wurde durch den Sündenfall die böse Begierlichkeit dasjenige, was die Natur mit Nothwendigkeit zum Handeln bestimmt, so daß alles, was sie thut und was sie begehrt, und jeder motus concupiscentiae in ihr nichts sein kann als schwere Sünde, und die menschliche Person der Verdammniß würdig macht. So bleibt es, bis um der Verdienste Christi willen der heilige Geist in der Seele den Act vollkommener Liebe wirkt und dadurch jeden Affect der Concupiscenz aufhebt. Damit wird dann der heilige Geist das die Natur zum Handeln nothwendig Bestimmende (vgl. Propp. 79 damn. a Pio V a. 1567). Weiterhin machte dann des Bajus vornehmster Anhänger, Jansenius der Jüngere (s. d. Art.), dessen System sich zu eigen unter noch stärkerer Pronuncirung der Passivität des menschlichen Willens. Anstatt der von Bajus gelehrten doppelten Liebe, einer cupiditas vitiosa, welche im gefallenen Menschen Alles zur Sünde macht, und einer caritas coelestis, welche im Gerechten zur Herrschaft kommt, läßt er an Stelle der durch die Sünde verlorenen Freiheit eine delectatio terrestris treten, welcher gegenüber der Wille ganz passiv und widerstandslos ist, bis ihm Gott eine delectatio coelestis schenkt, welche die erstere an Stärke überragt (delectatio victrix). Dann ist der Wille dieser gegenüber ebenso passiv und widerstandslos, woraus sich ergibt, daß der Begriff einer gratia sufficiens ein Unding ist. Nur die nöthigende Gnade ist gratia efficax, und sie allein kann auch hinreichend genannt werden. Wer sich nicht der delectatio coelestis victrix erfreut, dem ist die Erfüllung aller Gebote nicht möglich; er kann das Heil nicht finden, und man kann daher auch nicht sagen, daß Christus für alle Menschen gestorben sei (Propp. 5 damn. ab Innoc. X. 1653 [vgl. Const. Pii VI. „Auctorem fidei" 1794, pr. 23 et 24]; Const. „Unigenitus" [1713] Clementis XI. contra Paschas. Quesnel). — Entwickelt man diese Irrlehren consequent weiter, so kommt man zu Folgerungen, welche sich mit dem Molinosismus decken. Ist alles menschliche Thun an sich werthlos für das ewige Heil, und kommt nichts Gutes zu Stande außer durch die Nöthigung der von Gott gewirkten delectatio coelestis victrix, so beruht die christliche Vollkommenheit in der möglichsten Passivität der Seele, auf daß Gott sie unbeschränkt beherrsche und in ihr wirke. Ist dieser Zustand erreicht, so ist alles für sie gleichgültig, was am äußern Menschen und im leiblichen Wesen vor sich geht; es kann ihr nichts mehr schaden. So lange dagegen der menschliche Wille thätig ist, kann ihr nichts nutzen, mag es auch noch so gut scheinen. Die jansenistische Häresie harmonirt dem Wesen nach mit den Lehren der Reformatoren über Natur und Uebernatur, Sündenfall, Gnade und Freiheit, und es finden sich auch auf Grund der akatholischen Bekenntnisse des 16. und der folgenden Jahrhunderte fortwährend aftermystische Erscheinungen, die quietistische Elemente in sich tragen, z. B. die Herrnhuter (s. d. Art. Zinzendorf), Quäker, die verschiedenen Arten des Methodismus, der Irvingianismus, das Mormonenthum (s. d. betr. Artt.). Mit der ächten Mystik (s. d. Art.) der katholischen Kirche steht der Quietismus im diametralen Gegensatze. Dieselbe kennt keine Contemplation, in welcher die Seelenkräfte nur passiv wären. Während Gott sie zu sich erhebt und mit sich einigt, erhöht er wunderbar ihre Freiheit und stärkt sie, mit höchster Energie Gott in sich aufzunehmen, wenn er sich in erbarmungsvollster Liebe zu ihnen herabläßt, und ihm sich hinzugeben, wenn er sie zur innigsten, im übernatürlichen Leben einem Sterblichen erreichbaren Vereinigung befähigt und einladet. Nach katholischer Lehre ist ferner die Contemplation nicht Schauen im Intellecte allein; in

engster Verbindung mit diesem ist auch der Wille unter Einwirkung der Gnade thätig zur Anregung des Intellectes, seine ganze Erkenntnißkraft auf die sich ihm darbietende Wahrheit hinzurichten, und zu immer glühenderer Liebe der geschauten Schönheit und Vollkommenheit Gottes. Noch weniger duldet die Kirche die Annahme eines Zustandes, in welchem die Seele wegen der von Gott in ihr geübten Wirksamkeit sich aller Tugendübung zu enthalten hätte. Sie muß vielmehr stets in Demuth alle Kraft dem Dienste Gottes weihen in treuester Erfüllung seiner Gebote, und dieß um so eifriger, je höher sie erhoben wird. Sie darf nie außerordentliche Gnadenerhebungen verlangen, sich nicht dem Gedanken hingeben, sie sei solcher theilhaftig; und kann sie sich dieser Ueberzeugung nicht entschlagen, so muß sie um so tiefer sich verdemüthigen und darf nie sich der Uebungen geringerer Grade von Vollkommenheit, wie z. B. der Betrachtung und des mündlichen Gebetes, für entbunden halten. Unter erbarmungsvollem Gnadenwirken, aber auch ununterbrochener Mitwirkung des Menschen führt Gott die Seele auf dem dornenvollen Wege der Reinigung und dem der Erleuchtung zur Einigung, in welcher sie aber die Uebungen der vorhergehenden Stadien nicht aufgibt, sondern sich ihnen nur in viel höherer Weise widmet. Die Heiligen verbinden mit der innigsten Vereinigung mit Gott und den erhabensten Zuständen der Contemplation die wunderbarste Thätigkeit. Sie bringen die Tage und Nächte ihres Lebens, getragen von Gottes Kraft, in den großartigsten Werken der Verherrlichung Gottes, der Liebe des Nächsten und der sittlichen Erneuerung der Welt hin. Der katholischen Mystik endlich liegt auch ferne, wie dem Lichte die Finsterniß, die aller göttlichen Offenbarung diametral entgegengesetzte Anschauung, das göttliche Gnadenwirken heilige nicht wirklich die Seele, sondern überdecke nur ihre Sündhaftigkeit, so daß sie ihr nicht mehr schaden könne. Wohnt Gott in der Seele, so macht er sie in Wahrheit heilig in Antheilnahme an seiner Natur; sie wandelt in seinem Lichte und ist durchdrungen vom Feuer seiner Liebe; und demüthig unterworfen der Leitung kirchlicher Auctorität an Christi Statt, ist sie gesichert gegen die Gefahren der Täuschungen durch den Geist der Lüge und der Befleckungen durch sinnliche Lust (s. d. Art. Mystik). Dagegen ist der Ausgangspunkt der Aftermystik der Stolz, in welchem der Geist, ungeachtet er der Knechtschaft der Sünde unterworfen ist, sich eine Aufnahme in die göttliche Substanz erträumt, und sein Endpunkt ist das gemeinste Laster — die Unkeuschheit —, das er von seiner Gotteinheit aus durch die Lichtstrahlen göttlicher, ihm zu eigen gewordener Contemplation verklärt zu sehen sich einbildet.

III. Der Semiquietismus. Verwandt mit dem Quietismus, aber nicht bis zu dessen schlimmsten Sätzen entwickelt, ist, wie schon angedeutet, der Semiquietismus Fenelons (s. d. Art.), unter dessen Leitung die schon erwähnte Frau Guyon sich nach ihrer Entlassung aus der Klosterhaft stellte. Fenelon fesselte besonders die in den Schriften der Guyon mit glühender Begeisterung vertheidigte Lehre von gänzlicher Selbstlosigkeit als Bedingung der vollkommenen Gottesliebe, während Bischof Bossuet (s. d. Art.) gerade diesen Grundsatz als sehr gefährlich erkannte. Die Guyon wurde veranlaßt, ihre Bücher der Prüfung einer Commission zu unterwerfen, deren hervorragendstes Mitglied Bossuet war. Die Commission verlangte am Schlusse ihrer Untersuchungen in Issy (1695) von der Verfasserin die Unterzeichnung von 30 Artikeln, zu deren Unterschrift sich auch Fenelon verstand, nachdem sie seinen Anträgen entsprechend redigirt und mit 4 neuen vermehrt worden waren. Bossuet erließ sofort an seinen Diöcesanclerus die Ordonnance et Instruction pastorale sur les états d'oraison, welche er auch von Fenelon approbirt wünschte. Dieser veröffentlichte aber (1696—1697) zur Darlegung seiner Anschauungen sein in den weitesten gesellschaftlichen Kreisen Aufsehen erregendes Buch Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, worin sich nach Bossuets Ansicht der ganze bereits verurtheilte Quietismus verbarg. Zur Entscheidung des von Bossuet nicht immer mit der wünschenswerthen Mäßigung geführten Kampfes übergab Fenelon sein Buch dem heiligen Stuhle zur Prüfung. Am 12. März 1699 erfolgte die Entscheidung; Papst Innocenz XII. verwarf 23 aus demselben ausgezogene Sätze als (propp.) sive in obvio verborum sensu sive attenta sententiarum connexione temerariae, scandalosae, male sonantes, piarum aurium offensivae, in praxi periculosae ac etiam respective erroneae. — Der Hauptinhalt dieser Sätze ist: a. Es gibt einen habituellen Zustand der Gottesliebe, in welchem die Seele ganz frei ist von jedem Motive des eigenen Interesses, sei dieses Strafe, welche derjenige zu fürchten hat, welcher Gott nicht liebt, oder Belohnung, welche der Liebende zu erwarten hat. Gott wird dann zuständlich (habituell) nicht nur in einem oder dem andern Acte, und nicht mehr wegen des Verdienstes oder der Vollkommenheit oder der Seligkeit geliebt, die sich in der Liebe finden. Dieß ist der Zustand des Lebens der Beschauung oder der gewonnenen vollen Einigung mit Gott (pr. 1 et 2). — b. Dieser Zustand ist lediglich Gottes Werk; für die Seelenleitung ist es daher eine wesentliche Forderung, daß man mit grenzenloser Geduld die Seele schrittweise der wirkenden Gnade nachführe und Gott allein wirken lasse, bis es ihm gefällt, die Seele empfänglich zu machen, das für ihre Selbstsucht so bittere Wort gänzlicher Selbstlosigkeit zu hören und aufzunehmen (3). — c. Ist der Zustand der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen das persönliche Wohl und Wehe erreicht, so gibt es kein freiwilliges Verlangen mehr nach irgend einem Gute, ausgenommen Fälle, in welchen die Seele

nicht getreu mit der ganzen ihr gewordenen Gnadenfülle mitwirkt. Man will nichts für sich, Alles nur für Gott; man will auch die eigene Vollkommenheit und Seligkeit nur für Gott, insoweit nämlich er allein nach seinem Wohlgefallen es bewirkt, daß wir unter dem Eindrucke seiner Gnade sie wollen; und wir wollen sie nicht als unser Gut, sondern als seine Herrlichkeit und sein Wohlgefallen, als etwas, was er will und was seinem Willen gemäß auch wir wollen müssen um seinetwillen (4—6). — d. Die Verläugnung seiner selbst, die das Evangelium verlangt, besteht in der vollkommensten Gleichgültigkeit gegen alles und jedes eigene Gut, selbst gegen den Himmel, so daß man mit vollster Resignation sich in Gottes Willen fügt auch für den Fall, daß er unsere ewige Verwerfung wollte. Es kann in der Seele zu ihrer äußersten Erprobung die unüberwindliche Ueberzeugung entstehen, Gott habe sie ewig verworfen, und unter dem Drucke dieser unfreiwilligen Verzweiflung bringt sie das unbedingte Opfer ihres eigenen Besten für die ganze Ewigkeit. Damit hört in ihrem niedern Theile jedes Motiv der Hoffnung für ihr Handeln auf, niemals aber verliert sie im höhern die vollkommene Hoffnung, welche besteht im Verlangen nach der Erfüllung der göttlichen Verheißungen einzig und allein um seiner Verherrlichung willen (7—12). — e. Christus erlitt im niedern Theile der Seele auch unfreiwillige Beängstigungen, an welchen er den obern Theil nicht theilnehmen ließ, der das Subject der freien und intellectuellen Thätigkeit ist. In ähnlicher Weise kann es der Seele in ihren schwersten Prüfungen zu ihrer Reinigung begegnen (13. 14). — f. So lange die Seele noch der Betrachtung bedarf oder der discursiven Geistesthätigkeit im Gebete, lebt sie noch im Zustande der eigennützigen Liebe. Ist sie aber eingetreten in den der reinen vollkommenen Liebe, so wird ihr die Beschauung habituell, und sie bedarf dann nicht mehr der Betrachtung und der verschiedenen Methoden des betrachtenden Gebetes (15—18). — g. In diesem Zustande, in welchem das eigene Thun zurückgetreten ist und das göttliche die Seele ergriffen hat (status passivus), übt der Mensch die Tugenden, ohne daran zu denken, daß sie Tugenden sind. In jedem Augenblicke denkt man nur daran, den Willen Gottes zu thun. Selbst die Liebe will die Seele nicht als ihre Tugend und Seligkeit, sondern nur als Gottes Willen. In ihren Beichten will sie Buße und Reinigung nicht als die ihrige, sondern nur als etwas, was zur Verherrlichung Gottes und zur Erfüllung seines Willens dient (20. 21). — h. Diese Lehre vom Zustande der reinen Liebe ist die wahre Lehre von der evangelischen Vollkommenheit und Inhalt aller göttlichen Offenbarung; aber die Seelenhirten früherer Zeit unterwiesen die große Menge der Gerechten nur im Leben der unvollkommenen Liebe, wie es eben ihrem Gnadenmaße entsprechend war. Der Zustand der reinen Liebe jedoch begründet allein das „innere Leben" und wird in diesem das einzige Princip und Motiv aller freien und verdienstlichen Acte (22. 23). — Bossuet, dessen wichtigste dießbezügliche Schriften ob. II, 1145 genannt sind, gerieth seinerseits in Widerlegung Fenelons auch in einen Irrthum, indem er das Motiv des eigenen Interesses für den Act der vollkommenen Liebe wenigstens secundär als nothwendig erklärte (s. d. Art. Liebe, vollkommene und unvollkommene). Fenelon hatte unbewußt den Satz des hl. Bernhard: Modus diligendi Deum est diligere sine modo, unrichtig angewendet, sühnte aber seinen Irrthum durch den die Kirche so sehr erbauenden Act, daß er das Verdammungsurtheil in eigener Person von der Kanzel verkündete und damit den Ausdruck rückhaltslosester Unterwerfung verband. (Vgl. die Literatur in den oben citirten Artt.) [Pruner.]

Quillot, Claudius, ein wegen angeblichen Quietismus verfolgter Geistlicher, war um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Arnai-le-Duc in Burgund geboren und machte seine Studien in Dijon. Nach deren Vollendung bekleidete er wegen ungünstiger Vermögensverhältnisse eine Informatorstelle. Seine fromme Gesinnung führte ihn bald in den Karthäuserorden, in welchem jedoch seine schwächliche Gesundheit sein Verbleiben unmöglich machte. Er wurde deßhalb Weltgeistlicher und zwar zunächst Meßpriester an der St. Peterskirche in Dijon. Bald übertrug ihm der Bischof von Langres auch die Seelsorge, der er sich mit solchem Eifer widmete, daß sich ihm das allgemeine Vertrauen, auch von Personen der höchsten Stände, zuwendete. Dadurch wurde jedoch gegen ihn der Neid vieler einflußreichen Persönlichkeiten wachgerufen. Seine kundgewordene Neigung zur Mystik und sein Bestreben, Personen, die er hierfür tauglich hielt, zum höhern Gebetsleben zu erziehen, gab seinen Feinden Mittel in die Hand, ihn der Häresie des Quietismus und der dieser Irrlehre entwachsenen Ausschweifungen zu verdächtigen. Sie fanden um so mehr Glauben, als Quillot nachweisbar früher einmal auf vertraulichem Fuße mit einem gewissen Philibert Robert, Pfarrer von Seurre, gelebt hatte, welcher als Anhänger der quietistischen Secte und Verführer seiner Beichtkinder in contumaciam zum Feuertode verurtheilt war. Ueberdieß fiel Quillot zur Last, daß er mit dem Barnabiten Lacombe und der Frau de la Motte Guyon (s. d. Art.), welche beide quietistischer Schriften wegen inhaftirt worden waren, lange Conferenzen gehalten und sogar eine große Zahl Exemplare des Büchleins der letztern: Moyen court de faire l'oraison, in seinen Kreisen verbreitet hatte. Dieß alles genügte, um den Prozeß gegen ihn einzuleiten; er brachte sich aber wegen der ihm bekannten Voreingenommenheit der Richter noch rechtzeitig in Sicherheit und wurde nun in contumaciam zu dreijähriger Haft in einem Kloster verurtheilt. Mit Rücksicht auf andere Personen, welche mitbethei-

ligt waren und zu mancherlei Strafen verurtheilt wurden, zog auch die weltliche Behörde die Sache, insoweit sie hierfür competent war, vor ihr Forum. Quillot überschickte ihr verschiedene Rechtfertigungsschriften und verlangte, nachdem er beim Parlament zu Dijon Erfolg gehabt hatte, auch Revision des Prozesses des geistlichen Gerichtes. Er stellte sich diesem zur decretirten Haft und erreichte wirklich seine vollkommene Freisprechung. Quillot trat nun wieder in seine frühere Wirksamkeit ein; nur hielt man es für angezeigt, daß er sich der beichtväterlichen Thätigkeit und der Seelenführung enthalte. Seine Feinde gewährten ihm freilich noch keine Ruhe. Sie veröffentlichten nunmehr die erdichtete Geschichte einer angeblich in Dijon entstandenen quietistischen Secte, welche von ihrem Gründer und Haupte den Namen Quillotisten tragen sollte (Hist. du Quillotisme ou de ce qui s'est passé à Dijon au sujet du quiétisme avec une réponse à l'Apologie en forme de requête produite au procès criminel, par Claude Quillot etc., [angeblich] Zell 1703). Das Buch wurde vom Bischof von Langres verboten als voll der Verleumdungen und falschen Beschuldigungen, von der weltlichen Behörde aber verurtheilt, zerrissen und von Henkershand öffentlich verbrannt zu werden. Die Berichte von dem Quillotismus als einer besondern quietistischen Secte entbehren überhaupt eines jeden Grundes und gehören in das Gebiet der Fabeln. (Vgl. Zedlers Univ.-Lex. XXX [1741], 265 f.; Biogr. universelle XXXIV, 645 ss.) [Pruner.]

Quindennien, s. Abgaben I, 76 f.

Quinisexta Synodus, s. Constantinopel III, 1020.

Quinquagesima heißen bei den Liturgikern des Mittelalters zwei Zeiträume des Kirchenjahres von je 50 Tagen. Die erste schlechthin so genannte Quinquagesima, für welche sich dieser Name (vgl. d. Art. Kirchenjahr VII, 591) erhalten hat, ist die Zeit der letzten sieben Wochen vor Ostern. Sie beginnt mit der Dominica in quinquagesima oder quinquagesimae (auch mitunter einfach Quinquagesima), d. h. dem letzten Sonntag vor der Fastenzeit. Derselbe heißt nach dem Meßeingang auch Sonntag Esto mihi und führt in den mittelalterlichen Urkunden eine Reihe von anderen Namen, die meist darauf hinweisen, daß er der Beginn der sogen. Fastnachtsbelustigungen ist (s. Leist, Urkundenlehre, 2. Aufl., Leipzig 1893, 245, und d. Art. Fastenzeiten IV, 1261; über die Volksbelustigungen an diesem und den beiden folgenden Tagen s. d. Art. Feste IV, 1408 ff.). Der Sonntag Quinquagesima ist gleich den beiden vorhergehenden Dom. 2. cl.; einen Versuch, die seinem Officium zu Grunde liegende Idee zu entwickeln, gibt Benger, Pastoraltheologie III, Regensburg 1863, 197 f. Vielerorts werden an diesem und den beiden folgenden Tagen besondere Gebete nach Art des 40stündigen Gebetes veranstaltet. Dieser fromme Gebrauch, der namentlich in den Jesuitenkirchen der Stadt Rom in Uebung ist, wurde mit einem besondern vollkommenen Ablaß begnadigt, dabei auch gestattet, diese sacramentalen Sühnegebete an drei anderen Tagen der Septuagesimalzeit oder am Donnerstag vor Quinquagesima allein zur Gewinnung des Ablasses zu veranstalten (vgl. Behringer, Die Ablässe, 9. Aufl., Paderborn 1887, 262 f.).

Die andere Quinquagesima ist nach dem Vorgang der Kirchenväter (z. B. Aug. In Joa. tract. 17, 4) bei mittelalterlichen Liturgikern die Zeit von Ostern bis Pfingsten; sie wird zum Unterschied Quinquagesima paschae, paschalis oder laetitiae genannt. Das Wort wird meist als identisch mit Pentecoste gebraucht, dessen lateinische Uebersetzung es ist; einen Unterschied zwischen der Pentecoste, welche vom Sonntag der Auferstehung Christi bis Pfingstsonntag gehe, und zwischen der Quinquagesima paschalis, welche dauere a sabbato quo duo Alleluja cantantur (Samstag nach Ostern) bis zur Dominica benedicta (erster Sonntag nach Pfingsten), macht beispielsweise Honorius Augustod., Gemma animae 3, 147 (Migne, PP. lat. CLXXII, 684; vgl. ib. 3, 136 [Migne l. c. 680]). Mitunter wird auch das Pfingstfest selbst Quinquagesima genannt, z. B. in c. 17 der Synode von Tours vom Jahre 567 (Hardouin III, 360) und in c. 25 der Synode von Orleans vom Jahre 511 (Hardouin II, 1011; vgl. c. 5 De consecr. dist. III, wo die Correct. Rom. aber die Lesart Quadragesima vorzogen). (Vgl. auch Durand. Rat. div. off. 6, 27, 1 sqq.; 86, 17.) [A. Esser.]

Quinquennalfacultäten, s. IV, 1195 ff.

Quintilla, s. Cajaner II, 1674.

Quintomonarchianer (Fifth - Monarchy Men) hießen im 16. Jahrhundert in England Anhänger des Chiliasmus (s. d. Art.), welche unter Berufung auf Daniel (Kap. 7) verkündeten, nachdem die vier großen Monarchien der Chaldäer, Perser, Griechen und Römer schon längst untergegangen, werde nunmehr an Stelle der weltlichen Herrschaft ein Reich der „Heiligen Gottes" entstehen. Nach dem Staatsstreich vom Jahre 1653 erhielten diesen Namen die Fanatiker des Kleinen Parlaments. Cromwell (s. d. Art.) hatte dieselben durch eine Compagnie Musketiere an der Fortsetzung ihrer Berathungen im Parlament hindern lassen. Darüber erbittert, schlossen sie sich zu einer Partei zusammen, um den Protector zu stürzen und dann die fünfte Monarchie, das Reich Gottes auf Erden, zu verwirklichen. Dieser Partei wandten sich namentlich viele Baptisten (s. d. Art.) zu. Ein General der Armee, Harrison, gehörte zu den Führern dieser Schwärmer; ihr leidenschaftlichster Prediger war John Canne. Da ihnen Cromwell als das Haupthinderniß der Herrschaft Christi erschien, trugen diese „Heiligen der höchsten Höhe", wie sie sich selbst zuweilen nannten, kein Bedenken, sogar den episcopalen Royalisten ein Bündniß gegen

den Protector anzubieten. Auf Cromwell deuteten sie die Stelle in der Apocalypse 13, 5, wo es heißt, daß dem Thiere Gewalt gegeben wurde, zu wirken 42 Monate. Diese rechneten sie vom 16. December 1653 an, wo Cromwell Protector wurde. Hiernach sollte im J. 1657 Christi Reich anbrechen. Die Partei plante für diesen Termin einen Aufstand; aber Cromwell kam ihr zuvor, ließ mehrere hundert Verschworene verhaften und ihnen den Proceß machen. Zum letzten Male versuchten die Männer der fünften Monarchie einen Aufstand gegen Karl II. Indeß ihr Führer, der Küfer Thomas Venner, und andere Verschworene wurden gefangen genommen und endeten auf dem Schaffot. (Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868, 180 ff.; Ranke, Engl. Gesch. IV [Sämmtl. W. XVII, Leipzig 1870], 347 ff.; Hoenig, Oliver Cromwell III, Berlin 1889, 220 f.) [Zeck.]

Quirinal, s. Rom.

Quirini (Querini), Angelo Maria, O.S.B., Cardinal und gelehrter Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, wurde am 30. März 1680 zu Venedig geboren, wo sein Vater Procurator von St. Marcus war. Mit 16 Jahren trat er in den Benedictinerorden zu Florenz und machte große Fortschritte in den Wissenschaften, namentlich in der hebräischen Sprache, so daß ihm im J. 1705 die Exegese des Alten Testamentes nach dem Grundtext aufgetragen wurde. Im J. 1710 unternahm er eine Reise in's Ausland und verweilte unter Anderem zwei Jahre lang zu Paris in der Abtei St-Germain-des-Prés, dem Hauptsitze der Mauriner. Nach seiner Rückkehr wurde er vom Papste zum Mitglied der Congregation für Verbesserung der griechischen Liturgien und Kirchenbücher ernannt und (1719) zum Abte des Benedictinerklosters in Florenz erhoben. Später (1723) wurde er Erzbischof von Corfu; seine Weigerung, diesen entfernten Posten anzutreten, blieb zunächst ohne Erfolg. Doch durfte er schon im J. 1726 wieder zurückkehren, kam bei Benedict XIII. in hohe Gunst, wurde Bischof von Brescia und in demselben Jahre noch Cardinal. Am 4. September 1730 erhielt er noch das hohe Amt eines Bibliothekars der römischen Kirche, mit der Erlaubniß, sein Bisthum Brescia zugleich zu behalten, wie er denn auch Mitglied verschiedener Congregationen und Commissionen war. Benedict XIV. ernannte ihn zum Präfecten der Congregation dell' Indice, 1747 und 1748 wurde er Mitglied der Akademien der Wissenschaften zu Wien und Berlin. Gleich darauf gerieth er mit Muratori in eine ernste Streitigkeit, indem er die damals in Vorschlag gekommene Verminderung der Festtage nicht für nöthig hielt. Rom gebot ihm zu schweigen (1750). Aber im folgenden Jahre gerieth er mit Rom wieder in Collision wegen des Patriarchats Aquileja (s. d. Art.) und mußte sich jetzt (1751) in sein Bisthum begeben. Seitdem kam er nicht wieder nach Rom, sondern starb zu Brescia an einem Schlagflusse am 6. Januar 1755. Seine Werke, etwa 50 an der Zahl, sind verzeichnet bei Jöcher-Rotermund, Gelehrten-Lexikon VI, 1158 ff. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1395 sqq.) [v. Hefele.]

Quirinius (Cyrinus), Statthalter von Syrien, s. Annas I, 863, und Census III, 2 ff.

Quirinus, Name mehrerer Heiligen, von denen folgende die bekanntesten sind. 1. Der hl. Quirinus, Bischof von Siscia (Sissek in Illyrien), starb unter Kaiser Galerius Maximus im J. 309 (s. Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, 521) oder am 4. Juni 310 (Ceillier III, 54 ss.). Manche Umstände seines Lebens und Martyriums sind durch Sagen entstellt oder mit Begebenheiten aus dem Leben anderer Heiligen gleichen Namens verwechselt worden. Nach den alten (Friedrich, K.-G. Deutschlands I, Bamberg 1867, 211) und bezüglich des Martyriums ächten Acten (Le Blant, Les Actes des Mart., Paris 1882, 42. 52) wurde Quirinus auf Befehl des Amantius, Statthalters von Oberpannonien, mit einem Steine am Hals in die Sibaris (Günz) gestürzt. Längere Zeit schwamm er auf dem Wasser, ermahnte die Christen zur Standhaftigkeit und versank nach inständigem Flehen in den Fluten (Gregor. Turon., Hist. Franc. 1, 33, bei Migne, PP. lat. LXXI, 178). Nach Angabe der Acten wurde Quirinus nach dem ersten Verhör in's Gefängniß geführt, wo er den Kerkermeister Marcellus bekehrte, und starb dann nach wiederholten Verhören in der angegebenen Weise. Seine heiligen Ueberreste wurden zu Sabaria (Stein am Anger) begraben, nach Prudentius (Perist. 7) aber zu Siscia (Rösler, Der kath. Dichter Prudentius, Freiburg 1886, 18). Beim Einfall der Barbaren im Anfang des 5. Jahrhunderts flohen die Christen aus Pannonien nach Rom und nahmen die heiligen Reliquien mit sich. Sie setzten dieselben in der Basilika der heiligen Apostel Petrus und Paulus an der Via Appia bei, woselbst auch der hl. Sebastian ruhte (vgl. de Waal, Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia, Rom 1894, 100—108). Nach einem spätern Zusatz der Acten soll Innocenz II. die Gebeine des Heiligen nach Maria Trastevere übertragen haben. Diese Angabe sowie die von der Uebertragung eines Theiles derselben nach Mailand, Aquileja und Fulda können auf historische Wahrheit wenig Anspruch machen. Daß Quirinus, Bischof von Siscia, ein Sohn des Kaisers Philippus Arabs (s. d. Art.) und Bischof von Lorch gewesen, gehört in das Reich der Fabeln. Das römische Martyrologium gedenkt seiner am 4. Juni. Ob dieß der Tag seines Martyriums oder der Uebertragung seiner heiligen Reliquien ist, muß dahingestellt bleiben. (Vgl. noch AA. SS. Boll., Jun. I, 373—384; Eus. Chronic. ad a. 312, bei Migne, PP. lat. XXVII, 495.)

2. Der hl. Quirinus von Tegernsee wurde unter Claudius II. im J. 269 enthauptet

und im Cömeterium des Pontianus am 25. März beigesetzt. Seit Mitte des 8. Jahrhunderts ruhen seine Gebeine zu Tegernsee (s. d. Art.) in Bayern. Die älteste Legende (Cod. lat. Monac. 16106, X. saec., fol. 69—72) berichtet, daß Quirinus nach Beraubung seines Vermögens in den Kerker geführt und dann enthauptet wurde. Seinen Leib, den die Heiden in den Tiber geworfen, hätten die Christen bei einer Insel gefunden und, wie oben gesagt, bestattet. Die agilolfischen Brüder Adalbert und Otkar (Riezler, Gesch. Bayerns I, Gotha 1878, 112) haben, durch Uto, später Abt von Ilmmünster, angeregt, für die von ihnen erbaute Salvatorbasilika den Leib des heiligen Martyrers Quirinus von Papst Zacharias (741—752) erbeten und erhalten. — Der hl. Quirinus von Tegernsee hat fast in jedem Jahrhundert seinen Biographen, unter denen besonders die Mönche Metellus (in den Quirinalia) und Heinrich im 12. Jahrhundert genannt sein mögen (vgl. Riezler I, 809). Im J. 1644 verfaßte der gelehrte Conventuale J. v. Preysing eine St. Quirinus-Tragödie (Obermayer, Aelteste Geschichte von Tegernsee, Freising 1888, 48). Die Legenden erzählen von vielen und großen Wundern. Das „St. Quirinus-Brünnlein" und „Quirinus-Oel" mit den darüber erbauten Kapellen standen einst in hohen Ehren. Der Cult des Heiligen war in Bayern, Tirol, Niederösterreich und selbst am Rhein sehr verbreitet. In Tegernsee wurde das Fest der Uebertragung am 16. Juni gefeiert. (Vgl. AA. SS. Boll., Mart. III, 543 sqq.; Mabillon, Act. SS. O. S. Bened. Saec. III, 1, Paris. 1672, 663 sqq.; Mayer, Acta S. Quirini, im Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen III [1849], 283—351; Die Historie von St. Quirinus, 2. Aufl., München 1890 [mit reichen Literaturangaben].)

3. Der hl. Quirinus „der Tribun", welcher mit seiner Tochter Balbina (s. d. Art.) von Alexander I. getauft wurde und unter Hadrian im J. 130 (?) den Martyrtod erlitt. Seine Krypta befindet sich in der Katakombe des Prätextatus an der Via Appia. Leo IX. schenkte im J. 1050 die heiligen Reliquien seiner Schwester Gepa, der Abtissin des Frauenklosters zu Neuß, wo sie noch heute in großer Verehrung stehen. Im J. 1585 wurde ein Theil derselben von den Calvinisten verbrannt. Sein Fest fällt auf den 30. März. (Vgl. Tillemont, Mém. II, Paris 1701, 239 s.; AA. SS. Boll., Mart. III, 545 [n. 10]; Apr. III, 750.) [L. Helmling O. S. B.]

Quod jam diu, Bulle, s. Concordate III, 836 f.

Quodlibeta (quaestiones de quolibet) heißen in der Sprache der alten Scholastik zunächst gewisse in der Form einer öffentlichen Disputation gehaltene Prüfungen, welche an den Universitäten von Paris und anderen Städten für alle vorgeschrieben waren, welche irgend einen der theologischen Grade zu erhalten wünschten. Neben dem Besuch der Vorlesungen über die Bibel und die Sentenzen des Lombarden war die active und passive Theilnahme an den häufigen Disputationen ein wesentlicher Theil des Unterrichts in Philosophie und Theologie. Bei den vielen Prüfungen der Schüler mußten diese nicht bloß die richtige Antwort geben und begründen, sondern dieselbe auch gegen Opponenten vertheidigen und dadurch den Beweis liefern, daß sie die Worte des Lehrers nicht bloß dem Gedächtniß eingeprägt, sondern auch sich geistig angeeignet hatten. Aus den bei Denifle-Chatelain (Chartularium Universitatis Parisiensis II, 697 sqq., Append. n. 1189) veröffentlichten Statuta facultatis theologicae ersieht man, daß diese Prüfungen und Disputationen zu einem reichen System mit genauen Bestimmungen und eigenthümlichen technischen Ausdrücken entwickelt waren. So gab es vesperiae, welche nur von den Magistern des Nachmittags gehalten wurden und den ersten Rang einnahmen (l. c. 693, nota 5); sodann aulae, welche die Licentiaten, um den Grad eines Magisters zu gewinnen, über viele Fragen in aula episcopi halten mußten; ferner disputationes ordinariae, disputationes in Sorbona, disputationes temptativae für die cursores biblici, ehe sie zur Erklärung der Sentenzen des Lombarden unter Leitung eines Magisters befugt waren. Allen Schülern war vorgeschrieben, ut intersint aulis, vesperiis, disputationibus ordinariis et Sorbonicis et aliis actibus publicis. Bei den Quodlibeta wurden, wie der Name anzeigt, die Thesen verschiedenen Wissensgebieten ohne einen innern Zusammenhang entnommen. In den erwähnten Statuten (l. c. 701, n. 49) heißt es: Bacalarius faciat quolibet anno duos de actibus suis, vel ad minus unum. Actus autem, ad quos tenentur, sunt responsiones de Quolibetis, Sorbonica, ordinaria et aula. Den bacalariis formatis war vorgeschrieben, ut respondeant de quolibetis ante licentiam (l. c. n. 43). — Von diesen Schulübungen ging der Name Quodlibeta über auf zahlreiche schriftlich uns überlieferte Abhandlungen der Scholastiker, welche von den sogen. quaestiones disputatae unterschieden wurden. Dieß erhellt aus den Werken des hl. Thomas und des Richardus de Mediavilla (s. d. Artt.). In den Opera omnia S. Thomae, ed. Parmens. IX, sind 12 Quodlibeta oder Quaestiones quodlibetales abgedruckt, welche zusammen 314 nach gewissen Gruppen geordnete Fragen mit Angabe der Argumente pro et contra in Kürze beantworten und die Einwürfe lösen. So beginnt das erste Quodlibetum mit den Worten: Quaesitum est de Deo, angelo et homine. Es folgen dann über diese drei Gegenstände in 22 Artikeln Fragen: Art. 1. Utrum S. Benedictus viderit divinam essentiam; Art. 2. Utrum in Christo sint duae filiationes etc. — Dagegen entsprechen die Quaestiones disputatae den vesperiis der Magister und sind ausführlichere Abhandlungen

über eine Hauptfrage, welche in der Regel viele, oft nur lose verbundene Gegenstände erschöpfend behandeln. Mehr als in den Commentaren zu den Sentenzen zeigen die alten großen Meister in diesen quaestiones die Fülle ihres Wissens. Hochberühmt sind namentlich solche quaestiones des hl. Thomas, nämlich de veritate, de malo, de potentia etc. Die herrliche Quaestio de veritate desselben enthält 29 einzelne quaestiones, deren jede wiederum durchschnittlich 10—15 Artikel enthält. (Von dem hl. Bonaventura sind in der neuen Ausgabe der Opera omnia V, Ad Claras Aquas 1891, 1 sqq., drei bisher größtentheils gänzlich unbekannte und höchst wichtige quaestiones disputatae veröffentlicht, nämlich de scientia Christi, de mysterio Trinitatis, de perfectione evangelica.) Sehr viele derartige schätzbare Arbeiten der alten Meister liegen noch ungedruckt in den Bibliotheken. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß sachlich oft kein wesentlicher Unterschied zwischen Quodlibeta und Quaestiones disputatae zu bemerken ist. Dieß gilt namentlich von manchen Quodlibeta des Heinrich von Gent und des Duns Scotus (s. d. Artt.). Vom Anfange des 14. Jahrhunderts an wurden neben den Commentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (s. d. Art.) Quodlibeta mit Vorliebe und zahlreich geschrieben, so daß man unter den späteren Scholastikern eine Reihe als Quodlibetarier bezeichnet. [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

R.

Raab, Bisthum, s. Gran V, 1005 f.

Raamses, s. Ramesses.

Rabanus Maurus (mit vollem Namen Magnentius Hrabanus Maurus), O. S. B., Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz, wurde um 776 zu Mainz (daher wohl der Beiname Magnentius) aus angesehenem Geschlechte geboren. Schon als Knabe wurde er (vielleicht als Oblatus) dem Kloster Fulda übergeben, an dessen Spitze damals Abt Baugulf (780—802) stand. Hier empfing er das Kleid des hl. Benedictus und wurde 801 zum Diacon geweiht. Bald darauf sandte ihn der dritte Abt, Ratgar (802—817), zugleich mit Hatto (seit 842 Rabans Nachfolger in Fulda) zur weitern Ausbildung in der Theologie wie in den artes liberales zu Alcuin (s. d. Art.) nach Tours. Obwohl sein Aufenthalt daselbst ein verhältnißmäßig kurzer war, bildete sich doch zwischen Lehrer und Schüler ein aufrichtiges Freundschaftsverhältniß aus, und Alcuin gab Raban den Beinamen Maurus nach dem Lieblingsschüler des hl. Benedictus. Nach der Rückkehr nach Fulda wurde Raban sofort als Lehrer an der dortigen Klosterschule verwendet; bald war er der eigentliche Leiter der Schule, die unter ihm in didaktischer wie in literarischer Hinsicht zu hoher Blüte gelangte. Im J. 814 empfing er auch die Priesterweihe. Leider wurde aber die erfolgreiche Thätigkeit des begeisterten Lehrers durch Abt Ratgar für einige Zeit gelähmt. Derselbe verfiel nämlich nach anfänglich idealerem Streben bald einer leidenschaftlichen Bauwuth, vor der alle edleren Bestrebungen und Aufgaben des Klosters zurücktreten mußten. Hierunter hatte auch Raban zu leiden, insofern ihm Ratgar sogar seine Schriften wegnehmen ließ (s. Mon. Germ. hist. Poetae lat. II, 185). Die heftige Gährung, die infolge dieser Leidenschaft des Abtes im Kloster entstand, kam erst wieder zur Ruhe, als Ratgar 817 entsetzt und Eigil an seine Stelle erhoben wurde. Zu diesem stand Raban in freundschaftlichem Verhältniß, und nun begann auch die Schule wieder zu blühen. Raban waltete in früherer Begeisterung des Lehramtes, bis er endlich nach Eigils Tode (Sommer 822) zu dessen Nachfolger gewählt wurde. Die Aufgaben und Pflichten des Vorstehers eines so großen Klosters machten ihm selbstverständlich die wissenschaftliche Thätigkeit im bisherigen Umfange unmöglich; doch widmete er sich ihr, soweit ihm die neue Würde hierzu noch Zeit übrig ließ. Als Abt sorgte Raban in erster Linie für das geistige Wohl der ihm Untergebenen, für Aufrechthaltung der klösterlichen Disciplin und für tüchtige wissenschaftliche Heranbildung der Mönche (cura maxima circa disciplinam monasticam et profectum discipulorum; Rudolf. Vita Rab. c. 5). Zur Erweckung und Pflege christlichen Lebens hielt er selbst zahlreiche Conferenzen und sorgte durch Visitationen, daß auch die Priester ihren dießbezüglichen Pflichten nachkamen. Auf den zum Kloster gehörigen Dörfern erbaute er überall Kirchen (nach seinem Biographen wurden durch ihn 30 Oratorien errichtet; Vita c. 49) und bestellte daselbst nicht einfache Meier, sondern regelmäßig Priester, damit vor Allem für den Gottesdienst gesorgt sei (Vita c. 6). Die Gotteshäuser ließ er in würdiger und kunstvoller Weise ausschmücken und sammelte von überall her, namentlich aber aus Italien, zahlreiche Reliquien. Wie für das innere geistig-religiöse Leben sorgte Raban auch für den äußern Bestand des Klosters. Er vollendete den Klosterbau und wirkte auf jede Weise für ungestörten Rechts- und Besitzstand des Klosters wie für Mehrung desselben, was die vielen von den Päpsten und Kaisern erwirkten Privilegien und Bestätigungen sowie die zahlreichen Traditionen zur Genüge darthun (vgl. Dronke, Cod. dipl. Fuld., Cassel. 1850). An den politischen Wirren jener Zeit nahm er keinen thätigen Antheil; doch stand er aus Pflicht wie aus Dankbarkeit stets auf Seite

Ludwigs des Frommen und nach dessen Tod auf Seite Lothars für die Einheit des Reiches. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Raban infolge der Schlacht zu Fontanet (25. Juni 841), wo Lothar von seinem Bruder besiegt wurde, im Frühjahr 842 die Abtswürde niederlegte. Zunächst ging er zu seinem Lehrer und Freund, Bischof Haymo von Halberstadt (s. d. Art.); er zog sich dann auf den Petersberg bei Fulda zurück, wo er den Studien und religiösen Uebungen oblag. Diese Muße dauerte jedoch nicht allzu lange. Schon 847 wurde Raban durch Ludwig den Deutschen als Nachfolger des Erzbischofs Otgar von Mainz auf den Stuhl des hl. Bonifatius berufen und am 26. Juni jenes Jahres consecrirt. Die Zeit seines bischöflichen Wirkens war eine ziemlich bewegte; es galt, die Wunden der vorangegangenen stürmischen Decennien zu heilen und in politischer, kirchlicher und dogmatischer Hinsicht schützend und ordnend einzugreifen. Gleich im October 847 veranstaltete Raban auf den Wunsch Ludwigs des Deutschen eine große Provinzialsynode im St. Albanskloster zu Mainz (s. d. Art. VIII, 526 f.). Schon im October des folgenden Jahres (848) mußte eine zweite Reichstagssynode gehalten werden in Sachen Gottschalks (s. d. Art. u. d. Art. Mainz VIII, 527), den Raban auch schriftlich bekämpfte. Eine dritte größere Provinzialsynode im J. 851 oder 852 (vgl. ob. VIII, 527) beschäftigte sich vorherrschend mit disciplinären Fragen. Neben dem Gottschalk'schen Prädestinationsstreit beschäftigten Raban auch die Erörterungen über das Abendmahl gegen Paschasius Radbertus (s. d. Art.); bald aber zog er sich, angeblich wegen hohen Alters, von den unliebsamen Streitfragen zurück. Nach einem vielbewegten, thaten- und segensreichen Leben starb er hochbetagt am 4. Februar 856.

Rabanus zählt unstreitig in kirchlicher wie in wissenschaftlicher Hinsicht zu den hervorragendsten Männern jener Zeit. Als Lehrer wie als Abt und Erzbischof blieb er der Wissenschaft ein gleich begeisterter Förderer und Freund. Quotiescunque a curis saecularibus, quas, prout possibile erat, toto nisu declinabat, liber esse permittebatur, aut alios sacris litteris instruebat, aut in legendo vel dictando divinis scripturis semetipsum pascebat (Rud. Vita c. 5). Wenn seine wissenschaftliche Thätigkeit auch vorherrschend nur reproducirend und compilatorisch war, so ist sie doch in einer Zeit, die bereits dem wissenschaftlichen Niedergang zuneigte, nicht hoch genug anzuschlagen. Nicht weniger bedeutungsvoll war Rabans Sorge für die Klosterbibliothek. Mag auch das Lob des Catal. abb. Fuld. (Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 273) etwas zu volltönend klingen (fecit et bibliothecam, quam tanta librorum multitudine ditavit, ut vix dinumerari queant), so muß doch der Bücherschatz des Klosters durch Raban großartige Bereicherung erhalten haben. Auch die Kunst fand an Raban einen verständnißvollen Schützer. Die verschiedenen Angaben (Rud. Vita c. 5. 16. 17. 28. 38. 45), daß er Kirchen durch herrliche Altäre, Gemälde, musivische Bilder, Sculpturen, Reliquienschreine, kostbare Paramente u. s. w. ausschmückte, lassen darauf schließen, daß das Kloster Fulda damals eine Heimstätte künstlerischen Schaffens war. Die größte Anerkennung aber findet Raban allerseits als Förderer des damaligen Schulwesens. Er gilt nicht nur als Gründer der berühmten Fuldaer Klosterschule, sondern wurde durch seine Schriften wie durch seine begeisterten Schüler bahnbrechend für viele andere Schulen. Wie überall ist Raban auch hier keineswegs originell und umgestaltend, sondern mehr conservativ vorgegangen; allein er hat dem Unterrichtswesen eine mehr systematische Organisation zu geben gewußt.

Die schriftstellerische Thätigkeit Rabans war eine vielseitige und umfassende. Sie erstreckte sich fast auf alle Gebiete des kirchlichen Lebens und des damaligen theologischen Wissens, auf das exegetische, dogmatische, didaktisch-liturgische und ascetische Gebiet, sowie auf die Disciplin; dazu kommen noch einige Gelegenheitsschriften und eine Anzahl Gedichte. Am zahlreichsten sind die exegetischen Werke. Raban schrieb Commentare zu fast allen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Das früheste exegetische Werk ist der Commentar zum Matthäusevangelium, zwischen 814 und 822 verfaßt; bereits als Erzbischof schrieb er den Commentar zu den paulinischen Briefen und zum Johannesevangelium. Als Abt verfaßte er eine Erklärung des Pentateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments mit Ausnahme von Esdras und Nehemias; dann folgte das Buch der Weisheit und Sirach. Den Isaiascommentar vollendete er erst als Erzbischof, während die Jeremiaserklärung noch in seine Abtszeit fällt. Es folgten noch die Commentare zu Ezechiel und Daniel und schließlich, auf Wunsch König Ludwigs des Deutschen, eine Erklärung der biblischen Hymnen. Hierher gehört auch das Buch Allegoriae, eine Sammlung allegorischer Bezeichnungen in der heiligen Schrift. Hauptquelle für alle diese exegetischen Schriften sind Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. Zu den dogmatischen Werken zählen die gegen Gottschalk und Paschasius Radbertus (s. d. Artt.) gerichteten Schriften. Unter den didaktischen Schriften wurde die berühmteste und im Mittelalter am meisten benutzte das Werk De institutione clericorum in 3 Büchern, eine Compilation aus Augustinus, Cassiodor und Isidor von Sevilla u. A., 819 verfaßt. Als Erzbischof überarbeitete Raban das erste Buch nochmals unter dem Titel De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus. In die nämliche Zeit der Lehrthätigkeit gehört die Excerptio de arte grammatica Prisciani und der Liber de computo. Das Martyrologium verfaßte er als Abt; die 22 Bücher De universo dagegen in seiner Mußezeit auf dem Petersberg nach dem Beispiel und mit Benutzung der Etymo-

logien Isidors. In diese Mußezeit fällt auch die ascetische Schrift De videndo Deo, und auch die beiden Homiliensammlungen können hierher gerechnet werden. Die kirchliche Disciplin behandelt die Schrift De ecclesiastica disciplina, gleichfalls auf dem Petersberg verfaßt, und der Otgar von Mainz gewidmete Liber Poenitentium. Als Erzbischof verfaßte Raban ein Pönitentiale. Die Rechte der Chorbischöfe vertheidigte er in der an Drogo von Metz gerichteten Schrift De chorepiscopis. Der Versuch Gottschalks, aus dem Klosterverbande auszutreten, veranlaßte den Liber de oblatione puerorum, worin Raban den Grundsatz vertheidigt: Monachum facit aut propria voluntas aut parentum devotio. Infolge des unliebsamen Zwistes zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen verfaßte Raban die Schrift De reverentia filiorum. Seine Gedichte sind, was Metrik und Prosodie anlangt, keineswegs mustergültig, für die Zeitgeschichte aber nicht ohne Bedeutung (vgl. Dümmler in den Mon. Germ. hist. Poetae lat. II, 154).

Eine Gesammtausgabe der Werke Rabans ist noch nicht vorhanden. Den größten Theil derselben edirte Colvenerius (Köln 1627), wovon Migne (PP. lat. CVII—CXII) einen Abdruck bietet. Mehrere Werke sind noch gar nicht edirt, so die Commentare zu Isaias, Daniel und zum Johannesevangelium. Der Plan Enhubers, Priors zu St. Emmeram in Regensburg (gest. 1800), eine vollständige Ausgabe der Werke Rabans zu veranstalten, kam leider nicht zur Ausführung und ist bis heute nicht wieder aufgenommen worden. (Vgl. Rudolfi Vita Rabani, bei Migne, PP. lat. CVII, 41 sqq.; Hist. littér. de la France V, 151 ss.; Kunstmann, Hrab. Magnentius Maurus, Mainz 1841; Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe I, Innsbruck 1877, 64 ff.; Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters II, Leipzig 1880, 120; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 234 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1890, 562; Bach, Hrabanus Maurus, der Schöpfer deutschen Schulwesens, in Zimmermanns Zeitschrift für Alterthumswissenschaft II [1835], 636; Köhler, Hrabanus Maurus und die Schule zu Fulda, Leipzig 1870 [Dissert.]; Richter, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik im Mittelalter. Malchin 1882 [Programm der Realschule].) [Knöpfler.]

Rabba (רַבָּה), **Rabbath** (רַבַּת, fünfmal vollständig רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן), ein sehr fester Platz im Ostjordanlande am Amman, einem Zufluß des Jaboc, war beim Eintritt in die Geschichte (Deut. 3, 11) die Hauptstadt der Ammoniter (s. d. Art.), worin als geschichtliche Reliquie die ungeheure eiserne Bettstelle des Königs Og bewahrt wurde. Den östlichen Stämmen von Israel ward Rabba nicht überwiesen; die Grenze von Gad endete „bei Aroer, das gegenüber von Rabba liegt“ (Jos. 13, 25). Der Ort bestand aus einer hochgelegenen, leicht zu vertheidigenden Akropolis, worin die ammonitischen Könige residirten, und einer am Fuß derselben längs des Jaboc ausgebreiteten Häusermasse, der Urbs aquarum (2 Sam. 12, 27). Die Stadt ward von Joab belagert, weil die Ammoniter muthwillig einen Krieg mit den Juden heraufbeschworen hatten, und hielt sich, dank häufiger Ausfälle (2 Sam. 11, 17), wohl zwei Jahre; nachdem aber die Wasserstadt gefallen war, schien das Schicksal der Oberstadt, die ihr Wasser durch einen in den Fels gehauenen Gang erhielt, entschieden, und Joab konnte seinen Herrn einladen, die Erstürmung zu befehligen und den Ruhm des Sieges zu ernten. Ob bei dieser Veranlassung Rabba zerstört wurde, wissen wir nicht; dritthalbhundert Jahre später aber hatte es wieder eine Mauer und Paläste (Amos 1, 14). So war's auch in noch späterer Zeit, als es Jerusalem nach Festigkeit und Bedeutsamkeit an die Seite gestellt werden konnte (Jer. 49, 2. 3. Ez. 21, 20). Zu Rabba ward dann der Plan geschmiedet, Godolias zu ermorden (Jer. 40, 14). Seitdem schweigt die Geschichte eine Zeitlang über Rabba; es scheint aber immer seine Wichtigkeit behauptet und unter der Herrschaft der Ptolemäer eine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Von Ptolemäus Philadelphus ward es hellenisirt, erhielt den Namen Philadelphia und ward Hauptort eines Districts Philadelphene; indeß blieb im Volksmund der alte Name immer bestehen, und noch Polybius (5, 71, 4) spricht von Ῥαββατάμανα. Ein Streit mit den jüdischen Bewohnern des Ostjordanlandes führte im Anfang des jüdischen Krieges zur Verwüstung der Stadt (Jos. Antt. 20, 1, 1; Bell. Jud. 2, 18, 1). Zu christlicher Zeit bildete Philadelphia die östliche Grenze der damaligen Provinz Peräa, gehörte zur Decapolis (Plin. Nat. hist. 5, 18) und blieb bis zum 4. Jahrhundert eine der bedeutendsten Städte von Syrien. Es ward der Sitz eines Bischofs und gehörte als solcher zur Metropole Bostra. Bei der mohammedanischen Eroberung lag Philadelphia in Trümmern; der Ort aber behielt den Namen Ammân bis auf den heutigen Tag und zeigt weite Ruinen aus jeder in Palästina bekannten Bauperiode: cyklopische Bauten aus der Ammoniterzeit, griechisch-macedonische, römische, mittelalterlich-arabische. Den noch bestehenden imposanten Bauresten wird ein baldiges Ende bereitet durch Tscherkessen, welche die türkische Regierung bei deren Vertreibung aus Rußland dort angesiedelt hat, und welche die Baustoffe zur Aufführung ihrer Wohnungen verwenden. [P. Dam. Saul O. P.]

Rabbi (רַבִּי, „mein Herr“, vgl. Matth. 26, 22 und 25) steht im Neuen Testament als die zugleich ehrerbietige und vertrauliche Anrede, welche sowohl der Heiland als der Täufer Johannes von seinen Jüngern erhielt (Marc. 9, 4. Joh. 3, 26). Die aramaisirende Volkssprache

hatte dafür den Ausdruck Rabboni (Marc. 10, 51. Joh. 20, 16). Der heilige Evangelist Johannes sagt uns indeß (1, 38), daß diese Anrede soviel als „Lehrer" bedeutet habe. Man darf daraus schließen, daß zur Zeit Jesu schon der Gebrauch anfing, das Wort Rab als Titel für solche Personen zu gebrauchen, welche besondere Kenner und Lehrer des Gesetzes und demnach die Träger der damaligen theologischen Gelehrsamkeit waren. Unter ihnen erhielten die Vorsteher des Synedriums bis zur Zerstörung Jerusalems, sieben an der Zahl, den Titel Rabban, „unser Herr"; die übrigen Schriftgelehrten nannte man Rabbi in demselben Sinn wie man im Französischen Monsieur gebraucht, oder auch kürzer und volksmäßiger Rab. Der Heiland machte es den Pharisäern zum Vorwurf, daß sie diesen Titel um der darin liegenden Ehrung willen beanspruchten (Matth. 23, 7), und verbot seinen Jüngern, sich Rabbi nennen zu lassen (8), ohne damit dem Einhalt thun zu können, daß die ehrgeizigen Pharisäer und Schriftgelehrten im Laufe des ersten christlichen Jahrhunderts die Führung dieses Titels zur Bezeichnung eines wirklichen Standesunterschiedes herausbildeten. Namentlich seitdem nach Verlust von Tempel, Altar und Opfer der Vorzug geschwunden war, der mit dem priesterlichen Stande verknüpft war, und das geschriebene Gesetz an die Stelle aller anderen religiösen Einrichtungen treten mußte, beanspruchte man für die Kenntniß und Auslegung des Gesetzes einen Vorrang, welcher dem Vorrecht der christlichen Cleriker vor den Laien gleichkam, und verband mit diesem den Titel „Rabbi", wie unser „Doctor" oder „Hochwürden" auch für bestimmte Standesklassen gebraucht wird. So bildete sich allmälig ein bestimmter, fest abgegrenzter Stand der Rabbinen heraus, dessen unterscheidendes Merkmal die gelehrte Kenntniß des Gesetzes blieb. Bei der Theilnahmlosigkeit, womit die übrige Welt dem innern Leben des Judenthums gegenüberstand, konnten solche Einrichtungen sich ungestört vollziehen, und so wurden die Schulen, in welchen das Gesetz und dessen traditionelle Auslegung gelehrt ward, auch die geforderte Vorbereitung auf das Rabbinat: das Zeugniß des Lehrers über genügendes Studium oder später das Zeugniß von wenigstens drei Rabbis über ein vor ihnen bestandenes Examen erhob den jüdischen Laien zum Rabbi. Seit der Zeit nun, da sich bei den Juden eine Gemeindeverfassung herausbildete, ward den Rabbis die Leitung derjenigen Angelegenheiten übertragen, worin sich das religiöse Leben der Gemeinde bewegte. Sie waren Religionslehrer im weitesten Sinne, indem sie neben dem Schulunterricht in der Religion auch die Predigt bei den gottesdienstlichen Versammlungen zu halten hatten und Entscheidungen bei den vielen Ungewißheiten gaben, welche bei Anwendung des Gesetzes möglich wurden; sie assistirten bei den Trauungen und Ehescheidungen, vollzogen die Beschneidung, prüften die Schächter und überwachten überhaupt das äußere religiöse Leben. Hierzu wurden sie von den Gemeinden ausgewählt und angestellt; da nicht alle Gemeinden im Stande waren, sie zu besolden, und da das zufällige Einkommen für ihre Dienstleistungen zu ihrem Unterhalt nicht ausreichte, so mußten sie im Unterschied vom christlichen Clerus, wenn sie nicht durch Heirat sich ein Vermögen erwarben, ein Gewerbe treiben. Vielfach waren im Mittelalter die Juden mit ihren Rabbis in Districte getheilt, denen ein Oberrabbiner vorgesetzt war; ähnlich ist es jetzt in Frankreich, wo an der Spitze aller Rabbiner ein Consistorium mit einem Großrabbiner als Vorsitzenden steht. In Frankreich und sonst in einzelnen Ländern werden die Rabbis vom Staat angestellt; in Preußen und anderen Ländern aber bleibt Wahl und Anstellung der Rabbiner noch immer den Gemeinden überlassen. Zur Ausbildung der Rabbiner hat die Neuzeit Seminare an den Universitäten Berlin und Breslau, sowie zu London, Paris, Padua, Budapest und Cincinnati geschaffen. [Kaulen.]

Rabbinen heißen dem Sprachgebrauch nach die literarisch thätigen Repräsentanten derjenigen Geistesbildung, welche das nachchristliche Judenthum in seiner eigenartigen Entwicklung hervorgebracht hat (s. d. Art. Rabbinische Sprache und Literatur). [A. Esser.]

Rabbinenbibel (Biblia rabbinica), s. Bibelausgaben II, 589.

Rabbiner bezeichnet nach vorherrschendem Sprachgebrauch den von der Gemeinde angestellten jüdischen Religionslehrer der Jetztzeit und ist seit dem 17. Jahrhundert der geläufigere Ausdruck für das ursprüngliche Rabbine, welches aus einem lateinischen Rabbinus gebildet ist und das hebräische רַבִּי wiedergibt (s. d. Art. Rabbi). [A. Esser.]

Rabbinische Sprache und Literatur ist hier der Ausdruck des gesammten Geisteslebens, welches im nachbiblischen Judenthum zu Tage getreten ist. Der Name theilt einen bei den Christen gewöhnlich gewordenen Irrthum; denn während „rabbinisch" eigentlich nur einen bestimmten Abschnitt dieser Geistesentwicklung bezeichnet, nennt man im weitern Sinne alles das rabbinisch, was in der sogen. neuhebräischen Sprache geschrieben ist. Zur Zeit des zweiten Tempels hatten die aus Babylon zurückgekehrten Juden sich an die sogen. chaldäische Sprache (s. d. Art.) gewöhnt, sprachen sie aber nicht rein, sondern unter dem Einfluß früherer Gewöhnung und der Lesungen aus der heiligen Schrift in einer hebraisirenden Gestalt, wovon uns das Neue Testament hie und da (z. B. Matth. 27, 46. Marc. 7, 34. Apg. 1, 19) Kenntniß gibt, und welche im Neuen Testament ἑβραϊστί, in neuerer Zeit syrochaldäisch oder samaritanisch genannt wird. Geschrieben wurde auch nach Rückkehr der Juden noch in der nunmehr ausgestorbenen Sprache, wie z. B. das Buch Malachias' zeigt. Als aber nach den machabäischen Freiheitskämpfen und noch mehr nach Aufhören der jüdischen Selb-

ständigkeit zwar die Anschauung und der Gedankenkreis des jüdischen Geistes sich erweitern mußte, die Reaction gegen alles Hellenische aber wieder zu der einheimischen Sprache als Mittel des geistigen Verkehrs führte, entstand durch Aufnahme aramäischen Sprachgutes und Befolgung aramäischer Sprachgesetze aus dem Hebräischen eine neue Sprachform, welche man nach dem Haupterzeugniß in ihr die talmudische Sprache oder besser die Sprache der Mischna nennt (s. Abr. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah I, Breslau 1845, 17). Ihrer bedienten sich für Jahrhunderte die schriftstellernden Juden in fast völliger Uebereinstimmung, bis die wachsende Berührung mit dem äußern und mit dem geistigen Leben der nichtsemitischen Völker sie zwang, auf dem einmal betretenen Weg der Spracherweiterung fortzuschreiten und soviel indogermanisches und anderes Sprachgut in ihren Ausdruck aufzunehmen, daß derselbe zu einem ganz selbständigen Idiom ausgebildet wurde, welches man sich gewöhnt hat, das neuhebräische oder rabbinische zu nennen. A potiori geschieht es, daß man auch die in der talmudischen Sprache geschriebenen Bücher jetzt zu der rabbinischen Literatur rechnet, was dann den oben bezeichneten Irrthum bewirkt.

Als die Juden einsehen mußten, daß sie auf politisches Wirken zu verzichten hatten, wandten sie nach der damals vorherrschenden pharisäischen Anschauung ihre ganze geistige Thätigkeit auf ihr Gesetz, in dessen Besitz sie einen Vorrang über alle anderen Nationen zu finden glaubten. Infolge der strengen Maßregeln, womit sie von Jerusalem ferngehalten wurden, errichtete R. Jochanan ben Sakkai ein Lehrhaus zu Jabne oder Jamnia, wohin kurz vor der Zerstörung Jerusalems das Synedrium verlegt worden war. Der Vorsteher desselben erhielt den Titel Nasi oder Fürst: fortan erstrebten die Juden nur noch, einen geistigen Staat und eine geistige Selbständigkeit zu besitzen. Aehnliche Anstalten entstanden später auf dem Boden von Galiläa, namentlich zu Sepphoris und zu Tiberias, letztere wieder unter einem Nasi. In diesen Schulen ward der traditionelle Lehrstoff zur Erklärung des Gesetzes, der jetzt zum Nationaleigenthum geworden war, nicht bloß weiter fortgepflanzt, sondern auch in knapper Form niedergeschrieben; die jüdischen Gelehrten, welche sich dieser Thätigkeit widmeten, erhielten den Namen Tannaim. Im zweiten christlichen Jahrhundert war dieser Lehrstoff schon so reichlich vorhanden, daß es nöthig schien, ihn zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinigen. Letzteres geschah im Jahre 189 von Juda Hakkadosch (s. d. Art.) zu Tiberias nicht systematisch, sondern repertorisch, und so entstand das Sammelwerk der Mischna, zu der später noch als Nachlese eine „Tosephtha" (herausgeg. v. Zuckermandel, [Berlin] Trier 1872—1880) kam (s. d. Art. Midrasch VIII, 1506): lose aneinander gereihte Aussprüche und Entscheidungen berühmter Lehrer über die Anwendung und das richtige Verständniß des Gesetzes im Sinne der Pharisäer. Inzwischen aber hatte sich ein großer Theil der Juden in Babylonien niedergelassen und auch hier Lehrhäuser oder Akademien errichtet, wie zu Nahardea, Sura und Pumbeditha; und in demselben Maße, wie das geistige Leben in Palästina unter dem Druck der Zeitverhältnisse verkümmerte, erstarkte es auf babylonischem Boden. Um 200, da diese Schulen noch eine geistige Abhängigkeit von Palästina anerkannten, war die Mischna auch hier den Studien zu Grunde gelegt worden. Als Resultat dieser Geistesthätigkeit ward nun hüben und drüben von den Lehrern, welche man Amoräer (אמוראים) nannte, die Mischna selbst glossirt, discutirt und erweitert, so daß man sich allmälig genöthigt sah, auch diese Supercommentare in ein Ganzes zu bringen. Zuerst geschah dieß in Jerusalem in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, im Laufe des 5. Jahrhunderts auch in Babylonien. Die beiden so entstandenen Sammlungen, weit umfangreicher als die Mischna, erhielten den Namen Gemara (גמרא, Ergänzung); die Mischna mit der Gemara vereinigt ward Talmud (s. d. Art.) genannt. Dieses große Sammelwerk bildet in jedweder Gestalt wie den Anfang, so auch den charakteristischen Vertreter der sogen. rabbinischen Literatur. In Bezug auf die Erklärung der heiligen Schrift (Midrasch genannt, s. d. Art.), wovon alles jüdische Geistesleben ausging, ist im Talmud eine doppelte Richtung zu unterscheiden: eine mehr traditionelle, nüchtern erklärende, die sogen. Halacha, und eine praktisch anwendende, phantastisch ausschweifende, die sog. Haggada (s. d. Art. Midrasch VIII, 1507). Beide gaben aber auch zu selbständigen Werken (Midraschim) Veranlassung. Zur halachischen Schrifterklärung gehören die Mechilta (Ausg. von Weiß, Wien 1865, von Friedmann, ebd. 1870), der Siphra (herausgeg. von Weiß, Wien 1862) und das Buch Siphri (Ausg. von Friedmann, Wien 1864; s. d. Art. Midrasch VIII, 1506), Schriften, über deren Ursprung Genaueres aus dem Gewirre der Meinungen nicht zu entnehmen ist. Die haggadische Schriftbehandlung zeitigte eine Anzahl von Schriftcommentaren unter dem zusammenfassenden Titel Rabboth, voran Bereschith Rabba, die Erläuterungen zur Genesis, danach ähnliche Erklärungen zum ganzen Pentateuch, zu den „fünf Rollen", zu den Haphtaroth oder prophetischen Perikopen beim Gottesdienst, zu den Psalmen (nach den Anfangsworten Schocher tob genannt) u. a., deren Ursprung sämmtlich in Dunkel gehüllt ist (VIII, 1507; Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer, Straßburg 1878). Aehnliche Werke sind die Pesikta's, haggadische Vorträge zu den Festvorlesungen, welche nach und nach gesammelt wurden (zwei derselben sind herausgegeben von Buber, Lyck 1868, und von Friedmann, Wien 1880, eine übers. von Wünsche, Biblioth. rabbin. XXX—XXXII, Leipzig 1884), und das Buch Tanchuma, auch Jelamdenu genannt, zusammen-

hangende Vorträge über einzelne Bibelabschnitte, angeblich von einem um 350 lebenden R. Tanchuma herrührend (herausgegeben von Buber, Wilna 1885. S. auch Jellinek, Bet-ha-Midrasch, Leipz. 1853—1857, und vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, 2. Ausg. Frankf. a. M. 1892, 195 ff.). Sonst ist aus der literarischen Thätigkeit der ersten christlichen Jahrhunderte noch zu nennen das Buch Jezira (s. d. Art. Kabbalá); dann der Seder Olam des R. Jose ben Chalaphtha, eine Weltchronik von Anfang der Welt bis zur Zeit Hadrians, unter welchem der Verfasser lebte (Ausg. סדר · עולם · רבא s. Chronicon Hebraeorum majus et minus. Lat. vertit etc. Joh. Meyer, Amstelod. 1699), und endlich als Charakteristicum für den jüdischen Geist die Schandschrift „Geschichte Jesu" (תלדות ישו), die um 400 geschrieben zu sein scheint (herausgegeben in Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altdorfi Noricorum 1681). Für einige Jahrhunderte erlahmte die bis dahin waltende, immerhin beschränkte Schaffenskraft; nur fuhr man fort, zur Ausbildung einer Liturgie (s. d. Art. Machsor) Gebete und poetische Ergüsse in dem classischen Hebräisch des Alten Testamentes zu verfassen. Nach jüdischer Bezeichnung waren es Festlieder (פיוטים), Bußlieder (סליחות) und Klagelieder (כנות), ein Rahmen, über welchen die synagogale Poesie bis heute nicht hinausgegangen ist.

Vom 8. Jahrhundert an nahmen die inzwischen weit verbreiteten Juden an dem unter den Arabern aufwachenden wissenschaftlichen Leben Theil, und obwohl dieß zur Folge hatte, daß sie vielfach in arabischer Sprache schrieben, so empfing doch auch das rabbinische Schriftthum dadurch seine Bereicherung, besonders in Vorderasien, Nordafrika, Spanien, Italien und Deutschland. Um 800 hatte sich Babylonien noch einmal zu einer geistigen Hegemonie erhoben unter gefeierten Schulhäuptern, denen man den Namen Geonim (Excellenzen) verlieh. Die hier geübte wissenschaftliche Thätigkeit bestand hauptsächlich in sprachlicher und sachlicher Erklärung des Talmuds, Ertheilung von Gutachten bei Anfragen über rechtliche und liturgische Zweifel und in Abfassung kleinerer Abhandlungen über Fragen des praktischen Lebens. Auf uns gekommen sind verschiedene Sammlungen von solchen Gutachten der Geonim (תשובות הגאונים) aus der Zeit des 7. bis zum 11. Jahrhundert, die alle Gebiete des damaligen Wissens umfassen und theils einfach Bescheid geben, theils in principieller Erörterung ausführlich motivirte Darlegungen enthalten (Frankel, Entwurf einer Gesch. der Lit. der nachtalm. Responsen, Breslau 1865; Joel Müller, Responsen des R. Kalonymus, Frankfurt a. M. 1891). Da aber die jüdischen Lehrer dieser Zeit Mangels einer auctoritativen Stellung nichts anordnen und vorschreiben, sondern nur „meinen" (סבר) konnten, so erhielten sie den Namen „Saboräer" (סבוראים). Sie sind bekannter unter einem andern Namen (Masorethen) geworden, weil sie besondere Sorgfalt auf den Text des Alten Testamentes verwandten und die Urheber der Masora (s. d. Art.) wurden.

Einen andern weitreichenden Einfluß erlangten die Schulen der Geonim, indem auf denselben etwa im 9. Jahrhundert unter Benutzung der vorhandenen Gebetsformulare eine Gebetsordnung oder ein Ritual zusammengestellt wurde, das an die Judengemeinden des Westens geschickt wurde und schnell allgemeine Aufnahme fand. Dasselbe erhielt den Namen Siddur (סדור) und ist, wenn schon mannigfach erweitert und vermehrt, doch noch heute unverändert im Gebrauch.

Obwohl die engherzige Beschränkung auf die biblisch-talmudischen Studien, welche bis dahin das Judenthum kennzeichnete, an sich nicht geeignet war, ein reges geistiges Leben zu erwecken, so mußte doch eine solche Beschäftigung allmälig auf Grenzgebiete führen, auf welchen der jüdische Geist sich von dem herkömmlichen Bann losmachen konnte. Naturlehre und Mathematik berührten sich nicht selten mit den talmudischen Erörterungen. So entstand denn in dieser Zeit eine Darstellung des Weltgebäudes in neuhebräischer Sprache, die „Boraitha" des Amoräers Samuel; sie ist das erste astronomische Werk in rabbinischer Sprache (Zunz in Steinschneiders Hebr. Bibliogr. Hammaskir V, 1862, 15 ff.). Das erste mathematische Werk in dieser Sprache sind die sogen. „Neunundvierzig Maße des R. Nathan". Vom 8. bis zum 10. Jahrhundert entstand eine große Menge pseudepigraphischer Schriften, in denen die Juden ihre Leiden und ihre Hoffnungen auf eine (irdische) Befreiung durch den Messias kundgaben; die erste derselben sind die „Geheimnisse des R. Simon ben Jochai" (נסתרות דר' שב"י), das bedeutendste derselben führt den Namen Buch Zorobabels (ספר זרובבל) (vgl. Grätz, Gesch. d. Juden V, Leipzig 1861, 489, Note 16). Demselben nationalen Interesse entstammt wohl das Geschichtswerk des Josippon (s. d. Art. Gorionides). In derselben Zeit entwickelte sich unter dem Einfluß der arabischen Reimprosa auch eine neuhebräische Poesie, welche eine gewisse alphabetische Satzfolge und eine Art von Reim annahm, um durch religiöse Festgesänge die vorhandenen Gebetsordnungen für die Festtage zu erweitern. Die bedeutendsten der betr. Dichter, der sogen. „Paitan" (poetae), waren Jannai aus Palästina und Eleasar Birabbi Kalir, deren Festlieder oder Pijutim vielfach Eingang in den synagogalen Ritus außerhalb Spaniens gefunden haben und noch heute gesungen werden. Den Mangel an dichterischer Schöpfungskraft ersetzte der sogen. Musivstil, d. h. die mosaikartige Verwendung von Phrasen und Ausdrücken erst der heiligen Schrift, später auch der Mischna, zum gehobenen Ausdruck der Gedanken (Ausführliches darüber bei Delitzsch [s. u.] 164 ff.).

Gleichwohl würden unter dem Druck der talmudischen Weltanschauung solche Anfänge zu keinem fröhlichen Gedeihen geführt haben, wenn nicht

aus dem Schoße des Judenthums selbst eine Reaction gegen die einseitig pharisäischen Bestrebungen erwachsen wäre. Im 8. Jahrhundert gab im Morgenland ein gewisser Anan, gleichviel aus welchem Grunde, die Parole aus, daß die tausend Satzungen und Gebote, welche im Talmud gesammelt waren, keine übernatürliche Sanction hätten, sondern Menschenlehre seien; bindend für den Israeliten sei nur die heilige Schrift, und diese müsse aus sich, unabhängig von der Tradition, erforscht und erklärt werden. Es kann jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, daß solche Lehren und Ansichten aus den Anschauungen der Sadducäer stammten, welche man für Jahrhunderte todtgeschwiegen und darum für erstorben gehalten hatte. Das talmudische Judenthum, welches sich dadurch in seinen Grundlagen bedroht sah, war sogleich bereit, diese neuen Bestrebungen als ketzerisch zu verschreien; man nannte die neue Secte (von קרא, „Bibel") Karaiten oder Karäer (s. d. Art.), während die Bekenner des alten pharisäischen Judenthums Rabbaniten genannt wurden. Daß die Karäer nur geringe Ausdehnung erlangten und keine bedeutendere Literatur schaffen konnten, ist hauptsächlich dem Eifer zuzuschreiben, womit sie von den Rabbaniten geschmäht und in durchaus nicht wählerischer Weise verächtlich gemacht wurden. Von karäischen Schriftwerken aus dieser frühern Zeit sind nur Streitschriften bekannt geworden, welche außerhalb der Kreise, für welche sie bestimmt waren, kein Interesse haben können; gewöhnlich wird zu den karäischen Schriften aber noch eine Reisebeschreibung des 9. Jahrhunderts gerechnet, deren Urheber Eldad sich selbst zum Stamme Dan rechnete (אלדד הדני), in Arabien geboren war und in Cordova starb, aber keinen andern Ruhm beanspruchen kann, als seinen Lesern mit Fabeln nach ihrem Geschmack gedient zu haben (Carmoly, Relation d'Eldad le Danite [hebr. und französisch], Paris 1838; D. H. Müller, Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dâni, Wien 1892). Schüler eines karäischen Lehrers war der hochberühmte Gaon Saadia (s. d. Art.), der später nachhaltig den Karaismus bekämpfte, aber, weil er fast nur arabisch schrieb, nicht hierher gehört.

Die Blüte des jüdischen Geisteslebens, welche durch den Einfluß der Geonim im Morgenlande möglich geworden war, mußte allmälig ersterben. Um das Jahr 1000 ging erst die Schule zu Sura, dann die zu Pumbeditha ein. Versuche, die Fortdauer der Akademie zu Sura durch Almosensammeln zu ermöglichen, führten einen der dortigen Gelehrten nach Kairovan in Nordafrika, dem alten Cyrene, und dort erwuchs durch ihn eine neue Heimstätte jüdischer Geistesthätigkeit. Von der hier erstandenen rabbinischen Literatur ist fast nichts mehr übrig, und die Bedeutung dieser kairovanischen Periode liegt hauptsächlich darin, daß durch dieselbe der Weg in's Abendland gebahnt wurde.

Dieß war möglich geworden, weil zu Anfang des 8. Jahrhunderts die Araber dem westgotischen Reich ein Ende gemacht und fast ganz Spanien erobert hatten. Mit diesen ihren Stammverwandten fanden auch viele Juden ihren Weg nach Spanien, theils von ihrem unruhigen Handelsgeist geleitet, theils durch die rein praktische Arzneikunst, welche sie im Morgenlande gelernt und geübt hatten, empfohlen. Einzelne Juden bekleideten an den Höfen der spanischen Khalifen einflußreiche und wichtige Stellen. Das Aufblühen rabbinischer Geistesthätigkeit in Spanien war ein Resultat einerseits des Schutzes, den erleuchtete Khalifen, wie Abderrahman III. und Alhakim II., allen wissenschaftlichen Bestrebungen zuwendeten, andererseits des Umstandes, daß einer der bedeutendsten Lehrer an der aufgelösten Schule zu Sura, Moses ben Chanoch, durch widrige Schicksale nach Spanien verschlagen wurde und dort eine neue Heimat und einen Kreis von Schülern fand. Mit Nothwendigkeit richteten sich die geistigen Bestrebungen der Juden zunächst auf das Studium der Sprache, welche sie den Arabern bekannt machen mußten, wenn sie für ihr Talmudstudium und ihre Bibelexegese Theilnahme finden wollten. Dieß geschah unter der Förderung von Abderrahmans jüdischem Leibarzt Chasdaï ben Isaac hauptsächlich durch Menachem ben Saruk (Monographie von Groß, Breslau 1872) und Dunasch ben Labrat, die ersten wissenschaftlich gebildeten Lehrer der hebräischen Sprache. Von jenem rührt das erste hebräische Lexikon her, Machbereth (מחברת, herausgeg. von Filipowski, London 1854) genannt, das von Dunasch in übermüthiger Weise angegriffen und gemeistert wurde. Ihre Schüler setzten die Fehde fort (s. den Liber Responsionum ed. Stern, Vienn. 1870), bis ein Nachfolger Menachems, Jehuda ben David ben Chajjug (s. d. Art.), „der Vater der Grammatiker", über den Bau des Hebräischen Aufschlüsse gab, welche bis heute für die grammatische Behandlung dieser Sprache maßgebend geblieben sind. Er selbst schrieb noch arabisch, allein seine Schriften wurden sehr bald in's Rabbinische übersetzt. Dasselbe ist von Jona ben Gannach (s. d. Art.) zu sagen, der eine Grammatik und ein Lexikon des Hebräischen ausarbeitete und wohl der bedeutendste Sprachgelehrte jener Zeit genannt werden muß. Bald entstand ein neuer Mäcen für diese Bestrebungen in dem Vezier des Khalifen, dem Oberrabiner Samuel Hannagid zu Cordova, der selbst als religiöser Schriftsteller auftrat und auch die Ansichten seines Lehrers Chajjug gegen die Ideen des Jona ben Gannach in Streitschriften vertheidigte. Eine praktische Frucht dieser Sprachstudien war, daß Joseph ben Abitur die Mischna für den Khalifen Alhakim in's Arabische übersetzte.

Mit diesem nämlichen Schriftsteller lebte auf spanischem Boden auch die alte synagogale Poesie wieder auf, jetzt schon in der neuen, den arabischen Dichtungen nachgebildeten Form. Sie hatte bald auch eine weltliche Dichtung zur Folge. (Vgl. Sachs, Die relig. Poesie der Juden in Spanien,

Berlin 1845; Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen, Frankfurt a. M. 1870.) Epochemachend trat der auch als neuplatonischer Philosoph berühmte Salomo ben Jehuda ben Gabirol (Avicebron, s. d. Art.) auf, welcher, obgleich schon in seinem 49. Jahre 1070 zu Valencia gestorben, doch unter die Dichterhäupter seiner Nation gehörte und ein unerreichtes Vorbild der späteren Dichter wurde (vgl. A. Geiger, Salomo Gabirol, Leipz. 1867). Das Bedeutendste, das er hinterließ, ist das reimlos ametrische Lehrgedicht „Die Königskrone" (כתר מלכות), eine Weltanschauung auf positiv jüdischem Standpunkte. Bald nach seinem Tode ward Jehuda Hallevi (s. d. Art.) geboren, dessen Gedichte nicht so tief wie die Gabirols, aber ästhetisch vollendeter waren. Diese beiden Vorbilder riefen in Spanien wie sonst unter den Juden eine Menge Nachahmungen von Seiten unberufener Dichterlinge hervor (auf deutschem Boden zuerst R. Simon ben Isaac und R. Gerschom), und so mußte über der Menge derartiger Productionen die Dichtkunst ihrem Verfall entgegengehen. Während dessen wurden die talmudischen und exegetischen Studien auf spanischem Boden in hergebrachter Weise weiter betrieben; ja seit dem 11. Jahrhundert blühte auch in Narbonne eine von dem Babylonier Machir um 800 gestiftete jüdische Akademie, welche im 12. Jahrhundert durch die gelehrte Familie Kimchi (s. d. Art.), namentlich durch deren jüngsten Sprossen R. David Kimchi, zu hohem Ansehen gelangte. Isaac ben Jacob Alfasi verfaßte um 1100 unter dem Titel „Halachot" ein Talmud-Compendium, welches bis heute in hohem Ansehen steht. Das polemisch-apologetische Werk Cusari oder Cosri (s. d. Art.) entstand ebenfalls in dieser Periode (s. d. Art. Jehuda Hallevi). Zur selben Zeit legte der Polizeiminister Abraham bar Chija zu Barcelona in einem großen Werke bedeutende mathematische, optische und astronomische Kenntnisse nieder. Auch sonst wurde das Studium der sogen. exacten Wissenschaften von den Juden dieser Zeit fleißig betrieben. Ein neues Ferment erhielt die literarische Thätigkeit in dem Studium der Philosophie, das diese Zeit des Mittelalters mächtig bewegte. (S. d. Art. Jüdische Philosophie des Mittelalters.) Während speculative Geister sich der philosophischen Ausbildung beflissen, um auch die überlieferten Wahrheiten philosophisch gestalten und beweisen zu können, entstand von Narbonne aus eine feindselige Reaction, welche einseitig an den Talmud und an die Halacha alles wissenschaftliche Streben angeknüpft wissen wollte. Aus der Menge der in diesen Streit Verflochtenen sind die Namen Aben-Esra, Maimonides, Raschi und Gersonides (s. d. Artt.) in unsterblichem Andenken geblieben. Als dann in Spanien trübe Zeiten für die Juden anbrachen (s. d. Art. Juden VI, 1946) und viele derselben vorzogen, sich in Nordafrika anzusiedeln, entstand dort eine neue Literatur hauptsächlich zu dem Zweck, das Judenthum gegen seine Bestreiter zu rechtfertigen. Wie im Christenthum die Ausbildung der Mystik durch die Scholastik gefordert war, so traten im Judenthum die kabbalistischen Studien seit dem 13. Jahrhundert, in welchem das Buch Sohar zuerst bekannt wurde, erfolgreich den einseitig talmudischen Bestrebungen, aber auch den perhorrescirten philosophischen Speculationen entgegen (s. d. Art. Kabbalá). Das dichterische Schaffen dieser Zeit ist besonders durch die mit höchster Sprachgewandtheit, aber ohne innern Werth abgefaßte Makamensammlung Tachkemoni (Weisheitslehren) des leichtfertigen Vagabunden Juda Charisi (etwa 1220) bezeichnet (Kämpf, Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Charisi, Berlin 1845; Lagarde, Judae Harizii macamae hebraice, Gottingae 1883).

In dieser ernsten Zeit, welche mit der Vertreibung sämmtlicher Juden aus Spanien endigte, wurden nichtsdestoweniger hauptsächlich in Spanien selbst eine Menge rabbinischer Schriften verfaßt, die eben wegen ihres ächt jüdischen Gepräges kein allgemeines Interesse beanspruchen können. Indeß fällt in diese Periode auch die Thätigkeit des Mose ben Nachman (s. d. Art. Ramban). Bemerkenswerth ist ferner die vielgenannte Reisebeschreibung des Benjamin ben Jona aus Tudela (s. d. Art.). In Italien blühte das Talmudstudium; zu Rom schrieb Nathan ben Jechiel das Talmudlexikon Aruch (ערוך; Ausgabe von Kohut, Wien 1878 bis 1892, 8 Bde. mit Suppl.); zu Salerno vollendete Salomo Parchon 1160 ein wichtiges hebräisches Wörterbuch (J. B. de Rossi, Lexicon hebraicum selectum e R. Parchonis lexico, Parmae 1805; Gesammtausgabe von Stern, Preßburg 1844). Auch die Dichtung ward daselbst eifrig gepflegt, nur war die weltliche bald ausgeartet. Kalonymos ben Kalonymos mit seinem satirischen „Prüfstein" (אבן בוחן, übersetzt von Meisel, Pesth 1878) und seinem unmoralischen Purimtractat (מסכת הפורים), sowie Immanuel Romi ben Salomo (der die ersten hebräischen Sonette dichtete und auch Dante nachahmte; s. die Biographie von Steinschneider im Orient III, 1 ff.) mit seinen Mechabberoth (ספר מחברות) übertreffen an Frivolität und unheiligem Spott bei weitem die abendländischen Dichter ihrer Zeit (Delitzsch 52 ff.). In Frankreich und Deutschland wurden um diese Zeit nur talmudische und exegetische Studien betrieben, neben denen die synagogale Dichtung begeisterte, aber unbeholfene Pflege fand. Berühmt ward auch für spätere Zeiten Gerschom ben Juda (gest. 1040), „die Leuchte des Exils" genannt, der für die Bekenner des Judenthums einflußreiche Verhaltungsregeln niederschrieb und die Ehescheidung abstellte. Fast die ganze Bibel und den Talmud erklärte Raschi (s. d. Art.). Seine Talmuderläuterungen wurden zwei Jahrhunderte lang durch eine Schule jüdischer Gelehrten fortgesetzt, welche man ihrer erklärenden Zusätze (תוספות) wegen Tossaphisten nennt. Gleich-

zeitig mit Benjamin von Tudela hatte auch Petachia aus Regensburg von Prag aus eine Reise in's Morgenland unternommen; seine Erzählungen wurden nach seiner Rückkehr von anderer Hand aufgeschrieben und unter dem Titel סבוב עולם, „Durchwanderung der Welt", veröffentlicht (hebr. und lat. bei Ugolini, Thesaurus antiquit. T. VI, franz. von Carmoly, Paris 1831, deutsch von Ottensosser, Fürth 1844). Giftige Polemik gegen das Christenthum enthält das sogen. Nizzachon aus dem 13. Jahrhundert (Wagenseil, Tela ignea satanae); ein gleichnamiges Buch, gegen Atheisten, Sadducäer, Karaiten und Christen gerichtet, gab zu Ende des 14. Jahrhunderts der Rabbiner Lippmann Jom Tob aus Mühlhausen (Ausg. von Hackspan, Nürnberg 1644; vom Verf. abgekürzt und in ein Gedicht gebracht bei Wagenseil in den Tela ignea satanae). Was sonst in dieser Periode hervorgebracht wurde (zum großen Theil auch noch ungedruckt), bewegt sich ganz auf talmudischem und innerjüdischem Gebiet. Zu nennen ist außer dem Sepher Ikkarim (Ausg. von W. u. L. Schlesinger, Frankf. a. M. 1844, mit Biographie) des Joseph Albo (s. d. Art.) aus dem 12. Jahrhundert das große Sammelwerk Jalkut Schimeoni des deutschen Rabbiners Simon Haddarschan (Horovitz, Frankfurter Rabbinen I, Frankf. a. M. 1882, 3 ff.), das gleich den christlichen Catenen an jeden Vers des Alten Testamentes die denselben betreffenden, sonst überall zerstreuten Midraschim anknüpft und deßwegen seinen Namen „Sammlung" erhalten hat. Eine ideale Sittenlehre enthält das „Buch der Frommen" (ספר חסידים) des Juda ben Samuel, der etwa um 1200 in Regensburg lebte. Berühmt ist auch das Talmudcompendium „Mordechai" des 1298 zu Nürnberg von der Volkswuth ereilten R. Mordechai ben Hillel.

Seit 1475 wurden zuerst in Italien (Soncino), bald auch in den übrigen europäischen Ländern hebräische Druckereien errichtet. Während aber sonst die Buchdruckerkunst überall einen neuen Aufschwung der geistigen Thätigkeit bedeutete, führte sie für die rabbinische Literatur eher einen Verfall herbei; man begnügte sich jetzt, die Literaturwerke der Vergangenheit zu vervielfältigen und zu verbreiten, und dem Geschmack der Zeit entsprachen fast nur talmudische und kabbalistische Schriften. Immerhin ward in dieser einseitigen Richtung eine bedeutende Thätigkeit im türkischen Reich entfaltet, wohin sich viele der in Spanien vertriebenen Juden gewendet hatten. Hier entstand auch zu Anfang des 16. Jahrhunderts eine Art von historischer Literatur; dazu gehört eine tendenziöse Darstellung der von den Juden erlittenen Verfolgungen, Schebet Jehuda, die von Juda ben Verga begonnen, von seinem Sohne Salomo fortgesetzt und von seinem Enkel Joseph vollendet wurde (Ausg. und Uebers. von Wiener, Hannover 1855. 1856). Besonders in Palästina wurden im 15. und 16. Jahrhundert talmudische und exegetische Studien eifrig weitergeführt. Einen Wegweiser zur Vollkommenheit des Lebens im Sinne des Talmuds unter dem Namen Sch'lah (של״ה = שני לוחות ברית, „Die beiden Bundestafeln") schrieb zu Saphet der frühere Frankfurter Rabbiner Isaias Hallevi Hurwitz (Horovitz, Frankfurter Rabbinen I, 42 ff.); für die Kabbala war Isaac Luria mit Erfolg thätig. In Italien wirkte um die Wende des 15. Jahrhunderts der große Abrabanel (s. d. Art.) mit seinen Söhnen.

Inzwischen hatten im Abendlande die classischen Studien der geistigen Strömung eine neue Richtung gegeben, und von der hierdurch entstandenen Begeisterung ward auch das Judenthum angeweht, so daß die rabbinische Literatur den engen Kreis, in dem sie bisher sich bewegt hatte, erweitern mußte — eben dadurch aber auch sich den allmäligen Untergang bereitete. Für christliche Kreise gewann in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine große Bedeutung der lange in Rom lebende und mit dem Cardinal Egidio eng befreundete Elias Levita (s. d. Art.), dem man eine Reihe vortrefflicher grammatischer, lexikographischer und textkritischer Werke zu verdanken hat; ähnlich wirkte gleichzeitig Abraham von Balmes (s. d. Art. und Steinschneider in der Revue des études juives V [1882], 112 ss.), der auch eine Anzahl philosophischer Werke aus dem Arabischen übersetzte. Auf die zahlreichen Erzeugnisse der jüdischen Druckereien, welche sich selbst in Rom befanden, ward bald die kirchliche Censur aufmerksam, und die Reaction förderte wieder tendenziöse Klageschriften zu Tage. Eine seltene Ausnahme machte Azarias de' Rossi um 1550, indem er in seinem Buch „Leuchte der Augen" (מאור עינים) eine Reihe archäologischer und geschichtlicher Fragen von allgemeinem Interesse ganz ohne jüdische Einseitigkeit behandelte (Ausg. von Cassel, Wilna 1866). Abraham Portaleone (Wolf im Hammaskir I, 18 ff.) hinterließ ein Werk über jüdische Alterthümer. Um dieselbe Zeit (16. Jahrhundert) waren in Polen und in Holland die talmudischen Studien wieder zur Blüte gebracht; allein daneben machten sich auch die Einwirkungen der Renaissance geltend. In Prag schrieb R. David Gans (Allg. Deutsche Biographie VIII, 360) ein oft genanntes Geschichtswerk „Sproß Davids" (צמח דויד), eine Weltchronik von Erschaffung der Welt bis zu seiner Zeit.

Hatten die im türkischen Reiche lebenden Juden schon vorher ihre abendländischen Glaubensgenossen eingeladen, sich bei ihnen anzusiedeln und ihr glückliches Loos zu theilen, so ward diesem Ansinnen in weitgehender Weise entsprochen, seitdem (1492) sämmtliche Juden von der pyrenäischen Halbinsel vertrieben waren. In der Türkei, in Aegypten, in Palästina machte die Hauptmasse der spanischen Exulanten sich ansässig, so daß im Orient nach jahrhundertelanger Pause ein neues geistiges Leben erwachte und die verschiedenen Richtungen neben einander und später gegen einander auftraten: die

von der Renaissance beeinflußte schöngeistige Dichtung, das Talmudstudium, die verjüngte Kabbala, die schließlich alle anderen Bestrebungen ihren Zwecken dienstbar machte. Dichter gab es damals sehr viele, deren Ruhm aber nur in der Menge der von ihnen verfaßten Hymnen und Elegien besteht. Eine lange Reihe von Talmudgelehrten pflegte das Studium der Religionswissenschaft in hergebrachter Weise. Besonders berühmt ist Joseph ben Ephraim Karo (s. d. Art.) durch das „Haus Josephs“ (בית יוסף), woran er 35 Jahre arbeitete, und den Auszug daraus, den oft besprochenen „Gedeckten Tisch“ (Schulchan aruch) mit seiner mehr oder minder verhüllten Feindseligkeit gegen alles Christliche. Von vorurtheilslosen Juden dieser Zeit, wie R. Salomo ben Luria (um 1550), ward das Buch streng verurtheilt; dagegen lieferte R. Moses Isserles aus Krakau ein „Tischtuch“ (מפה) dazu, um das ursprünglich nur für die abendländischen Juden berechnete Buch durch die nöthigen Zusätze für die gesammte jüdische Welt nutzbar zu machen. In dieser Gestalt galt es bald bei den Juden aller Länder für das schlechthin maßgebende Gesetzbuch in allen religiösen Fragen und ward in allen Lehrhäusern zur Grundlage des Studiums genommen. Die kabbalistischen Bestrebungen, welche bald auch wieder im Abendland auftauchten, riefen mancherlei Spaltungen unter den jüdischen Gelehrten hervor, infolge deren ein Anhänger der Kabbala, Moses Chazzim Luzzatto, nach Amsterdam auswanderte, wo sich seit 1600 viele Juden zusammengefunden hatten und ein holländisches Jerusalem bildeten. Durch Zahl, Reichthum und Bildung ward diese jüdische Gemeinde die erste in Europa, und es entstand hier eine mehr schöngeistige als wissenschaftliche Literatur; doch schrieb David Cohen de Lara 1674 ein talmudisches Lexikon, das zu den selbständigsten Schöpfungen der hebräischen Lexikographie gehört (Perles, David Cohen de Lara's rabbinisches Lexikon Kheter Khehunnah, Breslau 1868). Immer häufiger aber begannen jetzt jüdische Schriftsteller und Schriftstellerinnen, wozu schon in Spanien schüchterne Anfänge gemacht worden, sich der spanischen Sprache zu bedienen und stellten so der rabbinischen Literatur ein sicheres Ende in Aussicht. Noch anderthalb Jahrhunderte konnte der Geist, der zum Gebrauch der neuhebräischen Sprache antrieb und befähigte, sich erhalten und eine Reihe rabbinischer Schriften hervorbringen, in denen wohl die Einseitigkeit, aber nicht die Gelehrsamkeit der Vorzeit fortlebte. Nachdem aber die Juden einmal die geistige Schranke, welche sie vom Abendlande trennte, niedergeworfen und auf das eingebildete Vorrecht ihrer Sprache verzichtet hatten, mußten mit den Sprachen auch die Anschauungen der Völker, unter denen sie lebten, namentlich deren Nationalismus, ihnen immer naturgemäßer erscheinen, bis die lang angestrebte Emancipation sie auch diesen Völkern wenigstens äußerlich eingliederte.

Noch ein anderer Umstand war es, der den Untergang der rabbinischen Literatur herbeiführte. Im sogen. Reformationszeitalter war die rabbinische Sprache und Literatur insofern in eine ganz neue Phase der Entwicklung getreten, als sich aus ihr eine neue Sprache herausgebildet hatte, welche man gewöhnlich jüdisch=deutsch nennt. Sie ist freilich nicht reines Deutsch, sondern „jenes chaotische Gemengsel der jüdischen Umgangssprache, die aus hebräischen, maurischen, romanischen und nordeuropäischen Grundstoffen zu einem wunderlichen Gebilde zusammengeschmolzen ist“ (Gottfried Selig, Kurze und gründliche Anleitung zu einer leichten Erlernung der jüdischdeutschen Sprache, Leipzig 1767; Handlexikon der jüd.=deutschen Sprache, 2. Aufl., Prag 1782; Grünbaum, Jüdisch=deutsche Chrestomathie, Leipzig 1882). Von einer eigentlich rabbinischen Literatur kann seitdem kaum noch die Rede sein. Nur in den slavischen Ländern ist die neuhebräische Sprache im letzten Jahrhundert als vorzügliches Culturelement gehandhabt worden und hat den Juden in Polen und Rußland europäisches Wissen und Denken vermittelt. Sonst sind die Juden aus ihrer Abgeschlossenheit herausgetreten und haben die Sprachen der Völker, unter denen sie leben, auch für den schriftlichen Ausdruck ihrer Gedanken gewählt, ohne deßwegen dem Geiste, der die rabbinische Literatur beherrscht, entsagt zu haben. Von den jüdischen Schriftstellern der Neuzeit wird diese Literatur, namentlich die rabbinische Dichtung, ganz ungemein gepriesen und als eine der edelsten Schöpfungen des Menschengeistes dargestellt. In Wahrheit ist dieselbe charakterisirt durch ihre Gedankenarmut, und namentlich die neuhebräische Poesie bewegt sich in einem so engen Kreis von Gedanken und Empfindungen, daß nur der Muth, immer dasselbe zu sagen, Bewunderung verdient. Die Versuche, abendländische Dichtungsformen, wie Ottava rima und Terzine, in rabbinischen Dichtungen anzuwenden, beweisen nur, daß diese Formen für das Hebräische nicht geschaffen sind. Auch von einer Einwirkung der rabbinischen Literatur auf die Geistesbildung anderer Völker hat nie die Rede sein können. Abgesehen von der Sprache, waren die abenteuerliche Vorstellung von der religiösen und socialen Erhabenheit der Juden über alle anderen Völker, die nie verhehlte Feindschaft gegen Samaritaner, Karäer und Christen, die einseitigen Erörterungen über den todten Buchstaben des Talmud, die geschraubten Klagen über wirkliche und angebliche Bedrückungen keine Fermente, welche auf das Geistesleben anderer Völker befruchtend hätten einwirken können. Wenn die jüdischen Philosophen des Mittelalters den Glauben an einen Schöpfer und an die Unsterblichkeit der Seele mit der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen gesucht haben, so ist auch diese Speculation auf die philosophischen Bestrebungen bei anderen Völkern ohne Wirkung geblieben; und wenn sie die aristotelischen Schriften, welche sie durch

die Araber in Spanien kennen gelernt, dem Abendlande übermittelt haben, so ist dieß keine Frucht der rabbinischen Literatur als solcher gewesen. In Wahrheit stehen die zahlreichen Schöpfungen, welche der rabbinische Geist hervorgebracht, jetzt noch als Beweise da, daß die Juden mit dem Messias auch alles das verworfen haben, was im Stande gewesen wäre, ihr geistiges Leben aus todter Stagnation zu erwecken und sie, wozu sie bestimmt zu sein behaupten, zu dem veredelnden Princip der gesammten Culturwelt zu erheben. (Vgl. Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie, Leipzig 1836; Beelen, Chrestom. rabbinica et chaldaica, Lovanii 1841—1843, 3 voll.; Steinschneider, Art. Jüdische Literatur in Ersch und Grubers Encyklopädie XXVII, 357 ff.; Strack, Biogr. Abriß der neuhebr. Literatur, in Siegfried und Stracks Lehrbuch der neuhebr. Sprache, Karlsruhe u. Leipzig 1884; Karpeles, Gesch. der jüd. Literatur, Berlin 1886, 2 Bde.; Brann, Gesch. der Juden und ihrer Literatur, Breslau 1893 bis 1895, 2 Thle., 2. Aufl. 1896.) [Kaulen.]

Rabboth, s. d. Art. Rabbinische Sprache und Literatur, ob. 706.

Rabelais, François, französischer Satiriker, kommt hier wegen der von ihm geltend gemachten pädagogischen Principien in Betracht. Er wurde wahrscheinlich im letzten Decennium des 15. Jahrhunderts, vielleicht um 1483, zu Chinon in der Touraine geboren. Seine Erziehung erhielt er zunächst in der Benedictiner-Abtei Seuillé und begab sich dann in ein Franciscanerkloster bei Angers, um daselbst mit größerem Eifer den Wissenschaften obliegen zu können. Nach vollendetem Studium trat er als Novize in das Franciscanerkloster Fontenay-le-Comte in Poitou ein und ward dort 1511 zum Priester geweiht. Mit großem Fleiße verlegte er sich auf das Studium der Sprachen. Er lernte außer dem Lateinischen und Griechischen italienisch, spanisch, deutsch, hebräisch und arabisch. Ein schweres Vergehen führte jedoch seine Entfernung aus dem Kloster herbei; er selbst bezeichnet in einem Briefe an den Humanisten Buddäus dieses Vergehen als friponneries d'importance. Vom Papst Clemens VII. erhielt er die Erlaubniß, in den Orden der Benedictiner überzutreten, und wählte dazu das Kloster Maillezais in Poitou. Aber auch hier blieb er nicht lange. Er legte ohne Erlaubniß das Ordenskleid ab und zog längere Zeit in der Kleidung eines Weltpriesters umher. Im J. 1530 begab er sich nach Montpellier, um Medicin zu studiren. Schon nach Ablauf eines Jahres erhielt er das Baccalareat und begann nun an derselben Hochschule medicinische Vorlesungen über die Aphorismen des Hippokrates. Nach zweijährigem Aufenthalt siedelte er nach Lyon über. Dort entfaltete er eine rege literarische Thätigkeit, als deren Frucht hier nur der satirische Roman vom Könige Gargantua und dessen Sohn Pantagruel genannt zu werden braucht. Sein Aufenthalt in Lyon dauerte aber nur bis zum Jahre 1534; von da an war er bald in Italien, bald in Frankreich. Im J. 1536 wurde er von dem Cardinal Du Bellay, der zugleich Abt von St-Maure-des-Fossées war, unter die Zahl der Mönche dieses Klosters aufgenommen und ward später auch mit päpstlicher Bewilligung Chorherr desselben Klosters. Im J. 1550 wurde er von seinem Gönner, dem Cardinal Du Bellay, zum Pfarrer von Meudon ernannt; doch ist es wahrscheinlich, daß er nie in Meudon wirklich pastorirte. Er starb zu Paris am 9. April 1553.

Rabelais' Hauptschrift, der oben genannte Roman, ist ein Werk, welches in geistreicher Originalität, aber auch mit rücksichtsloser Brutalität religiöse, politische und literarische Verhältnisse in den Kreis der Satire zieht. Die Philosophie des Verfassers, die darin zu Tage tritt, wird von ihm selbst im Eingang zum 4. Buche definirt als „eine gewisse Heiterkeit des Geistes, eingehüllt in die Verachtung der zufälligen Dinge" (d. h. die sich nicht stören läßt von zufälligen Dingen). Das Symbol dieses „Pantagruelismus" ist das Kraut „Pantagruelion", d. h. der Hanf, nach Rabelais die nützlichste Pflanze, welche ihm zu einer Art heiligem Gral, im Gegensatz zum Gral der romanischen Mythe, wird. Kirche und Papst werden von Rabelais durchaus feindselig behandelt; die Scholastik und als ihre Vertreterin die Sorbonne sind die einzigen Feinde, die er fürchtet. Letztere ist ihm das „schwarze Thier", der Gegenstand seines Schreckens wie seiner Abneigung. Sie war es nämlich, die gleich beim Erscheinen den Pantagruel als ein schlechtes Buch bezeichnete und vom König die Erlaubniß verlangte, das Buch zu vernichten und den Verfasser zur Verantwortung zu ziehen. — In den Päpsten sieht Rabelais die Feinde Frankreichs; er verhöhnt ihre Auctorität in versteckter, aber beißender Satire, besonders im 4. Buche, Kap. 45 ff., wo er (Kap. 50) den Homenaz das Urbild des Papstes zeigen läßt. Nicht besser verfährt Rabelais mit den Mönchen, die ihm der Inbegriff alles Schlechten sind und deßhalb durch das ganze Buch hin als Stichblatt für seinen Spott dienen müssen (vgl. besonders die Beschreibung der Insel „Bimbam" im 5. Buch).

Neben diesen satirischen Ausfällen enthält Rabelais' Roman in seinem pädagogischen Theile viel Treffliches, für seine Zeit Neues und Originelles. Das 23. und 24. Kap. des 1. Buches und Kap. 8 des 2. Buches enthalten eine vollständige Abhandlung über Erziehung. — Rabelais will zeigen, wie die seitherige Erziehung und der Unterricht durch scholastische Lehrer und nach scholastischer Methode schlecht und des Menschen unwürdig waren, wie dagegen die neue Erziehung und der Unterricht nach humanistischen Grundsätzen unübertrefflich seien. Dabei kommen eine Reihe von Unterrichts- und Erziehungsgrundsätzen zur Anwendung, die sich folgendermaßen gruppiren lassen.

I. Unterrichtsgrundsätze. 1. Die Haupttriebfeder beim Unterricht für den Zögling ist die Ehre und der Ehrtrieb und dessen weise Benutzung von Seiten des Lehrers. 2. Häufige Wiederholung des Gelernten befestigt Alles. 3. Das Gedächtniß muß geübt werden, wenn es behalten, lernen und eine richtige Schatzkammer für den Verstand werden soll. 4. Eine Hauptforderung beim Unterricht ist die Anschaulichkeit. Der Schüler soll Alles wo möglich selbst sehen, nichts soll ihm zu gering scheinen. 5. Der Schüler ist an selbständiges Denken zu gewöhnen. Beim Lesen von Schriftstellern soll es dem Lehrer nicht nur um Formen und Wörter zu thun sein, er frage auch und überzeuge sich durch Besprechung, ob Gelesenes und Gelerntes verstanden ist und wiedergegeben werden kann. 6. Der Schüler ist zu praktischer Thätigkeit anzuhalten und für das Leben zu bilden. 7. Der Lehrer hat dem Schüler das Lernen zu erleichtern durch passende Methode und sanfte Behandlung. 8. Für das Wohlbefinden und für die Gesundheit des Leibes ist durch körperliche Uebung und Bewegung zu sorgen. II. Erziehungsgrundsätze. 1. Auch für die Erziehung ist die Ehre und der Ehrtrieb und dessen weise Benutzung von Seiten des Erziehers wichtig. 2. Die Charakterbildung ist der wissenschaftlichen vorzuziehen; ja das Wissen hat nur dann Werth, wenn darüber die Charakterbildung nicht vernachlässigt wurde. 3. Die Erziehung ist durch Reisen zu vollenden.

Von den Schriften Rabelais' existiren eine große Anzahl von Ausgaben (vgl. Regis [s. u.] II, p. XLVII), von denen hier die durch Louis Barré (Paris, Garnier Frères, 1860), L. Jacob (Paris, Charpentier, 1868) und Burgaud-des-Marets und Rathery (2e éd., Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1870) veranstalteten erwähnt sein mögen. In's Deutsche wurde der Roman von Gargantua und Pantagruel mehrfach übersetzt, so von Regis, Leipzig 1832, 3 Bde., und von Gelbke, 1879, gedruckt vom Bibliographischen Institut in Leipzig. Fischarts (s. d. Art.) „Geschichtsklitterung und aller Practik Großmutter" ist mehr eine grobe Nachahmung als eine Uebersetzung. (Vgl. besonders Paul Stapfer, Rabelais, sa personne, son génie, son oeuvre, 2e éd., Paris 1889; Fr. A. Arnstädt, Fr. Rabelais und sein Traité d'éducation, Leipzig 1872.) [Habingsreither.]

Rabsaces (רַבְשָׁקֵה) und **Rabsaris, Rabsares** (רַב־סָרִיס), in den alten Uebersetzungen des Alten Testamentes als Eigennamen gefaßt, sind die Titel hoher assyrischen und babylonischen Beamten, nämlich Rabsaces des Zweitcommandirenden im Heere, Rabsaris (oberster Eunuch) des Befehlshabers der königlichen Leibwache. (Vgl. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte, Gotha 1886, 294. 497.) [Kaulen.]

Rabulas, Bischof von Edessa (auch Rabbulas, Rabula, Rhambulas, Rabbulus genannt), stammte nach dem auf uns gekommenen, bald nach seinem Tode verfaßten Panegyricus aus einer reichen Familie in der Stadt Kenneschrin, die von den Griechen Chalkis genannt wurde. Sein Vater war Heide, seine Mutter Christin. Noch als Heide nahm er auf den Wunsch der Mutter eine Christin zur Gattin. Ihrem Zureden, das Christenthum anzunehmen, widerstand er zwar lange; endlich aber that er den Schritt, wozu er nach dem Panegyricus durch Wunder, bei denen er Zeuge war, und durch Unterredungen mit den Bischöfen von Kenneschrin und Aleppo, nach der Lebensbeschreibung des hl. Alexander, des Stifters der Akoimeten, aber (AA. SS. Boll. Januar. I, 1018) durch diesen bewogen wurde. Nach einer Pilgerfahrt in's heilige Land und nach Empfang der Taufe im Jordan trat Rabulas, auf seinen gesammten Besitz verzichtend, in das Kloster des hl. Abraham bei Kenneschrin ein. Seine Gattin ward Nonne, die Kinder wurden gleichfalls dem Kloster übergeben. Die Bekehrung erfolgte wahrscheinlich um das Jahr 400. Nach dem Tode des Bischofs Diogenes von Edessa wurde er im J. 412 auf einer Synode in Antiochien zu dessen Nachfolger gewählt, und nun entfaltete er eine sehr erfolgreiche Thätigkeit im Dienste des Christenthums und der Kirche. Als der nestorianische Streit ausbrach, stand Rabulas nach dem syrischen Fragmente eines Briefes aus dem Winter 430—431, in welchem er dem Bischof Andreas von Samosata wegen Bekämpfung der zwölf Anathematismen Cyrills (s. d. Art.) Vorwürfe macht, auf Seite des letztern. Während des Concils von Ephesus (s. d. Art.) stand er aber auf der Seite seines Patriarchen, des Bischofs Johannes von Antiochien. Im Winter 431—432 versöhnte er sich wieder mit der Lehre Cyrills, und fortan bemühte er sich nach Kräften, den Nestorianismus in seiner Provinz zu überwinden. Insbesondere bekämpfte er auch die Schriften Theodors von Mopsuestia (s. d. Art.), als die Nestorianer nach dem Verbot der Schriften ihres Meisters einen Ersatz in jenen suchten. Bei der Verwirrung der Geister, die noch einige Zeit nach dem Concil von Ephesus fortdauerte, erregte dieses Vorgehen jedoch böses Blut. Andreas von Samosata klagt in einem Briefe kurz vor Ostern 432, daß Rabulas die „Rechtgläubigen" in Edessa verfolge, alle Gegner Cyrills und alle Leser der Bücher Theodors von Mopsuestia mit dem Banne belege und jene Bücher verbrennen lasse (Hardouin I, 1634). Der Presbyter Ibas (s. d. Art.), der ihm nach seinem Tode auf dem Bischofsstuhl folgte, klagt in dem bekannten Briefe an den persischen Bischof Maris von Hardaschir, daß Rabulas aus Anlaß des Glaubens nicht bloß die Lebenden, sondern auch die Todten verfolge, und nennt ihn den Tyrannen von Edessa (Hardouin II, 530 sqq.). Eine antiochenische Synode forderte die Bischöfe von Osrhoene auf, sie sollten, wenn die über Rabulas umlaufenden Gerüchte wahr seien, die Gemeinschaft mit ihm abbrechen, bis eine Synode über ihn entschieden und er Genugthuung geleistet habe (Hardouin I, 1633).

Doch kam die Drohung wahrscheinlich nicht zur Ausführung. Die Orientalen lenkten in Bälde ein, und im J. 433 kam zwischen den Patriarchen von Alexandrien und von Antiochien der Friede zu Stande. Rabulas überlebte das glückliche Ereigniß nur kurze Zeit. Er starb nach der Chronik von Edessa am 7. August 435 (Assemani, Biblioth. or. I, 403). Die meisten seiner syrischen Schriften edirte Overbeck (S. Ephraemi Syri, Rabulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865). Die syrische Uebersetzung der Schrift Cyrills De recta fide ad Imperatorem gab Pusey heraus (Oxford 1877). Bickell (Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaac von Ninive, Kempten 1874) übersetzte die von Overbeck veröffentlichten Texte mit Ausnahme einiger Hymnen in's Deutsche und fügte dazu einiges Andere, namentlich den angeführten Panegyricus. Besonders zu nennen sind die Canones für Mönche, Priester und Cleriker. In dem Panegyricus werden auch 46 griechisch geschriebene Briefe erwähnt; von denselben hat sich aber nur sehr Weniges erhalten. (Vgl. auch W. Wright, A short hist. of Syriac Literature, London 1894, 47 ff.) [v. Funk.]

Rabus (Rabe), Johann Jacob, Convertit und Polemiker, war um das Jahr 1545 zu Straßburg als Sohn des lutherischen Hilfspredigers Ludwig Rabus geboren. Er studirte zu Wittenberg und Tübingen und ward an letzterer Universität zum Doctor der Theologie promovirt. Die Uneinigkeit und Schmähsucht der damaligen protestantischen Theologen stieß ihn ab und erweckte sein Interesse für die Lehre der arg verlästerten katholischen Kirche. Um über dieselbe sichern Aufschluß zu erhalten, las er die Loci communes von Eck und Schriften des berühmten Convertiten Staphylus, sowie des Dominicaners Petrus de Soto. In seinem Eifer, die wahre Religion zu finden, zog er auch Werke der heiligen Väter, namentlich Cyprians, zu Rathe. Seine Bedenken bezüglich der protestantischen Lehre legte er den Theologen in Tübingen vor, erhielt aber keine befriedigende Antwort. Auch bei seinem Vater, der 1553 einem Rufe als Pfarrer und Superintendent nach Ulm gefolgt war, suchte er vergebens Belehrung. Die Stellen, welche dieser ihm aus Augustinus und anderen Vätern entgegenhielt, erwiesen sich, als der Sohn in den Quellen selbst nachsah, als gefälscht. Er faßte nun den Entschluß, zur katholischen Kirche zurückzukehren, und begab sich nach Augsburg, in der Hoffnung, bei dem berühmten Petrus Canisius, dessen Katechismus er schon gelesen, weitern Unterricht zu finden. Canisius war aber kurz zuvor nach Rom abgereist. Von Augsburg begab Rabus sich nach Dilingen und trug dort seine Angelegenheit den Vätern der Gesellschaft Jesu vor. Diese bewiesen sich längere Zeit sehr zurückhaltend und prüften die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung. Dann gestatteten sie ihm, Argumente der protestantischen Theologen vorzubringen, und widerlegten dieselben überzeugend. Als Rabus um Aufnahme in die Gemeinschaft der katholischen Kirche bat, ermahnten sie ihn eindringlich, er möge noch einmal Alles sich überlegen und nichts gegen sein Gewissen thun. Er aber beharrte bei seinem Wunsche, und so nahmen sie ihn am 30. November 1565 in die katholische Kirche auf. Zur Fortsetzung seiner Studien begab er sich nunmehr nach Rom und trat in das Collegium Germanicum ein. Dort legte er, weil er von seinen früheren Glaubensgenossen in der Heimat vielfach verunglimpft und verleumdet wurde, in einer Schrift die Motive seines Uebertritts dar; dieselbe erschien zu Ingolstadt 1567 unter dem Titel Magistri Jacobi Rabi Ulmensis Neophyti Professio catholica. Nach Deutschland zurückgekehrt, hielt er sich eine Zeitlang in Köln auf. Von dort (1. Januar 1570) ist die Epistola apologetica datirt, ein öffentliches Schreiben, das er an seinen Vater richtete, da dieser seine Privatbriefe nicht annahm. Das Schriftchen ist wichtig, weil er in demselben die Verleumdungen seiner Gegner bespricht und sich ihnen gegenüber auf seinen unbescholtenen Wandel beruft. Nachdem er 1571 die Priesterweihe empfangen, wurde er vom bayrischen Herzog Albrecht zum Hofprediger ernannt. Im Jahre 1573 veröffentlichte er gegen den Straßburger Superintendenten Marbach, welcher in einer gegen die Katholiken gerichteten Schrift die nichtbiblischen Wunder verworfen hatte, eine Widerlegung unter dem Titel „Christlicher und wolgegründter Gegenbericht von Miracheln unnd wunderzaichen", Dilingen 1573; im folgenden Jahre fertigte er eine Schmähschrift des Gießener Predigers Georg Nigrinus ab. Als Rector Johannes Sturm in Straßburg von Pappus und anderen Verfechtern der Concordienformel hart bedrängt wurde, forderte Rabus in einem lateinischen Sendschreiben (Ingolstadt 1580) ihn auf, aus der Verwirrung und Uneinigkeit des Protestantismus sich in den Schoß der katholischen Kirche zu begeben; es wäre doch besser, einem Papst als einem Pappo folgen zu müssen. Im J. 1581 wurde Rabus auf Präsentation des Herzogs Wilhelm Pfarrer und Canonicus am Collegiatstift St. Jacob zu Straubing. Seine letzte Schrift „Von Rechtem Nucz und frucht deß Walfartens" erschien 1585 daselbst. Wann und wo er gestorben ist, läßt sich urkundlich nicht feststellen, da das Pfarrarchiv von St. Jacob 1780 verbrannt ist. In der eben erwähnten Schrift aus dem Jahre 1585 heißt er „weylandt Stadt Prediger". Die Angabe seiner Gegner, er sei, nachdem er den Herzog Ferdinand im Truchseß'schen Kriege an den Rhein begleitet, dort in betrunkenem Zustande von Söldnern erschlagen worden, entbehrt jeder Begründung. Für die Glaubwürdigkeit seiner Feinde ist es bezeichnend, daß einer derselben im J. 1589 von Rabus schrieb, er habe, wie „glaublichst" bekannt geworden, einen besondern, mit seinem eigenen Blute unterschriebenen

Pact mit dem Teufel abgeschlossen. Der wüste und charakterlose Satiriker Fischart (s. d. Art.) richtete gegen ihn ein Gedicht „Nachtrab oder Nebelkräh" von mehreren Tausend Knittelversen, worin er ihm die schändlichsten Verbrechen andichtete. Nabus' Schriften verrathen tüchtige Kenntnisse; einige polemische sind sehr scharf, ohne es jedoch an Derbheit den gegnerischen gleichzuthun. (Vgl. Jöcher-Rotermund, Gelehrten-Lexikon VI [Bremen 1819], 1187; Räß, Convertiten I, 494 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V [1886], 362 f. und 507; Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum I, Freiburg 1895, 76.) [Zeck.]

Raca (ῥακά) wird vom Heiland Matth. 5, 22 als ein zu seiner Zeit gebräuchliches Schimpfwort angeführt und scheint die damalige Aussprache des in der neuhebräischen Literatur sehr häufigen ריקא, ריקה zu sein; dieses ist mit Abwerfung des Nun aus רֵיקָן, hebr. רֵיק, „leer", entstanden und bedeutet s. v. a. unser „Taugenichts". (S. Lightfooti Horae hebr. ad h. l. [Opp. ed. Leusden, Franequerae 1699, II, 286]; L. de Dieu, Crit. sacra, Amstelod. 1693, 323.) [Kaulen.]

Rachel (רָחֵל), im A. T. die jüngere Tochter des Aramäers Laban (s. d. Art.), war die Base und spätere Frau des Patriarchen Jacob (s. d. Art.). Die Neigung desselben hatte sie gleich beim ersten Zusammentreffen so sehr gewonnen, daß er um ihren Besitz sich freiwillig zu siebenjähriger Dienstbarkeit anbot. Als ihm statt Rachel deren Schwester Lia (s. d. Art.) von dem berechnenden Laban angetraut worden war und er nach damaligem Eherecht diese als seine Gemahlin behalten mußte, verstand er sich, um Rachel neben derselben angetraut zu erhalten, zu einer nochmaligen Dienstbarkeit von sieben Jahren. Nachdem Rachel lange kinderlos geblieben, ward sie noch in Mesopotamien Mutter eines Sohnes, Josephs, und auf der Heimkehr nach Canaan eines zweiten, den sie selbst Benoni, Jacob aber Benjamin nannte, und dessen Geburt ihr das Leben kostete. Rachels Geschichte, welche Kapp. 29—33 und 35 der Genesis erzählen, hat zu allen Zeiten ihr eine große Sympathie gewonnen; diese aber beruht eigentlich auf einer Verwechslung, indem die Gesinnung Jacobs gegen sie dem Leser unwillkürlich sich mittheilt. Die tiefe und nachhaltige Zuneigung, welche Jacob ihr seit der ersten Begegnung (an der Quelle zu Haran) bewahrte, seine freudige Rührung darüber, daß er sich ihr als naher Verwandter zu erkennen geben konnte, seine innige Liebe, wegen deren ihm sieben Jahre harter Dienstbarkeit nur wenige Tage dünkten (29, 20), seine tiefe Trauer und unauslöschliche Wehmuth über ihren Verlust bei einem Anlaß, da sie ihm lieber als je werden mußte (Gen. 48, 7) — das alles schlägt im Herzen des Lesers so viele verwandte Saiten an, daß darüber die Schattenseiten in Rachels Charakter leicht vergessen werden. Schon im A. T. war dieß der Fall, indem nach Jacobs Beispiel (Gen. 31, 4. 14) bei Erwähnung der beiden Schwestern im Volksmund Rachel zuerst genannt ward (Ruth 4, 11). Was Jacob so sehr zu ihr hingezogen hatte, war in der That ein Unglück für sie, nämlich daß sie im Gegensatz zu ihrer ältern Schwester Lia überaus schön von Gestalt war. Schon in ihrer Familie scheint sie deßwegen so bevorzugt worden zu sein, daß sie als höchst verwöhnt und eigenwillig gedacht werden muß. Ein größerer Vorwurf für sie war, daß sie nach dem Beispiel ihres Vaters an dem götzendienerischen Aberglauben des Landes festhielt, aus dem ihre Familie ursprünglich gekommen war (31, 19). Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sie Jacobs große Liebe mit gleicher Zuneigung erwiederte; gleichwohl bereitete sie auch ihm durch ihr verwöhntes und rücksichtsloses Benehmen bittere Stunden (30, 1. 2). Dabei war sie auch an Verschlagenheit die ächte Tochter ihres berechnenden und listigen Vaters Laban. Am deutlichsten offenbarte sich ihr ganzer Charakter in dem Verhalten, das sie gegen ihren Vater bewies, als dieser sie der wirklich geschehenen Entwendung seiner Teraphim beschuldigte (31, 19. 33—35). Nach allem diesem war Rachel die eigentliche, wenn auch indirecte Ursache von allen Schickungen, welche nach Gottes wunderbarer Vorsehung die Familie Jacobs trafen. Jacobs blinde Anhänglichkeit an sie, die nicht durch innere Vorzüge, sondern nur durch äußere Schönheit hervorgerufen war, machte ihn ungerecht gegen die demüthige und geduldige Lia und bewirkte dadurch die Fügungen der göttlichen Gerechtigkeit, welche in Lia's reichem Kindersegen und Rachels anfänglicher Unfruchtbarkeit zu Tage traten (29, 31). Rachels Unzufriedenheit mit Gottes Anordnung und ihr Neid gegen die Schwester rechtfertigen diese Fügungen und entsprechen ganz dem Bilde, welches die heilige Schrift von ihrer hochfahrenden und anspruchsvollen Gesinnung entwirft. Erst nachdem sie sich gedemüthigt und ihrem Manne ihre Sklavin Bala zur Nebenfrau gegeben hatte, um durch diese die rechtliche Mutter von Kindern zu werden, erhielt sie auch einen leiblichen Sohn, den sie, ganz ihrem Wesen entsprechend, mit „noch mehr" begrüßte. Bemerkenswerth ist hier die große Verschiedenheit der Gesinnung, welche Lia bei der Benennung ihrer Kinder bewies (29, 32. 33. 35; 30, 18. 20). Jacob seinerseits übertrug seine ungerechte Vorliebe auch auf Rachels Kinder (Gen. 33, 2) und gab so Veranlassung sowohl zu dem Selbstgefühl, das in ihnen keimte (37, 7. 9), als zu der Eifersucht ihrer Brüder, welche das größte Leid über ihn brachte — Gesinnungen, welche in der Folge das ganze Volk Israel in zwei Heerlager spalteten (Richt. 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Gottes väterliche Leitung, welche Jacobs wie Rachels Heiligung bezweckte, brachte es deßwegen mit sich, daß Rachel bei der Geburt Benjamins sterben mußte (35, 17—19) und auch vermuthlich als Büßerin starb; für seine zu große Anhänglichkeit an deren Kinder

mußte Jacob durch die Entbehrung geheilt werden, welche ihm Josephs Aufenthalt in Aegypten und zeitweise die Trennung von Benjamin bereitete. Das letzte Zeugniß von Jacobs großer Liebe zu Rachel war „das Denkmal auf ihrem Grab, das noch beim Einzug der Israeliten nach Canaan" (35, 20) am Wege von Bethel nach Bethlehem stand und in mehrmals erneuerter Gestalt noch heute dort gezeigt wird (Palest. Explor. Fund 1880, 241; 1886, 31). Dasselbe wird auch 1 Sam. 10, 2 genannt; man findet es auf der ägyptischen Tafel zu Karnak, welche den Siegeszug Sesacs gegen Roboam bezeichnet (Blau, in der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Ges. 1861, 241); später erwähnt es der Pilger von Bordeaux (s. Itinera Hierosol. et descriptiones terrae sanctae I, 1, Genevae 1877, 19 [Public. de la Société de l'Orient latin, Sér. géogr.]) und der hl. Hieronymus (Ep. 108 [ad Eust.], 10). Im 7. Jahrhundert war es durch eine Pyramide ersetzt; im 12. Jahrhundert bestand es aus zwölf Steinen, die von einer Kuppel überragt waren (Edrisi's Beschreibung Jerusalems, herausgegeben von Gildemeister, Zeitschrift des Deutschen Pal.-Vereins VIII, 1885, 127, übers. Palest. Explor. Fund 1888, 34). Jetzt steht an der Stelle eine mohammedanische Kapelle, die aus dem 17. Jahrhundert stammt (Munk, Palestine, Paris 1845, 57). [Kaulen.]

Raconis, s. Abra de Raconis.

Rada, Johannes de, O. S. Fr., bedeutender Theologe des 16. Jahrhunderts, war in der spanischen Provinz Aragonien geboren, trat früh in den Orden und erwarb sich als Professor der Theologie in dem Kloster zu Salamanca einen so geachteten Namen, daß er von Papst Clemens VIII. nach Rom berufen wurde, um an der berühmten Congregatio de auxiliis (s. d. Art.) als Consultor theilzunehmen. Er wurde auch Generalprocurator seines Ordens und ward am 17. August 1605 zum Erzbischof von Trani in Apulien ernannt; schon am 16. Januar 1606 ward er aber auf Präsentation des Königs Philipp III. von Spanien als Bischof von Patti auf Sicilien präconisirt. Auf einer Reise von Rom nach seiner Diöcese starb er am 6. Januar 1608 in einem Kloster des hl. Franz von Paula in Calabrien. — Geschätzt wird Rada's Hauptwerk Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros Sententiarum. Die erste Auflage desselben erschien zu Salamanca 1598 in zwei Theilen in Folio; andere Drucke sind die zu Venedig 1599 und 1617, zu Rom 1614, zu Köln 1620 und sonst, meist in 4 Bänden. Das Buch ist noch jetzt brauchbar und wird von Scheeben (Handbuch der kathol. Dogmatik I, 438) gelobt als „ein berühmtes Werk, welches in würdiger, nicht einseitiger Weise die Gegensätze zwischen dem hl. Thomas und Scotus nicht zu verschärfen, sondern eher auszugleichen sucht". (Vgl. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1806, 151, und das Supplement von Sbaralea 453; Continuatio Annalium Waddingi XXIV, Ancon. 1860, ad an. 1603, n. 5; ad an. 1605, n. 66. 78. 94. 159; Ughelli, Italia sacra VII, 2. ed., 914; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 148.) [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Radak (רד״ק = ר׳ דוד קמחי), s. Kimchi.

Radbertus, s. Paschasius Radbertus.

Radegundis, die hl., thüringische Königstochter, war die Gemahlin des Frankenkönigs Chlotar I. Bisinus oder Basinus, Zeitgenosse des Frankenkönigs Chlodwig, hatte bei seinem Tod (um 500) sein Reich Thüringen unter seine drei Söhne Baderich, Herminfried und Berthar (Berthachar) getheilt. Herminfried schaffte zuerst Berthar gewaltsam aus dem Wege und stürzte dann mit Hilfe des Frankenkönigs Theodorich auch seinen Bruder Baderich. Als er sich aber mit seinem bisherigen Bundesgenossen überwarf, überfielen Theodorich und sein Bruder Chlotar I. die Thüringer (531), schlugen sie in mehreren Schlachten und machten der Selbständigkeit des thüringischen Reiches ein Ende. Herminfried fand bald als Gefangener zu Zülpich einen gewaltsamen Tod; die Kinder Berthars, Radegundis und ihr Bruder, gehörten zur Beute Chlotars. Dieser ließ Radegundis auf dem Krongut Athies an der Somme in Vermandois im Christenthum erziehen und in allem Wissen jener Zeit unterrichten und nahm sie dann zu seiner Gemahlin. Während aber bei Chlotar das Christenthum nur eine äußere Form war, welche an seinen rohen heidnischen Sitten nichts geändert, hatte Radegundis es mit aller Energie ihres reinen Herzens erfaßt und führte auch am Hof ein ascetisches, mit allen Werken der christlichen Charitas erfülltes Leben, so daß Chlotar klagte, er habe eine Nonne, aber keine Königin zur Frau. Als er aber (um 544) ihren Bruder ermorden ließ, wurde die Kluft, welche zwischen den Ehegatten bestand, unausfüllbar. Radegundis floh zu dem Bischof Medardus von Noyon (s. d. Art.), welcher ihr den klösterlichen Schleier gab. Nach langer Weigerung gab Chlotar endlich auf Vermittlung des Bischofs Germanus von Paris seine Zustimmung zur Trennung und ließ ihr sogar die Güter, welche er ihr als Morgengabe bestimmt hatte. Mit diesen gründete sie auf dem Landgut Saix bei Poitiers ein Frauenkloster, welchem sie die von Cäsarius von Arles (s. d. Art.) verfaßte Regel gab. Sie unterstellte dasselbe der Leitung ihrer frühern Pflegetochter Agnes, und dort lebte sie 40 Jahre dem Gebet, der Ascese, den Studien und den Werken der Barmherzigkeit. Nach einer Reliquie vom heiligen Kreuz, welche ihr Kaiser Justinus II. i. J. 569 sandte, erhielt das Kloster den Namen zum heiligen Kreuz (Abbaye de Ste. Croix de Poitiers). In Veranlassung dieser Schenkung verfaßte Venantius Fortunatus (s. d. Art. IV, 1628 ff.), welcher vielfache geistige Förderung von ihr empfangen hatte, den Hymnus

Vexilla regis prodeunt und wahrscheinlich auch den Hymnus Pange lingua gloriosi lauream certaminis. Bei ihrem Tode zählte das Kloster 200 Insassen, Töchter des fränkischen Adels, welche sie durch Lehre und Beispiel zur christlichen Vollkommenheit zu führen strebte. Radegundis starb am 13. August 587. Ihr Leben hat Venantius Fortunatus, welcher um 599 Bischof von Poitiers geworden war, beschrieben; ein zweites Buch hat ihre Mitschwester, die Nonne Baudonivia, beigefügt (AA. SS. Boll. Aug. III, 67 sqq.). Eine Ueberarbeitung der beiden vitae lieferte Hildebert, Bischof von Le Mans, später Erzbischof von Tours, gest. 1133 (s. d. Art.); abgedruckt in AA. SS. l. c. 83 sqq. Auch ihr Zeitgenosse Gregor von Tours, welcher ihre Leiche bestattete, hat werthvolle Nachrichten über sie aufgezeichnet. Ein Brief von ihr an einige fränkische Bischöfe steht bei Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 42 (Migne, PP. lat. LXXI, 522); der Bericht über ihre Beerdigung in Gregors Schrift De gloria confessorum 106 (Migne l. c. 905). Ihre Reliquien wurden in der Kirche zu Notre-Dame aufbewahrt, 1562 aber durch die Hugenotten zerstreut. Sie ist die Patronin von Poitiers, und etwa 15 Ortschaften in Frankreich führen den Namen Sainte-Radegonde. (Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, Gött. 1848, 297; Dümmler, Radegunde von Thüringen [Im neuen Reich II, Leipzig 1871, 641—656]. Die umfangreiche französische Literatur s. bei Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des Mittelalters, Berlin 1862, 863 f.) [Weber.]

Rader, Matthäus, S. J., ein besonders in der griechischen und lateinischen, classischen wie patristischen Literatur bewanderter Gelehrter, war 1561 (nach Anderen 1564) zu Innichen in Tirol geboren und trat mit 20 Jahren in den Orden, in welchem er 22 Jahre lang an verschiedenen Collegien Lehrer der Rhetorik war. Zeugnisse seines Fleißes und seiner Gelehrsamkeit sind die zahlreichen Werke, welche er hinterließ und die ihm auch bei protestantischen Gelehrten Hochachtung verschafften. Nachdem er zwölf Jahre Studienpräfect gewesen und sonstige Ordensämter bekleidet hatte, starb er zu München am 22. December 1634. Von seinen Werken mögen mit Uebergehung der Editionen lateinischer Classiker u. s. w. genannt werden: Petri Siculi historia de Manichaeis ... graece cum lat. versione, Ingolst. 1604; Acta sacrosancti et oecum. VIII., Const. IV. ... graece cum lat. interpret. etc., Ingolst. 1604; Viridarium Sanctorum, Augustae Vindel. 1604 (2. ed. 1607) ad 1614, 3 partes; neue Aufl. unter dem Titel Opuscula sacra, ib. 1614, worin u. A. auch Joannis Climaci liber ad religiosum Pastorem de officio coenobiarchae, graece et lat., Aug. Vindel. 1606, sowie Aula sancta Theodosii jun., S. Pulcheriae sororis etc., Aug. Vindel. 1608, wieder abgedruckt sind; De vita Petri Canisii LL. III. (im Anhang die Vita P. Theodorici Canisii S. J.), Monachii 1614; Chronicon Alexandrinum idemque astronomicum et ecclesiasticum (vulgo Siculum seu fasti Siculi), graece et lat., Monachii 1615; S. Patris nostri Joannis Scholastici . . ., qui vulgo Climacus appellatur, Opp. omnia, Paris. 1633 (abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXVIII, 585 sqq.). Vor Allem erwähnenswerth sind aber seine oft citirte Bavaria sancta, Monachii 1615—1627, 3 voll. (neu aufgelegt Dilingen und Augsburg 1704; im Auszug deutsch übersetzt, Straubing 1840), und die Bavaria pia, Monachii 1628 (Dilingen u. Augsburg 1704). Ein vollständiges Verzeichniß von Raders Schriften gibt de Backer, Biblioth. VI, nouv. éd. par Sommervogel, 1371 ss., in 32 Nummern. (Vgl. noch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 349.) [Schrödl.]

Radevicus, s. Rahewin.

Radewijns, Florentius, ein Schüler und Gehilfe Gerhard Groote's (s. d. Art.), war um 1350 in der südholländischen Stadt Leerdam als Sohn wohlhabender Eltern geboren. Er studirte an der Universität Prag und erwarb sich dort den Magistergrad. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Canonicus zu Utrecht. Als er einst zu Deventer einer Predigt des Gerhard Groote beiwohnte, wurde er für die imitatio humilis vitae Jesu Christi so begeistert, daß er seine reich dotirte Stelle aufgab und an Groote sich eng anschloß (1380). Er nahm eine Vicarstelle an der Stiftskirche des hl. Lebuinus zu Deventer an und führte zugleich im Auftrage seines Meisters die Aufsicht über die jungen Cleriker, welche für diesen Bücher abschrieben. Von ihm ging der Gedanke aus, diese jungen Leute zu einem gemeinsamen Leben zu vereinigen, ein Plan, dem Groote nach einigem Bedenken zustimmte (s. d. Art. Fraterherren). Radewijns wurde der Vorsteher des ersten Fraterhauses zu Deventer, nach dessen Muster in der Folge mehrere andere Häuser der Genossenschaft gegründet wurden. Auf Wunsch seines Meisters ließ er sich nun auch zum Priester weihen. Eine Hauptbeschäftigung der Fraterherren war Abschreiben der Bücher. Da Radewijns selbst eine schlechte Handschrift hatte, beschränkte er sich auf Reinigung des Pergaments, Binden, Liniiren und Corrigiren. Auf dem Sterbebette bestimmte Groote ihn zum Vorsteher aller Brüder- und Schwesterhäuser und empfahl ihm, ein regulirtes Chorherrenstift zu gründen (1384). Radewijns erfüllte diesen Auftrag und erbaute 1387 das später so berühmt gewordene Kloster Windesheim (s. d. Art.) bei Zwolle. Er starb am 24. März 1400 zu Deventer. Sein Schüler und Biograph Thomas von Kempen rühmt u. A. seine Sorge für die Armen, insbesondere auch für arme Studirende. Von seinen Schriften ist erhalten der Tractatulus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et

verae unionis cum Deo et proximo (ed. Nolte, Frib. 1862). (Vgl. Opp. Thomae a Campis, Paris. 1549, 169 sqq. [Vita Florentii]; Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, Köln 1883, 66 ff. [Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft]). [Zeck.]

Radinus (Rhadinus), Thomas, O. Pr., Verfasser zweier Schriftchen gegen die Neuerung Luthers, wurde um 1490 zu Piacenza in der Lombardei geboren. Er war der Abkömmling eines deutschen adeligen Geschlechtes, das im Mittelalter in Italien sich niedergelassen, und trug deßhalb den Beinamen Todischus oder de Todischo. In seiner Jugend trat er in den Dominicanerorden und widmete sich fleißig dem Studium der Philosophie und der Theologie. Später erscheint er als Professor der Theologie an der römischen Hochschule. Im J. 1521 vertrat er einige Zeit Sylvester Prierias (s. d. Art.) als Magister sacri palatii. Radinus starb im Mai 1527 während der Plünderung Roms durch die kaiserlichen Truppen. — Noch als Jüngling hatte er eine etwas sonderbare Schrift veröffentlicht, worin er sich bemühte, zu zeigen, wie die Tugenden und hohen Eigenschaften des hl. Thomas von Aquin in den Gestirnen abgebildet sind (Sideralis Abyssus, adulescentis artium disciplinarumque omnium amatoris fratris Thomae Radini Thodischi Placentini, Mediolani 1511, Ticini 1513, Luteciae 1514). Eine Jugendschrift ist auch seine Calipsychia sive de pulchritudine animae, Mediolani 1511 (mit Widmung an Kaiser Maximilian I. unter dem Datum Mailand, 6. September 1511). Aufsehen erregte Radinus mit seiner Schrift gegen Luther: Thomae Rhadini Todischi Placentini O. Pr. ad illustris. et invictis. Principes et Populos Germaniae, in Martinum Luterum Wittembergensem O. Her. [Eremit.] Nationis gloriam violantem Oratio, Romae MDXX, noch in demselben Jahre zu Köln und Leipzig nachgedruckt. Melanchthon, welcher Emser (s. d. Art.) für den Verfasser dieser Rede hielt, veröffentlichte dagegen: Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero Theologo Oratio. Philippo Melanchthone auctore, s. l. 1521, worauf Radinus eine Replik herausgab mit dem Titel Thomae Rad. Todischi Placent. O. Pr. artium et s. theol. Magistri atque in almo Urbis Romae gymnasio divinas literas ordinarie docentis in Philippum Melanchthonem Luteranae hereseos defensorem Oratio, Romae 1522. Beide Schriften, in denen Radinus mehr als Schönredner denn als Theologe auftritt, bieten heute nur noch geringes Interesse. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 73—75.) [N. Paulus.]

Radowitz, Joseph Maria von, preußischer General und Staatsmann und Apologet der Kirche, stammte aus einer ungarischen katholischen Adelsfamilie und wurde den 6. Februar 1797 zu Blankenburg am Harz von einer protestantischen Mutter geboren. Zum Militärdienst bestimmt, konnte er schon 1812 als westfälischer Artillerie-Lieutenant eintreten. Nach der Schlacht bei Leipzig trat er in kurhessische Dienste und zeigte sich als ein seltener Charakter, indem er unerschrocken für die Rechte der Kurfürstin, welche eine Maitresse neben sich dulden sollte, eintrat. Dafür wurde er degradirt und auf die Festung geschickt, aber nach einiger Zeit entlassen, wobei er eine Pension verschmähte. Die Kurfürstin, eine preußische Prinzessin, vermittelte seinen Uebertritt in die preußische Armee, in welcher er 1830 nach raschem Avancement zum Chef des Generalstabs der Artillerie ernannt wurde. Reich und vielseitig gebildet, ward er enge mit dem ihm geistesverwandten Kronprinzen, dem nachmaligen König Friedrich Wilhelm IV., befreundet und stieg nach dessen Thronbesteigung rasch von einer zur andern diplomatischen Stellung, bis er 1850 zum Minister des Auswärtigen ernannt wurde; er trat aber schon nach zwei Monaten zurück, als der König sich zur Annahme seines politischen Programmes nicht entschließen konnte. Indeß berief ihn Friedrich Wilhelm 1852 wieder in seine Nähe, indem er ihn zum Generalinspector des Militärstudienwesens ernannte; doch beschränkte sich Radowitz jetzt hauptsächlich auf literarische Arbeiten, bis er am 25. December 1853 starb. Als Staatsmann, besonders als Führer der Rechten im Frankfurter Parlament, strebte er eine Neugestaltung Deutschlands an, welche, freilich erst nach Jahrzehnten, wirklich zur Ausführung kam. Großes Aufsehen erregte er durch seine meist religiös-politischen Schriften, welche von seiner geistigen Klarheit und seinem unerschütterlichen Charakter ein schönes Zeugniß ablegen. Zu nennen sind: Ikonographie der Heiligen, Berlin 1834; „Wer erbt in Schleswig?" Karlsruhe 1846; dann die berühmten Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1846, 4. Aufl. 1851; Die Devisen und Mottos des spätern Mittelalters, Stuttgart 1850; Neue Gespräche aus der Gegenwart, Erfurt 1851, und vor Allem die „Fragmente" (Bd. IV und V der „Ges. Schriften", Berlin 1852—1853, 5 Bde.). Radowitz zeigt sich in allen seinen Schriften als begeisterten Anhänger der katholischen Kirche und hat für dieselbe eine hochbedeutende apologetische Wirksamkeit entwickelt; dieselbe war besonders einflußreich durch sein ausgebreitetes Wissen und durch seine milde und gerechte Würdigung der protestantischen Vorurtheile. Als der Sohn einer Protestantin, meist unter Protestanten lebend, kannte er die bei denselben bestehenden Ansichten besser als viele Katholiken, welche dieselben nur theoretisch kennen lernen, und seine milde, ruhige Denkungsart wie seine hohe Bildung lieferten ihm die Mittel zu einer sachgemäßen Belehrung, welche er in wahrhaft classische Formen einzukleiden wußte. (Vgl. Frensdorff, Joseph von Radowitz, Leipzig 1850;

Chilianeum VII, Würzburg 1865, 463 ff.; Allg. deutsche Biogr. XXVII, 141 ff.) [Kaulen.]

Radulfus, Name einer Anzahl mittelalterlicher Schriftsteller, unter denen folgende die erwähnenswerthesten sind. 1. Radulfus de Diceto, ein englischer Geschichtschreiber, war seit 1180 Dechant von St. Paul in London und starb im J. 1202. Von seinen Werken sind die bekanntesten: Abbreviationes Chronicorum (von Erschaffung der Welt bis 1147) und die (namentlich für die Kirchengeschichte Englands) viel wichtigeren Ymagines Historiarum (1148—1202). Eine vortreffliche Ausgabe beider Schriften besorgte W. Stubbs (London 1876, 2 voll.). (Vgl. die Vorrede in Stubbs' Ausgabe und Neues Archiv f. ält. deutsch. Geschichtsk. III [1878], 209 ff.).

2. Radulfus Glaber, s. Glaber.

3. Radulfus Niger aus Bury in Suffolk, Chronist und Exeget im 12. Jahrhundert, war, wie er selbst in der Vorrede zum 2. Theil seiner Moralia in libros Regum sagt, ein Schüler des Girard Pucelle zu Paris. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er, wie es scheint, Archidiacon von Gloucester. Als König Heinrich II. gegen Thomas Becket (s. d. Art.) vorging, wurde Radulfus, ein treuer Anhänger des Erzbischofs, auf Hochverrath angeklagt und mußte in die Verbannung gehen. In die Zeit seines Exils fallen die beiden Briefe, welche Johannes von Salisbury (s. d. Art.) im J. 1166 an ihn richtete (Ep. 180 und 181, bei Migne, PP. lat. CIC, 177 sqq.). Vielfach getadelt wird die drastische Charakteristik, welche Radulfus am Ende seiner zweiten Chronik von dem Kirchenverfolger Heinrich II. entworfen hat. Ein Verzeichniß von Radulfs Schriften gibt u. A. Tanner in der Biblioth. Brit.-Hib., Lond. 1748, p. XXXVI und 548. Seine beiden Chroniken edirte Robert Anstruther (London 1851) in den Public. of the Caxton Society, ohne jedoch in der Vorrede etwas für Aufhellung der wenig bekannten Lebensumstände des Auctors zu thun. Bemerkt sei noch, daß Buläus (Hist. univ. Paris. II, Paris. 1665, 769) berichtet, Radulfus Niger sei zu Paris Professor der Rhetorik und Dialektik gewesen. — Ein anderer

4. Radulfus Niger, O. S. B., lebte um die Mitte des 12. Jahrhunderts im Kloster zu Flaix (Diöcese Beauvais). Er verfaßte einen Commentar zum Leviticus in 20 Büchern, der zum erstenmal zu Köln 1536, dann in der Kölner Biblioth. Patr. X (1618), 30 sqq. und in der Lyoner XVII (1677), 48 sqq. gedruckt wurde. Die Hist. littér. de la France XII (1763), 480 ss. und Sander (Biblioth. Belgic. manusc. I, Insulis 1641, 173) schreiben ihm noch andere Werke zu.

5. Radulfus (Gradulfus), O. S. B., um 1031 Abt von Fontenelle in der Normandie, ist nach der Annahme von Hommey und Fabricius-Mansi der Verfasser eines Commentars zum Hohen Lied, welcher in Hommeys Suppl. Patr., Paris. 1685, 284—389, abgedruckt ist, von Mabillon dagegen dem Abte Robert von Tombelaine (gest. um 1090) zugeschrieben wird. Radulfus starb 1047. Mehrere Schriftsteller zählen ihn zu den Heiligen. (Vgl. Mabillon, AA. SS. Ord. S. Bened. saec. VI, I, Paris. 1701, 362; Idem, Annal. Ord. S. Bened. IV, Paris. 1707, 497; AA. SS. Boll. Mart. I, 420; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. VI, Florent. 1859, 337; Ceillier XIII, 465.)

6. Radulfus de Rivo, theologischer Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, war zu Breda in Brabant geboren. Bei seinen Studien verlegte er sich mit Vorliebe auf Liturgik und Kirchenrecht; auch lernte er zu Rom bei dem berühmten Simon von Constantinopel, Erzbischof von Theben, Griechisch. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Decan des Collegiatstiftes zu Tongern. Zur Zeit des großen abendländischen Schismas begab er sich wiederum nach Rom, wo er 1403 starb. Von seinen Schriften sind nur zwei gedruckt, nämlich De canonum observantia, ein für die Geschichte des Breviers und der Meßliturgie wichtiges Werk (zuerst gedruckt zu Köln 1568; dann namentlich in Sammelwerken, z. B. in Bibl. Patr. Lugd. XXVI, 289—320), und die Gesta Pontif. Leodiensium ab anno 1347 usque ad annum 1389 (abgedruckt in Chapeaville, Qui Gesta Pontif. Tungr., Traject. et Leod. scrips., auctores III, Leod. 1616, 1—67). Von den noch ungedruckten Arbeiten verdient nach Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg 1895, 377 ff., die Schrift De psalterio observando besondere Beachtung. (Vgl. Foppens, Bibl. Belg. II, Brux. 1739, 1052 sq.; Fabricius-Mansi l. c. VI, 339 sq.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 2. Aufl., Freiburg 1894, 92 f.) [Zeck.]

Raemond (Remond), Florimund von, ein polemischer Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, war zu Agen um 1540 geboren. Er studirte zu Bordeaux und Paris und wurde durch seine Lehrer dem Calvinismus zugeführt. Nachdem er aber 1566 zu Laon Zeuge gewesen war, wie eine besessene Frau durch die Eucharistie vom bösen Feinde befreit wurde, kehrte er zur katholischen Kirche zurück und ward nun ein begeisterter Vertheidiger derselben. Nach Beendigung seiner juristischen Studien erhielt er die Ernennung zum Parlamentsrath in Bordeaux (1572). Noch in demselben Jahre fiel er in die Hände aufrührerischer Hugenotten und mußte seine Freiheit durch ein Lösegeld von 1000 Livres erkaufen. Da er in seinen Schriften eifrig, zuweilen mit Uebereifer den Calvinismus bekämpfte, wurde er von dessen Anhängern mit Schmähungen überhäuft. Sie verbreiteten u. A., Raemond sei ein Richter ohne Gewissen und ein Schriftsteller ohne Wissen; seine Hauptschriften seien von Jesuiten verfaßt und nur unter seinem Namen erschienen. Diese und andere Verleumdungen sind von Bayle in seinem Diction-

naire wiederholt, aber nach dem Vorgange früherer Kritiker in Biogr. univ. XXXV, 75 und namentlich von Räß, Convertiten I, 468 ff. widerlegt worden. Was seine Befähigung anbetrifft, so nennt ihn Natalis Alexander (Hist. eccl. XVII, Bingii ad Rhen. 1789, 395) virum multae lectionis et judicii singularis. Raemond starb zu Bordeaux im J. 1602. Von seinen Schriften, welche zum Theil viele Auflagen erlebten, sind erwähnenswerth: 1. Erreur populaire de la papesse Jeanne, Bordeaux 1588; 2. L'Anti-Christ, 2e éd., Lyon 1597; diese Schrift wendete sich gegen die protestantischen Theologen, welche den Papst als Antichrist betrachteten. 3. Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle. Dieses Werk wurde von seinem Sohne Franz vollendet und erschien im J. 1605 zu Paris. Mit diesem Sohne Franz de Raemond (Remond) darf nicht verwechselt werden der Jesuit **Franz Remond**, bekannt als neulateinischer Dichter. Dieser war zu Dijon 1558 oder 1562 geboren. Er starb 1631 zu Mantua an einer Krankheit, die er sich in den Hospitälern bei der Pflege von Soldaten zugezogen hatte (vgl. über ihn de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VI, Brux. 1895, 1652 ss.). [Zeck.]

Räß, **Andreas**, Bischof von Straßburg, wurde geboren zu Sigolsheim im Oberelsaß am 6. April 1794, zu einer Zeit, da Robespierre's Schreckensherrschaft ihren Höhepunkt erreicht hatte, und da auf Ausübung der katholischen Religion Todesstrafe gesetzt war. Die Taufhandlung mußte deßhalb durch einen geächteten Priester im Geheimen vorgenommen werden. Nachdem der trefflich begabte Jüngling zu Schlettstadt und Nancy die Humaniora studirt hatte, kam er nach Mainz, um Philosophie und Theologie zu hören. In Mainz entfalteten damals mehrere Elsässer, insbesondere Bischof Colmar (s. d. Art.) und der Director des Priesterseminars, Liebermann (s. d. Art.), eine höchst segensreiche Wirksamkeit. In der Schule dieser Männer erhielt Räß jene streng kirchliche Richtung, die er später so kräftig bethätigen sollte. Nach Empfang der Priesterweihe (1816) wirkte er einige Jahre als Lehrer am Knabenseminar; 1825 ersetzte er Liebermann als Director des Priesterseminars und Professor der Dogmatik. Bereits im J. 1822 war er von der Universität Würzburg in Ansehung der Verdienste, die er sich durch seine schriftstellerische Thätigkeit erworben, zum Doctor der Theologie honoris causa ernannt worden. Als Schriftsteller ist Räß unzertrennlich verbunden mit Weis (s. d. Art.), dem spätern Bischof von Speier. Im Verein mit diesem Herzensfreunde veröffentlichte er an 100 Bände, theils eigene Erzeugnisse, theils Sammelwerke, theils Uebersetzungen in's Deutsche. Alle diese Schriften fanden eine große Verbreitung und übten einen tiefgehenden Einfluß aus. Noch eingreifender wirkte Räß durch den im J. 1821 gegründeten „Katholik". Der Einfluß dieser Zeitschrift auf die Entwicklung und Kräftigung der katholischen Kirche in Deutschland wird von Freund und Feind allgemein anerkannt. Räß und Weis waren die ersten, die auf deutschem Boden in der Zeit falscher Aufklärung christliches, katholisches Leben, eine gläubige Wissenschaft und Literatur im katholischen Deutschland wieder weckten. Der Name des unerschrockenen katholischen Vorkämpfers wurde bald in den weitesten Kreisen bekannt. Schon 1823 wurde Räß neben dreizehn anderen Priestern von Rom den Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz als Bischof vorgeschlagen. Einige Jahre später sollte er Stadtpfarrer in Mannheim werden, was er jedoch ablehnte. Die Absicht Roms, ihn 1828 auf den seit längerer Zeit erledigten Bischofsstuhl von Mainz zu erheben, scheiterte an der ungünstigen Stimmung der hessischen Regierung. Nun folgte er einem Rufe des Straßburger Bischofs Lepappe de Trevern. Er ging zuerst nach Molsheim und leitete kurze Zeit die sogen. kleine Sorbonne, welche der Bischof dort zur Hebung der theologischen Studien gegründet hatte; dann wurde er Superior des Priesterseminars zu Straßburg. Mit der Oberleitung dieser Anstalt verband er das Lehramt der Dogmatik und der Homiletik; auch war er stets literarisch thätig. Durch die „Annalen der Verbreitung des Glaubens", deren Uebersetzung er veranlaßte und leitete, rief er nicht bloß im Elsaß, sondern auch in Deutschland und Oesterreich reges Interesse für die Heidenmissionen hervor. In diese Zeit fällt auch seine Polemik mit Bautain (s. d. Art.). Am 5. August 1840 wurde Räß zum Coadjutor des Bischofs von Straßburg ernannt mit dem Recht der Nachfolge; am 14. Februar 1841 wurde er feierlich consecrirt, um schon im folgenden Jahre, nach de Treverns Tode, die Verwaltung der großen Diöcese zu übernehmen. Als Bischof entwickelte Räß eine nicht gewöhnliche Thätigkeit; namentlich that er überaus viel für die Bildung des Clerus und die Verbreitung religiöser Genossenschaften. Da er bei der französischen Regierung, der gegenüber er stets mit großer Klugheit und Vorsicht verfuhr, in Ansehen stand, so fand er meistens bei den Beamten ein freundliches Entgegenkommen. Galt ihm in seinen Beziehungen zum Staate kluges Maßhalten als goldene Regel, so war andererseits seine Stellung zum römischen Stuhle voll inniger Ergebenheit. Auf dem vaticanischen Concil gehörte er zu den entschiedensten Verfechtern der päpstlichen Unfehlbarkeit. Kaum war Räß von Rom in's Elsaß zurückgekehrt, als der deutsch-französische Krieg mit allen seinen Schrecknissen und Verwüstungen ausbrach. Bei der Beschießung Straßburgs wurde auch das bischöfliche Palais schrecklich heimgesucht und an der herrlichen Cathedrale großer Schaden angerichtet. Neue Heimsuchungen drohten der Straßburger Diöcese nach der Einverleibung des Elsaß in's Deutsche Reich durch den Beginn des

„Culturkampfes". Räß verlor indessen den Muth nicht, auch dann nicht, als er 1874 durch seine Erklärung im Reichstage, daß die Katholiken der Reichslande den Frankfurter Frieden anerkännten, unter seinen Landsleuten einen Sturm der Entrüstung hervorrief. Im Vertrauen auf Gott fuhr er unter den schwierigsten Verhältnissen fort, seine Hirtenpflichten mit bestem Wissen und Willen treu zu erfüllen. In den freien Augenblicken arbeitete er an seinem umfangreichen Werke „Die Convertiten seit der Reformation" (bis 1800), Freiburg 1866—1880, 10 Bde., sammt einem Registerband und 3 Supplementbänden. Wegen vorgerückten Alters erhielt er 1882 einen Coadjutor in der Person des Generalvicars Stumpf, dem im folgenden Jahre die vollständige Verwaltung der Diöcese übertragen wurde. Räß starb am 17. November 1887; Domdecan Heinrich, als einer der vornehmsten Vertreter der Mainzer Schule, hielt die Leichenrede. (Vgl. Bernhard [J. Guerber], A. Räß, in dem Sammelwerke „Deutschlands Episcopat in Lebensbildern" I, 4, Würzburg 1873; J. Guerber, Br. Liebermann, Freiburg 1880, pass.; Bulletin ecclésiastique de Strasbourg, 1887, 317 ss.; eine ausführliche französische Biographie wird demnächst erscheinen.) [N. Paulus.]

Räthe, evangelische, nennt die Moraltheologie gewisse im Evangelium empfohlene, aber nicht pflichtmäßig gebotene Mittel der Tugendübung, durch welche ein besonderer Grad christlicher Vollkommenheit erreicht wird. 1. Unterschied zwischen Pflicht und Rath; die evangelischen Räthe im Einzelnen. Die Aufgabe, welche Gott seinem Reiche auf Erden und jedem Gliede desselben gestellt hat, ist Gerechtigkeit und Heiligkeit (vgl. 3 Mos. 11, 44. 1 Petr. 1, 16. 1 Thess. 4, 3). Nur eine heilige Kirche will Christus haben (Eph. 5, 26. 1 Petr. 2, 9). Die Gerechtigkeit besteht aber in der vollen Hingebung an Gottes Willen, in dem Willen, alles zu thun, was Gott will und wie er es will. Heiligkeit ist die Vereinigung mit Gott, welche die Willensgleichförmigkeit mit Gott, die Gerechtigkeit, zur Voraussetzung hat, aber in der Erhebung des Menschen zum Leben Gottes durch Gott bewirkt wird. Je mehr die durch die Gnade geheiligte Seele den Willen Gottes erkennt und ihm sich hingibt, desto mehr nimmt ihre Gerechtigkeit zu; die Erfüllung des göttlichen Willens verdient aber ihrerseits auch stetes Wachsthum der Heiligkeit durch die Gnade. Die Bedingungen nun, ohne welche Gerechtigkeit, Willenseinheit mit Gott überhaupt nicht oder wenigstens nicht nach allen Beziehungen stattfinden könnte, sind Gegenstand eines den menschlichen Willen absolut bindenden Gebotes, welches durch die göttliche Strafgerechtigkeit sanctionirt ist. Denselben sich demüthig im Glauben an diese Sanction aus der daraus hervorgehenden Furcht, aber auch aus Liebe des stets liebenswürdigen und in Wohlthun liebenden heiligsten Willens Gottes unterwerfen, ist der Anfang der Vollkommenheit (vgl. Ps. 110, 10). Je mehr die Liebe der Heiligkeit Gottes das herrschende Motiv der Gesetzeserfüllung wird, desto mehr schreitet die Vollkommenheit voran, bis sie am Ende in vollkommener Gottesliebe zum Hunger und Durste nach Gerechtigkeit wird. Danach zu streben ist Pflicht für alle Menschen gemäß dem Worte des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 48). In Ansehung aller Verhältnisse des freien Handelns aber, bezüglich deren der göttliche Wille dem menschlichen nicht beschränkend und bindend entgegentritt, ist diesem Freiheit gewährt; zugleich stellt sich indeß der Seele das als vollkommener dar, worin die Liebe Gottes, die das Wesen und die Seele aller Vollkommenheit ausmacht, mehr bethätigt und alles Andere ihr untergeordnet wird. Dieß erscheint dann nicht als Bedingung der Willenseinheit mit Gott überhaupt, als Gebot, aber als Grund einer vollkommenen Gerechtigkeit und Heiligkeit, und daher als Rath. Daraus ergibt sich, daß es neben dem Herrschaftsgebiete des Gesetzes, dessen Erfüllung für Erreichung des ewigen Endzweckes eine moralische Nothwendigkeit ist, ein ungemein weites Gebiet für die freie Bethätigung der Liebe gibt in sogen. supererogatorischen Werken. Auf diesem ergehen ohne Unterlaß an die Seele die Einladungen jenes göttlichen Erbarmens, welches sich in der Welterlösung nicht begnügte mit dem, was zu dieser nothwendig war, sondern mit einem Uebermaße der Liebe eine überreiche Erlösung gewährte. Ist die Liebe zu jener Vollendung gediehen, daß sie sich nicht mehr innerhalb der Schranken des Gesetzes nur bewegt, so verbindet sie mit dem Hunger und Durste nach Gerechtigkeit auch die Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit in Opfern für Gott und um Gottes willen für den Nächsten. Im Gesetze der Gnade soll die Liebe des Erlösers Seele, Norm und Beweggrund des Handelns sein, und deßhalb ist ein Hauptvorzug desselben vor dem des Alten Bundes, daß im Neuen gar Vieles der freien Wahl der Liebe anheimgegeben bleibt, während im Alten Alles durch Gesetzesstrenge geregelt ist. So sagt der hl. Thomas (S. Th. 1, 2, q. 108, a. 4): Resp. dic., quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praec. importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. (Vgl. hl. Franz v. Sales, Theotimus 1, 8, c. 6, und besonders Bellarminus, De membr.

eccl. mil. 2, 7.) Die rechte Ordnung des sittlichen Handelns, ohne welche es kein Heil gibt, ist nun diese, daß Gott über Alles geliebt wird, und nichts außer ihm, als nur um seinetwillen und im Einklange mit seinem Gesetze. Eine höhere, aber nicht zum Heile nothwendige, daher nur gerathene Uebung der Liebe aber ist es, auf das geschaffene Gut zu verzichten, um Gott ungehinderter zu lieben und ungetheilt sich und alle seine Vermögen ihm zu weihen. Jeder Rath im Tugendleben hat zum Gegenstande irgend ein Opfer eines geschaffenen, nicht unmittelbar zu Gott in Beziehung stehenden Gutes, deren drei sind, nämlich: das außerpersönliche des Besitzes — das sinnliche des Genusses — das persönliche Gut des Vorranges vor Anderen. Wie alle ungeordnete Liebe oder Begierlichkeit auf diese gerichtet ist als Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, so gibt es eine dreifache gerathene Liebesthätigkeit, die besteht in nicht gebotener Losschälung von irdischem Gute (freiwilliger Armut), von sinnlichem Genusse (freiwilliger Abtödtung des Fleisches und vollkommener Reinheit), von einem an sich berechtigten eigenen Willen (freiwilligem Gehorsam). Sie kann geübt werden entweder nur vorübergehend in einzelnen Acten (Thom. Aquin. l. c.: Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur, quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, cons. seq. pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, cons. seq. in illo casu etc.), oder aber als Lebensregel, um die ewigen Güter um so sicherer zu gewinnen; letzteres sind die evangelischen Räthe im engern und eigentlichen Sinne (S. Thom. l. c.: Quod homo totaliter ea quae sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii), nämlich die freiwillige Armut, die stete Jungfräulichkeit und der vollkommene Gehorsam (S. Bonavent. Breviloq. 5, 9). Diese Räthe bilden nicht selbst die Vollkommenheit, sind aber ein vorzügliches Mittel, die Vollkommenheit in immer höherem Grade zu erlangen. Durch sie wird ja die Seele zumeist befreit von den Hindernissen gänzlicher Hingabe an Gott; durch sie bringt der Mensch sich selbst und alle seine persönlichen und außerpersönlichen Güter Gott ganz zum Opfer und verdient dafür reichen Zuwachs an Gnaden (S. Thom. c. Gent. 3, 130; S. Th. 2, 2, q. 184, a. 3: Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis. . . . Instrumentaliter perfectio consistit in consiliis, quae omnia sicut et praecepta ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter etc.).

2. **Kirchliche Lehre** über die evangelischen Räthe. Diese drei Räthe betont die heilige Schrift des Neuen Bundes ganz vorzüglich, und daher heißen sie „evangelische". So redet Christus von der freiwilligen Armut oder Hingabe alles irdischen Besitzes in der Liebe Gottes und des Nächsten nicht als von einer Bedingung, um das ewige Leben zu erlangen. Dem reichen Jüngling, der ihn fragt, was dazu nothwendig sei, sagt er nur: Serva mandata. Aber als Mittel der Vollkommenheit bezeichnet er ihm seine Nachfolge in freiwilliger Armut: Si vis perfectus esse, vende, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo, et veni, sequere me (Matth. 19, 16 bis 21). Er verspricht auch diesem zum Zwecke einer höhern Vollkommenheit, als sie in der Beobachtung der Gebote liegt, gebrachten Opfer einen besondern Lohn außer dem für treue Erfüllung der Gebote verheißenen ewigen Leben, erklärt also die Armut als ein opus supererogatorium (vgl. Marc. 10, 17—30. Luc. 18, 18—22. 29. 30). Der hl. Petrus verstand die Worte seines göttlichen Meisters sogleich in diesem Sinne und fragte daher, worin der den Aposteln dafür bestimmte besondere Lohn bestehen werde, daß sie Alles verließen und ihm nachfolgten. Der Herr gab ihm solchen kund mit dem Beisatze, sie würden das ewige Leben dazu erlangen (Matth. 19, 27—29). In ähnlicher Weise redet der göttliche Heiland (ebd. v. 11. 12) von der Jungfräulichkeit als von einem Leben, dessen nicht alle fähig sind, und welches nur als ein besonderes Mittel, das Himmelreich zu gewinnen, von jenen gewählt wird, welchen Gott hierzu Gnade und Beruf gegeben hat: Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Ganz klar erläutert der heilige Apostel Paulus (1 Cor. 7, 25—38) den Sinn dieser Worte, wenn er sagt: De virginibus praeceptum Domini non habeo; consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis, und die Vortheile aufzählt, welche das jungfräuliche Leben für den vollkommenen Dienst Gottes bietet. — Gehorsam endlich ist von Christus verlangt als die erste Bedingung seiner vollkommenen Nachfolge, wie sie seine Apostel zu üben hatten. Si quis vult post me venire, abneget semeipsum et tollat crucem suam, et sequatur me (Matth. 16, 24). Jene, welche in nächster Nähe mit ihm sein und an seiner Heiligkeit Antheil erhalten wollen, müssen den Eigenwillen aufgeben; darin besteht die Selbstverläugnung. Sie müssen sich gefallen lassen, was dieser und die selbstsüchtige Natur nicht für sich wählen möchte; abhängig von einem andern Willen, müssen sie stets bereit sein, sich zu beugen unter das, was dieser

bestimmt, und mögen sie dadurch auch gekreuzigt werden. Dieß ist das dritte Mittel der höchsten Vollkommenheit und das kostbarste Opfer, weil mit dem Eigenwillen der ganze Mensch sich opfert, während die Armut nur Geld und Gut, die Jungfräulichkeit aber nur den Leib Gott hingibt (S. Thom. l. c. 2, 2, q. 186, a. 8; vgl. auch d. Art. Gehorsam). Das einfache Wort, womit Christus seine Apostel und damit alle berufen hat, die zur höchsten Gleichförmigkeit mit ihm auserwählt sind, sequere me, läßt sich auch füglich als Aufforderung zum unbedingten Gehorsam verstehen, und so hat er dann den reichen Jüngling mit der Armut zugleich zum vollkommenen Gehorsam eingeladen. Daher beruft sich auch der hl. Thomas auf diese Stelle des Evangeliums, wenn er vom klösterlichen Gehorsam handelt (l. c. a. 5). — Von einem Werke über Gebühr, das der Apostel selbst gethan hat, redet er auch 1 Cor. 9, 4 ff. Er beanspruchte nämlich nicht, wie er berechtigt war, seinen Unterhalt von den Gemeinden, für die er arbeitete, sondern er lebte von seiner Hände Arbeit. Die Kirche hat jederzeit die obigen Aussprüche der heiligen Schrift im Sinne von „Räthen" größerer Vollkommenheit erklärt und die gegentheiligen Behauptungen der Häretiker verworfen (vgl. c. 3 in VI, 5, 12; c. 1 Clem. 5, 11). Speciell bezüglich der heiligen Virginität wurde vom Concil von Trient (Sess. XXIV, can. 10) als Dogma ausgesprochen, der jungfräuliche Stand oder Cölibat sei vollkommener als der Ehestand.

3. Die evangelischen Räthe als wesentlicher Theil des Ordensstandes. Das Glaubens- und Liebesleben, welches der heilige Geist im mystischen Leibe Jesu, in der mit Christus in innigster Lebenseinheit verbundenen Kirche Gottes unwandelbar erhält, hatte auch jederzeit zugleich mit dem Priesterstande zu seiner schönsten Blüte den Stand der Vollkommenheit, den Ordensstand, dessen Glieder sich zur Beobachtung der evangelischen Räthe verpflichten. Christus führte auf Erden nur ein Leben der Armut, Jungfräulichkeit und des Gehorsams in unendlicher Vollkommenheit. Er setzt im allerheiligsten Sacramente in engster Verbindung mit seiner Braut, der Kirche, dieses Leben fort bis zum Ende der Tage. Diese muß am Leben ihres Bräutigams theilnehmen, und darin erweist sie sich als heilig, daß an ihr dasselbe immerdar offenbar wird in der Nachfolge des armen, jungfräulichen, gehorsamen Königs des Reiches Gottes, aber auch in den daraus hervorgehenden reichen und herrlichen Früchten der Verherrlichung Gottes und des Wohlthuns für die menschliche Gesellschaft. Wo dieser Erweis des in Wahrheit und Gnade und Heiligkeit wirkenden Gottes fehlt, da ist auch Er nicht, da ist sein Reich, seine Kirche nicht. Die Kirche kann nie sein ohne den Glauben, die Hochschätzung und die Uebung der evangelischen Räthe und ohne einen Stand, dessen Angehörige die dauernde Verpflichtung auf sich nehmen, durch Beobachtung derselben sich ganz Gott zu weihen (status religiosus). Dieser Stand kann in seinen äußeren Formen sich verändern je nach den Verhältnissen der Zeiten und der Länder. Aber zu seinem Wesen gehört immer und überall freiwilliger Verzicht auf jedes Recht an zeitlichen Gütern, auf die Ehe und auf freie Verfügung über eigenes Handeln (S. Thom. l. c. 2, 2, q. 186, a. 3—5), mithin Uebernahme strenger Verpflichtung zur Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam für das ganze Leben. Würde diese Verpflichtung eingeschränkt auf eine bestimmte Zeit, so würde dadurch kein status begründet. Es gehören darum auch wesentlich zum status religiosus die drei ewigen Gelübde der evangelischen Räthe, abgelegt in die Hände der Kirche, welche im Namen Gottes das ihm dargebrachte volle Opfer der Person acceptirt (vgl. d. Art. Orden).

4. Gegner der Lehre von den evangelischen Räthen. Alle, welche gegen das heilige Sittengesetz der Kirche auftraten, erwiesen sich auch in irgend einer Weise als Feinde der evangelischen Räthe. Unter den Irrlehrern der ersten Jahrhunderte sind es besonders gnostische Secten, welche die Enthaltsamkeit von der Ehe als Gebot erklärten (z. B. die Enkratiten [s. d. Art.]). Andere hielten Alle zur Armut für verpflichtet, so die Pelagianer (s. S. Aug. Ep. 157 [al. 89], 23). Der hl. Hieronymus hatte gegen Helvidius, Vigilantius und Jovinian die Verdienstlichkeit der heiligen Jungfräulichkeit zu vertheidigen (Lib. adv. Helvid.; Libri duo adv. Jovin.; Lib. c. Vigil., bei Migne, PP. lat. XXIII, 183 sqq.; Ep. ad Rip. de Vig. 109, bei Migne l. c. XXII, 906 sqq.; vgl. S. Aug. De bono conjug.; De haer. 56. 82. 84). Jovinian (s. d. Art.) war der Luther des 4. Jahrhunderts; er sprach gleich diesem den guten Werken jeden Werth ab und verwarf die evangelischen Räthe. Unter den späteren Häretikern sind besonders zu erwähnen Wiclif (s. d. Art.), welcher behauptete, der Clerus dürfe kein Eigenthum haben, die Klöster aber seien des Teufels Erfindung. Das Concil von Trient (Sess. XXV De reg. et monial.) hat in herrlichster Weise der hohen Bedeutung des Ordensstandes gegenüber den verwerflichen Lehren der Reformatoren Zeugniß gegeben und durch die weisesten Gesetze für Heilighaltung desselben Sorge getragen. Der Protestantismus, welcher jede innere Heiligung der Seele, jede Verdienstlichkeit der guten Werke, ja sogar deren Existenz und Möglichkeit im Zustande des erlösten Menschen, und überdieß alle Freiheit des Menschen, insoweit das auf das ewige Heil abzielende Handeln in Frage kommt, verläugnet, kann nicht das mindeste Verständniß für evangelische Räthe haben und muß diese und Gelübde und Orden consequent total verwerfen (s. Möhler, Symbolik § 22 f.; Neue Untersuchungen § 49 ff.). Dasselbe gilt vom Jansenismus (s. Petavius, De poenitent. 4, 10 [gegen Arnauld]). Ebenso

wenig kann der Rationalismus ein vollkommenes Opferleben auch nur als vernünftig ansehen, da er nichts wissen will von der freien Liebe eines persönlichen Gottes und dem Opferleben des menschgewordenen Gottes; oder ein Leben der Buße und Entsagung, da er die vernünftige Natur als an sich vollkommen erkennt und Sündenfall ihm nur ein Märchen ist. Die Natur vermag das heldenmüthige Leben der Räthe nicht zu begreifen. Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt (Matth. 19, 26). Die rationalistische Moral beruht nur auf der „praktischen Vernunft", und diese ist absolut. Wo und inwieweit sie sich geltend macht, thut sie es nothwendig und mit Nöthigung. Bei solchen Grundsätzen kann von Freiheit, aber auch von Gesetz keine Rede sein, am allerwenigsten von einem sittlichen Rathe. Die autonome absolute Vernunft fällt praktisch zusammen mit Gesetzlosigkeit. Mit den antikatholischen Lehren tritt darum immer auch die Leidenschaft in Verbindung, und dieser ist es wohl zumeist zuzuschreiben, wenn von den evangelischen Räthen und den Klöstern auch behauptet wird, sie seien dem socialen Wohle im Wege und müßten deßhalb verworfen werden. Wer vorurtheilsfrei die Culturgeschichte der christlichen Zeit verfolgt, muß schon vom Standpunkte der Erfahrung aus zur Ueberzeugung kommen, jedes Kloster sei eine unschätzbare Wohlthat für die Societät, die beschaulichen Orden nicht ausgenommen. Auch sie nützen durch ihre Hinopferung für die idealsten Güter ungemein; ihr Beispiel trägt mächtig dazu bei, viele Menschen vor dem Versinken in den Materialismus zu schützen, und welchen Segen bringt ihr Gebets- und Bußleben über die Welt! Auch sie haben stets eine offene Hand zur Hilfe für Nothleidende aller Art. Von unberechenbarem Gewinn für die Gesellschaft sind aber auch die evangelischen Räthe außer dem Kloster. Die Hochschätzung der Jungfräulichkeit und ihre Pflege durch jene, welche hierzu sich berufen fühlen, ist der sicherste Schutz der Heiligachtung der Ehe und der physischen und moralischen Grundlagen der Familien (s. d. Artt. Cölibat u. Jungfräulichkeit). Nichts ist ferner mehr im Stande, das Bewußtsein der Pflicht, jedem das Seinige ungeschmälert zu lassen und zu geben, lebendig zu halten und zur Linderung fremder Noth anzueifern, als die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit freiwilliger Opferung dessen, was man besitzt. Und gewiß hat sich Familie und Staat und Kirche und jede gesellschaftliche Ordnung an dem evangelischen Rathe vollkommenen Gehorsams einer sehr wirksamen Stütze zu erfreuen (s. d. Art. Armut).

5. Verpflichtung der evangelischen Räthe. Die Gegner der katholischen Glaubenslehre erheben gegen die evangelischen Räthe den Einwurf, daß die betreffenden Stellen der heiligen Schrift, insofern man in ihnen eine von Gott geoffenbarte Norm des vollkommenen Handelns finden will, als Gebot für Alle interpretirt werden müßten. Es falle ja dann deren Einhaltung unter das allgemeine Gebot der Gottesliebe, welches befiehlt, Gott zu lieben über Alles, und alles, was der Mensch hat und vermag, zu seiner Liebe aufzuwenden. Darauf ist zu antworten, daß das Gebot der Gottesliebe schon erfüllt wird, wenn man erstens Gott jedem andern Gute unbedingt vorzieht; sodann die geschaffenen Güter als seine Gabe dankbar anerkennt und in deren Gebrauch seine Ehre sucht; endlich mit denselben und bezüglich ihrer, je nach dem Stande, welchem man angehört, das thut, was Gott als sein Gebot geoffenbart hat, und unterläßt, was er als Sünde verboten hat. Mit diesem Gebote der Liebe aber ist immer noch freies Opfer der Liebe vereinbar, dessen Unterlassung vor Gott nicht schuldbar, dessen Darbringung aber hohen Lohnes würdig macht. Die göttliche Kundgebung, welches diese Opfer seien, kann füglich als Rath bezeichnet werden. — Es wird ferner die Frage aufgeworfen, wie es denn von Seiten Gottes einen Rath geben könne. Wer einmal erkenne, Gott lade ihn mit seiner Gnade zu etwas Vollkommenerem ein, was nicht Inhalt eines strengen Gebotes ist, dürfe ja doch solche Einladung nicht zurückweisen; auch sie sei für den Menschen so gebieterisch, daß er sich ihr nicht entziehen dürfe. Darauf ist zu erwiedern, daß es gewiß schwere Sünde wäre, derartige Einsprechungen mit formeller Verachtung zurückzuweisen. Ferner wäre jemand, der die Ueberzeugung hat, sein Heil stehe in großer Gefahr, wenn er in der Welt bleibt, anstatt in das Kloster zu gehen, wohl verpflichtet, dieß in Ausführung zu bringen (S. Alphons. Lig., Theol. mor. 5, n. 78). Was aber in diesem Falle verpflichtet, ist direct nicht der evangelische Rath, sondern das Gebot, daß zum nothwendigsten Zwecke, Rettung der Seele, alle nothwendigen Mittel anzuwenden sind. Für die fragliche Person würde eben das, was sonst nur Gegenstand eines Rathes ist, unter obiger Voraussetzung ein solches nothwendiges Mittel sein. Erkennt man aber nur, daß man sich der erforderlichen Qualificationen zum Ordensleben erfreut, und fühlt sich zu demselben einerseits auch angeregt, hat aber andererseits keinen genügenden Grund, sein Heil in der Welt für besonders gefährdet zu halten, so hat man volle Freiheit, das Eine oder das Andere zu wählen. Wer das nur Gerathene nicht thut, sündigt also nicht; freilich wird er auch nicht jener Gnaden theilhaftig, die er sich verdient hätte, wenn er dem Rathe gefolgt wäre. Wer dagegen die Ueberzeugung hat, er habe keinen Beruf zum Kloster, für den besteht auch kein göttlicher Rath, in den Stand der Vollkommenheit einzutreten. Er hat dann auch keinen Anspruch auf die für die schweren Pflichten desselben nothwendigen Gnaden und brächte somit im Falle der Ordensprofeß seine Seele in große Gefahr. Wer endlich sich für berufen hält, aber vorläufig durch andere nothwendige Obliegenheiten abgehalten

ist, Aufnahme in ein Kloster zu suchen (s. S. Thom. l. c. 2, 2, q. 189, n. 6.; vgl. aber Quodlib. 10, a. 9), handelt pflichtgemäß, wenn er, bis dieselben erloschen sind, noch in der Welt bleibt. Jeder Zwang zum Eintritt in den Ordensstand ist von Seiten der Kirche verboten, aber andererseits auch jede unberechtigte Verhinderung des Eintrittes (s. d. Art. Ordensproseß IX, 991). (Vgl. Bellarm., Controvers. de membris eccl. milit. 2, c. 7 sqq.; Schwane, De opp. supererogat. et consil. evang., Monast. 1868; Alb. M. Weiß, Apologie des Christenthums V, Freiburg 1889, 174—184 u. 384—437, sowie die Werke über Moraltheologie, z. B. Lehmkuhl I, 7. ed., Friburg. 1893, n. 484 sqq.; Marc n. 2128.) [Pruner.]

Räubersynode zu Ephesus, s. Dioscur; zu Constantinopel, s. Constantinopel III, 1020.

Räucherung, s. Weihrauch.

Ragau (רְעוּ, Ῥαγαῦ), in der heiligen Schrift 1. Personenname für einen der von Sem abstammenden Patriarchen, der sonst in der Vulgata (Gen. 11, 18 ff.) Reu heißt (1 Par. 1, 25. Luc. 3, 35). — 2. Landesname (Judith 1, 6) statt Ragiana (s. d. Art. Rages), wofür der jüdische Abschreiber nach einer im Buch Judith öfter zu machenden Beobachtung einen ihm geläufigern Namen gesetzt hat. [Kaulen.]

Rages (Ῥαγαί, Ῥαγά, Rages indecl.) wird im Buch Tobias als eine medische Stadt genannt. Der Name hat vielen Erklärern der Vulgata unnöthige Schwierigkeiten gemacht, weil sie nicht bemerkt haben, daß derselbe 3, 7 durch einen Schreibfehler für Ecbatana steht; sowohl die nichtlateinischen Texte als die älteren Handschriften der Vulgata haben hier das Richtige. Die Stadt Ragâ wird schon im Vendidad des Zendavesta genannt (1, 12, trad. de Darmesteter II, Paris 1892, 13 [Ann. du Musée Guimet XXII]); später erscheint sie auf der großen Behistan-Inschrift des Darius Hystaspis (II, 71; III, 2; Ausg. von Spiegel, Leipzig 1862, 18. 22). (Vgl. Ménant, Le Syllabaire Assyrien, in den Mémoires présentés par divers savants à l'Academie des Inscript. et Belles Lettres, 1e Sér., VII, 1, Paris 1869, 125; Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879, 12; Arrian, Anab. 3, 20, 2.) Zu Alexanders des Großen Zeit bestand sie noch; bald aber scheint sie herabgekommen zu sein, so daß Seleucus Nicator sie wieder aufbaute oder erweiterte und ihr den griechischen Namen Europos gab (Strabo 11, 13, 6 [524]). In den parthischen Kriegen litt sie sehr, so daß sie von einem Arsakes wiederhergestellt wurde und bei den Parthern Arsakia hieß. Ihr alter Name erhielt sich indeß, und als bedeutender Ort wird sie noch von arabischen Schriftstellern bis in's 10. Jahrhundert erwähnt. Jetzt existiren Ruinen von ihr bei Teheran unter dem Namen Râi. [Kaulen.]

Raguel (רְעוּאֵל, Ῥαγουήλ), im A. T. 1. ein madianitischer Priester, der Schwiegervater Moses', der sonst (vermuthlich zur Bezeichnung seiner äußern Stellung) Jether oder Jethro (s. d. Art. Moses VIII, 1944) heißt (Ex. 2, 18. Num. 10, 29). — 2. ein Israelit in Ecbatana, der Freund des ältern und Schwiegervater des jüngern Tobias (Tob. 3, 7; 6, 11 ff.). [Kaulen.]

Rahab (רָחָב), im A. T. 1. eine Wirthin zu Jericho, deren Haus unmittelbar an der Stadtmauer lag. Sie war nach der heiligen Schrift eine Buhlerin, wahrscheinlich wegen der Gelegenheit, welche der Verkehr mit den Fremden in ihrem Hause bot. Bei ihr kehrten die beiden Kundschafter ein, welche Josue geschickt hatte, um Jericho und seine Umgebung einzusehen. Darüber schöpfte der König von Jericho Verdacht und sandte zu Rahab, um die Beiden ausgeliefert zu erhalten; sie aber verläugnete dieselben und versteckte sie, bis die Boten des Königs auf falscher Spur weit entfernt waren; dann ließ sie dieselben an einem Seile aus dem in der Stadtmauer angebrachten Fenster hinab. Der Grund für diese unerwartete Wohlthat war, daß sie durch die wunderbaren Fügungen an den Israeliten, welche in Jericho bekannt geworden waren, zum Glauben an den einen wahren Gott gekommen war; von diesem Glauben legte sie vor den Kundschaftern ein hochherziges Bekenntniß ab (Jos. 2, 11) und handelte auch nach demselben, indem sie an ihnen die Nächstenliebe in vollkommenem Maße übte. Diese ward ihr vergolten, indem sie mit ihren Angehörigen einzig von der Vernichtung, welcher Jericho mit seinen Bewohnern anheimfiel, ausgenommen wurde. Demnach führt der hl. Paulus Hebr. 11, 31 auch diese Rettung als eine der wunderbaren Wirkungen an, welche der lebendige Glaube im A. T. hervorgebracht hat. Der hl. Jacobus (2, 25) seinerseits macht darauf aufmerksam, daß an ihrem Beispiel recht offenbar werde, wie nur der in Liebe thätige Glaube die Rechtfertigung bewirken könne, und gibt uns damit die Gewißheit, daß die ehemalige Buhlerin wirklich die heiligmachende Gnade und das Wohlgefallen Gottes erlangt hat. Die Lehrer unserer Kirche berufen sich ebenfalls auf Rahabs Beispiel als auf einen Beweis, daß ein einziger, mit großer Innigkeit und Hingebung geübter Act der Nächstenliebe den ganzen Menschen umändern und sein Heil bewirken könne (Fr. de Sales, Philothée 3, 1, extr. nach S. Greg. Naz. Carm. 1, 2, 17 [Migne, PP. gr. XXXVII, 783]). Nach der Zerstörung Jericho's ward Rahab in die Gemeinschaft Israels aufgenommen und ward später die Gemahlin Salmons, dem sie Booz, den Stammvater Davids, gebar; so gewann sie die Ehre, zu den Ahnfrauen des Heilands zu gehören (Matth. 1, 5. Luc. 3, 32). — 2. Rahab (רַהַב, Drache) erscheint Ps. 87, 4 als Bezeichnung von Aegypten, das mit einem Ungethüm verglichen wird; der hebräische Text hat dieses Bild auch Ps. 89, 11. Is. 30, 7; 51, 9,

wo die Vulgata es etymologisch anders übersetzt hat. [Kaulen.]

Rahewin (auch Ragewin, Radewin, Radewic u. s. w.), Geschichtschreiber der auch in kirchlicher Beziehung so wichtigen Zeit Barbarossa's, stammte aus Freising (Gesta Friderici 4, 14), bekleidete bei Otto von Freising (s. d. Art.), dem Oheim des Kaisers, das Amt eines Capellans und Notars und war zugleich Canonicus der Freisinger Kirche. Seinen Herrn begleitete er wiederholt an den kaiserlichen Hof und zu Reichstagen; auch bei Otto's letzter Reise nach dem Cistercienserkloster Morimund in Frankreich war er in seiner Begleitung (1158). Dort erhielt er von dem sterbenden Bischof den Auftrag, die Gesta Friderici, deren beide erste Bücher Rahewin nach Otto's Dictat (Gesta 4, 14) niedergeschrieben hatte, fortzusetzen. Von Morimund begab er sich nach Italien zum Kaiser, der seines Oheims Anordnung guthieß (ib. 4, 14). Dann kehrte er in seine Vaterstadt Freising zurück und begann die ihm aufgetragene Arbeit. Für dieselbe wurden ihm aus der kaiserlichen Kanzlei zahlreiche Urkunden zur Verfügung gestellt; auch erhielt er vom Hofe sowie von süddeutschen Bischöfen manche wichtige Nachrichten. Er führte in zwei Büchern (3. u. 4. Buch der Gesta Friderici) die Erzählung der Thaten Friedrichs von 1156 bis Ende Februar 1160 weiter. In der Form der Darstellung schloß er sich so eng an alte Schriftsteller an, daß ihm neuere Historiker vorwerfen, er habe dieselben in staunenerregender Weise geplündert. In der That hat er Sallust, Sidonius Apollinaris, die lateinische Uebersetzung des „Jüdischen Krieges" von Flavius Josephus, Einhards Leben Karls des Großen, Luitprands Antapodosis stark benutzt, ja aus ihnen ganze Abschnitte für seine Schilderungen und Reden entlehnt, jedoch immer so, daß er das Entnommene für seinen Zweck entsprechend abänderte. Infolge seiner Abhängigkeit vom kaiserlichen Hofe ist er unbedingter Bewunderer Barbarossa's, und seine Darstellung ist daher keine unparteiische. In dem Kirchenstreit neigt er als gehorsamer Diener des Kaisers stark auf die Seite des von diesem aufgestellten Gegenpapstes Octavian (Victor IV.); doch sucht er hier sein Gewissen zu salviren durch die Mahnung, die Leser möchten nicht nach seiner Darstellung, sondern durch eigenes Urtheil aus der Vergleichung aller Schriftstücke entscheiden, was das Richtige sei (ib. 4, 59). Durch die mitgetheilten Documente ist sein Werk in der That überaus werthvoll. Dafür, daß er mit dem nur bis 1160 reichenden 4. Buch der Gesta seine Erzählung beendet, gibt Rahewin selbst als Grund an, die Theile des Werkes sollten die Zahl der Evangelien nicht überschreiten (ib. 4, 85); man darf aber annehmen, daß ihm die Weiterführung der Gesta wegen des zunehmenden Kirchenstreites bedenklich erschien. Ob der Anhang zu dem Werke, der kurze Nachrichten über die Ereignisse von 1160 bis 1170 gibt, von Rahewins Hand stammt, ist zweifelhaft. Dagegen ist er höchst wahrscheinlich der Verfasser eines lateinischen Gedichtes, welches die Theophilussage in gereimten Hexametern behandelt (s. d. Art. Marienlegenden VIII, 832). Rahewin starb als Propst von St. Veit in Freising zwischen 1170—1177. — Die Gesta Friderici sind abgedruckt in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 338 sqq. (ed. R. Wilmans) und in neuer Recension (von G. Waitz) in d. Scriptt. rer. Germ. (1884), 1 sqq. Eine Uebersetzung von Rahewins Werk bietet H. Kohl in d. Geschichtschr. der deutschen Vorzeit, Leipzig 1886. (Vgl. die Einleitungen der citirten Ausgaben von Waitz p. XVII sqq. und Kohl; ferner Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter, II, 6. Aufl., Berlin 1894, 279 ff.) [Zeck.]

Rahuel (רְעוּאֵל), im A. T. 1. ein Sohn Esau's von Basemath (Gen. 36, 4. 1 Par. 1, 35). — 2. ein Benjaminit, Sohn Jebanias' und Vater Saphatias' (1 Par. 9, 8). [Kaulen.]

Raimund de l'Isle-Jourdain (de insula) O. Carm., Ordensgeneral und Verfasser mehrerer verloren gegangenen Schriften, war zwischen 1215 und 1225 in Aquitanien geboren. Er stammte wohl aus der vornehmen Familie de Saint-Astier, welche sich im Besitze der Herrschaft von l'Isle bei Périgueux befand, und trat nach Vollendung seiner Studien in den Carmelitenorden zu Toulouse ein. Raimund wird geschildert als ein geistreicher und scharfsinniger Mann, wohlbewandert in der Philosophie und in der Interpretation der heiligen Schriften sowie als ausgezeichneter Prediger. Im J. 1294 wurde er im Hinblick auf die Verdienste, die er sich um seinen Orden erworben, auf dem Generalcapitel von Bordeaux zum General seines Ordens erwählt. Nach drei Jahren legte er jedoch diese Würde im Hinblick auf sein hohes Alter nieder und starb bald darauf (1297) zu Toulouse. Er soll mehrere wissenschaftliche Werke geschrieben haben, wovon jedoch keines auf uns gekommen ist. Nur von einer seiner Schriften haben wir Kenntniß durch ihren Titel: Apologeticum pro ordine suo. Die Carmeliten hatten nämlich beschlossen, statt der bisher üblichen mehrfarbigen Cappa eine einfarbige weiße Cappa einzuführen. Dieß wurde von Seiten der Prämonstratenser beanstandet. Dagegen vertheidigte nun Raimund den Beschluß seines Ordens und reichte das Apologeticum dem Papste Bonifatius VIII. ein, der dann auch den Beschluß der Carmeliten nach dem Vorgange Honorius' IV. bestätigte. (Vgl. Hist. litt. de la France XXI, 305 s. und Bibliotheca Carmel. II, Aurelianis 1752, 672 sq.) [Stöckl.]

Raimund Jordanis, Can. reg. O. S. Aug., ist der Verfasser mehrerer ascetischen Schriften, welche lange als Werke eines Idiota bezeichnet und irrigerweise dem 8. oder 9. Jahrhundert zugewiesen wurden. Erst Theoph. Raynaud (s. d. Art.) wies den wahren Auctor nach, von dessen

Persönlichkeit nur bekannt ist, daß er um 1381 lebte und zuerst Propst zu Uzès, dann Abt zu Celle (Diöcese Bourges) war. Raynaud edirte dessen Werke, zum Theil zum ersten Mal, aber auch einige ihm nicht zugehörige unter dem Titel Idiota sapiens; ante hac truncus, nunc integer etc., Lugd. 1632 und sonst (s. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI, 1524); theilweise waren dieselben schon früher mehrfach gedruckt worden, z. B. Paris 1519 (Brunet, Manuel II, 243; vgl. Graesse, Trésor II, 256. III, 410. IV, 81) und finden sich auch z. B. in der Magna Bibl. Vet. Patrum V, Paris. 1644, 419 sqq. Es sind insbesondere Contemplationum LL. VI; De statu religioso LL. III; De Virgine Maria; De oculo mystico (von Raynaud ihm irrig beigelegt; gehört dem Johannes Guallensis [s. d. Art.] oder Joh. Peckham [s. d. Art.] zu) u. s. w. (Vgl. besonders Raynaud, De Raymundo Jordano etc., in Raynaudi Opp. omnia XI, Lugd. 1665, 37 sqq.) [A. Esser.]

Raimund Lullus, der sel., vielgenannter mittelalterlicher Theologe, der Nationalscholastiker Spaniens, ward um 1235 zu Palma auf der balearischen Insel Majorca geboren. Als Abkömmling einer vornehmen Familie kam er an den Hof König Jacobs von Aragonien und führte daselbst bis etwa zum dreißigsten Lebensjahre ein sehr leichtfertiges Leben. Ein erschütterndes Ereigniß erfüllte ihn aber um 1266 mit solchem Abscheu gegen die Welt, daß er in die Einsamkeit floh und auf dem Berge Randa für fünf Jahre ein Einsiedlerleben führte. Unter steten Gebetsübungen, bei öfteren Erscheinungen des Gekreuzigten, erlangte er hier übernatürliche Geistesgaben, wie er selbst bezeugt: Me docuit supremus artifex (Prol. in L. quaest. super 4 LL. Sentent.). Von diesen beschloß er Gebrauch zu machen, indem er von nun an alle seine Kräfte zur Verbreitung des Evangeliums aufwendete; zu diesem Zweck trat er auch 1272 in den dritten Orden des hl. Franciscus. Um das Jahr 1275 bewog er den König Jacob, auf Majorca ein Kloster für 13 Franciscaner zu stiften, in welchem Missionare für die mohammedanischen Länder ausgebildet werden sollten. Inzwischen betrieb er zu Paris die höheren Studien, welche er 1288 mit dem Grade eines Baccalareus in artibus vorläufig beschloß. In seine Heimat zurückgekehrt, lehrte er in dem dortigen Missionskloster und ähnlichen von ihm gestifteten Häusern die praktische Philosophie nach einer Erstlingsschrift, welche er Ars universalis nannte, suchte aber zugleich auf Missionsreisen nach Asien und Afrika die Philosophie für die Zwecke der Glaubensapologetik zu verwerthen. Daneben bemühte er sich, die Päpste wie die Fürsten seiner Zeit für neue kriegerische Unternehmungen gegen den Islam zu gewinnen. Von letzteren wurden ihm vielfache Versprechungen gemacht, aber nie erfüllt; von ersteren ging nur Clemens V. auf seine Pläne insoweit ein, als er gemäß den von Lullus in einer Gelegenheitsschrift De ente simpliciter absoluto ihm vorgelegten Anträgen auf dem Concil von Vienne (1311—1312) nicht bloß die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Linguistik zu Rom, Paris, Oxford, Bologna und Salamanca anordnete, sondern auch den königlichen Höfen die baldmöglichste Veranstaltung eines Kreuzzuges empfahl. Glücklicher war Magister Lullus in seiner Lehrthätigkeit als Philosoph und Theologe, namentlich an der Pariser Hochschule, wo er gegen Ende von Duns Scotus' Wirksamkeit (1307 bis 1309) einen Lehrstuhl in der Artistenfacultät inne hatte und unausgesetzt die Irrthümer der arabischen Philosophie, namentlich die auf der Accademia Marocchiana vorgetragenen averroistischen, bekämpfte. Im J. 1315 unternahm der Unermüdliche, von Sehnsucht nach dem Martyrium getrieben, eine letzte Missionsreise nach Afrika, ward zu Tunis von den Saracenen gesteinigt und schwer verwundet und starb infolge davon auf der Rückreise. Seine Leiche ward nach Majorca gebracht und durch ein herrliches Mausoleum geehrt, auch von Gott durch viele Wunder verherrlicht (vgl. Decret. authentica etc., Manuscript der bischöflichen Seminarbibliothek in Mainz). Im Ordensbreviere der Franciscaner wird Raimund Lullus seit Leo X. commemorirt; auf Majorca genießt er bis heute cultu immemoriali die Verehrung als Seliger.

Raimund Lullus ist der Begründer der spanischen Schule der „Lullisten", welche auf den Universitäten von Majorca, Barcelona, Valencia, Salamanca und Alcalà philosophisch-theologische Lehrstühle besaß und erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts erlosch. Dieß beweist, daß die wissenschaftliche Thätigkeit des doctor illuminatus (illuminatissimus) eine nachhaltigere Wirkung hatte, als man gewöhnlich annimmt, und daß ihm mit Unrecht die Makel der Unwissenschaftlichkeit und nicht orthodoxer Lehre angeheftet worden ist. Gleich Duns Scotus (s. d. Art.) hat Raimund das Verdienst, die unbefleckte Empfängniß der allerseligsten Jungfrau mit Nachdruck vertheidigt zu haben (vgl. auch Cavelli Apologia Duns Scoti contra Bzovium O. Pr., c. 9 [In 1. et 2. Sent. qu., Antverp. 1620]). Die späteren Anti-Immaculisten der Dominicanerschule, besonders N. Eymericus (s. d. Art.) u. A. in Aragonien, rächten sich dafür an Lullus' Schülern, indem sie nicht nur seine Lehre bekämpften, sondern eine gefälschte Bulle Gregors XI. vorbrachten, durch welche Raimunds Schriften wegen ketzerischer Sätze verboten sein sollten (s. Pelayo, Hist. de los Heterodoxos etc. I, Madrid 1880, 528 sgg.; vgl. auch Denifle im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV [1888], 352 ff.). Lullus' Hauptverdienst liegt darin, daß er die Ideenlehre Plato's bezw. die Universalienlehre des Aristoteles im Sinne und nach den Principien des Aquinaten und des hl. Bonaventura für theologisch-speculative und apologetische Zwecke angewandt und corrigirt hat.

Seine dießbezügliche Doctrin findet sich niedergelegt in der Ars generalis (universalis) ultima, d. i. Ideen- und Universalienlehre, die man mit Recht die „Quintessenz des hl. Thomas“ genannt hat. Nur Unkenntniß konnte dieselbe unter dem übel verstandenen Namen Ars magna zum Gegenstande des Gespöttes machen. Magister Lullus hat eine ars generalis major et minor seu magna et brevis geschrieben, keine „Große Kunst“. Sie ist eine Principien- oder Methodenlehre und wird von Raimund bald ars demonstrativa, bald ars inventiva und ähnlich genannt, je nach der Anwendung der Grundsätze. Man hat in der „lullischen Kunst“ nichts Anderes zu sehen als einen Versuch, durch Symbole, durch concentrische Kreise, deren Umfänge die durch Buchstaben bezeichneten Inhalte des ordo essendi und des ordo praedicabilitatis umschreiben, die metaphysischen Principien dem Gemeinverstande näher zu bringen. Die Causalprincipien sind nicht bloß das reale Absolute (esse „an sich“) in der Unerfaßlichkeit seiner indefinibeln und überweltlichen Subsistenz (für unser Erkennen nach lullistisch-scotistischer Terminologie ein abstractum ultima abstractione), nicht bloß die erst-causale ars aeterna, das ens in idea (divina), die vita substantialis (mystica) aller Creatur, der dreifache Urgrund (causa finalis, efficiens und formalis-exemplaris) des Seins, der Erhaltung und der Bewegung der Creatur, das platonische universale ante rem (abstractum media abstractione); die Urprincipien sind auch die vom hl. Augustin rationes seminales genannten, dem Universum eingeschaffenen, in Kraft der rationes aeternae wirksamen, in dem erkennenden Geist abstracte Begriffe bildenden Particulär-Naturprincipien (idea in existente, ratio, essentia quidditativa, universale in re, forma constituens speciem in natura, manens perpetuum et indissolutum in sua essentia et aptitudine dandi pluribus esse, actus praecedens potentiam natura et causalitate, und zwar als forma quidditativa, virtus effectiva, ratione finis). Die göttliche Essenz bezw. die göttlichen Ideen bilden die ungeschaffene Ordnung. Sie stellt der doctor illuminatus dar als das „Absolute“ bezw. als die principia absoluta simpliciter. Die geschaffene oder natürliche Ordnung sind die principia absoluta secundum quid, i. e. secundum praedicabilitatem. In der ewigen wie der zeitlichen Ordnung sind zu subdistinguiren: die in sich geschlossene Seinsweise, d. i. die „Essenz“ (principium quod) einerseits, im 1. concentrischen Kreise A durch die principia absoluta sich darstellend, und andererseits der Seinsmodus der substantiellen „Existenz“ bezw. accidentellen Relation (actio, passio und Nexus beider) als das principium quo, im 2. concentrischen Kreise T durch die principia respectiva seu instrumentalia dargestellt. Im Senar der concentrischen Kreise zeigen sich die durch Gottes ars aeterna dem Universum eingeschaffenen Ordnungen der modi intrinseci (vel innati-naturales vel acquisiti-morales) bezw. die Beziehungen des geschaffenen ordo causati zum geschaffenen ordo causandi seu intentionis naturae. Der Novenar der principia, subjecta u. s. w. nimmt die Peripherie der concentrischen Kreise ein; hier erscheint das Zahlenbild der realen Formen (naturae, modi) von den entia causata seu ideata, und zwar sowohl in ordine physico als auch in ordine metaphysico, und schließlich in arte aeterna seu ideis Divinis. Die Ars generalis (universalis) ist doch wohl mehr als eine „leere mechanische Spielerei mit Allgemeinbegriffen“, wie das auch die vielen erläuternden Abhandlungen vermuthen lassen, welche zu Lullus' Principienlehre wenigstens handschriftlich vorhanden sind.

Den ersten Entwurf, die Ars brevis, reichte Lullus als Inaugural-Dissertation zugleich mit seinem theologischen Liber quaestionum quodlibetalium bei der Pariser Sorbonne um 1307 ein und erlangte daraufhin die Magisterwürde in artibus und in s. pagina. In dieselbe Zeit fällt auch seine Disputation gegen Duns Scotus und die Abfassung einer Streitschrift Dominus quae pars? Dominus (Deus) non pars, sed totum, worin er Scotus' excessiven Realismus oder Formalismus zurückweist und sich zum realismus moderatus des Thomas Aquinas bekennt. Ueberhaupt ist seine Doctrin in den wenigsten Punkten, wie in der Fassung und Beweisformel der Immaculata Conceptio B. M. V. (... potuit ..., decuit ..., ergo voluit ...), scotistisch; er schließt sich im Gegentheil eng an den Aquinaten an in der Lehre von der motio primi motoris, und zwar nicht bloß auf dem Willens-, sondern auch auf dem Erkenntnißgebiete, deßgleichen den christlichen Averroisten gegenüber in der Lehre vom intellectus agens und possibilis, von der substantiellen Einheit der Menschenseele, insbesondere in der Betonung der Superiorität der intellectuellen gegenüber der Willensthätigkeit. (Vgl. Pelayo I, 519 sgg., und Gonzalez, Hist. de la philos. [trad. de l'Espagnole par G. de Pascal] II, Paris 1890, 373.) Zu den von der Lehre des Aquinaten abweichenden Fassungen, wie sie der Thomist Gonzalez beanstandet (forma universalis im Universum, ähnlich einer anima mundi, materia intellectualis in Gott u. a.), findet man befriedigende Commentare bei den Lullisten, namentlich beim deutschen Lullisten Nicolaus von Cusa (s. d. Art.). In den der Religionsphilosophie angehörigen Schriften (De inveniendo Dei; De ascensu et descensu intellectus, Palma 1744; De mirabilibus orbis, Mallorca 1750 u. a.) faßt Raimund als Object der inquisitio ex puris naturalibus nicht ein übernatürliches Glaubensmysterium, sondern Gott als causa prima des außergöttlichen Seins. In Bezug auf diese Erkenntnißobjecte will er

allerdings mit dem Aquinaten stricte concludirende Demonstrationen anerkannt wissen; sonst wäre ja, sagt er, die theologia naturalis keine Wissenschaft im strengen Sinne. In der Theologie dagegen, wo es sich um innergöttliche Mysterien des esse, posse, operari Dei intra seipsum, um die Incarnation u. s. w. handelt, präsupponirt er stets die principia supernaturaliter (per fidem) posita, welche inhaltlich für den natürlichen Intellect inevident bleiben, die der speculative Theologe aber zum Ausgangspunkte logischer und insofern nothwendiger Operationen (per rationes necessarias) nimmt, um den Intellect zu den Conclusionen bezüglich der besonderen in jenen Principien enthaltenen Glaubenswahrheiten auf stricte wissenschaftlichem Wege hinzuführen; sonst wäre ja, sagt Raimund wiederum, die scholastische Theologie nicht eine scientia (fidei) sensu stricto, und es würden alle theologischen Systeme, wie sie die scholastischen Lehrer aufgebaut haben, hinfällig erscheinen. Die hierher gehörigen Schriften, fast sämmtlich polemischer Natur den heidnischen wie auch christlichen Averroisten gegenüber, bilden die wichtigsten und formvollendetsten wie auch zahlreichsten des Lullus und erreichen wohl ein halbes Tausend, die kurzen Tractate sämmtlich mitgezählt. (Vgl. die Verzeichnisse bei Nic. Antonius, Bibl. hisp. vet. II, Matriti 1688, 126 sqq.; in den AA. SS. Boll. Jun. V, 697 sqq. [von Sollier] u. sonst.)

Als christlicher Mystiker, der des dreifachen donum infusum (sapientia, scientia, intellectus) theilhaftig wurde (vgl. Prolog. in lib. quaestionum super 4 LL. Sententiarum), wie es auch das Ordensbrevier erwähnt, schrieb Raimund das Hauptwerk Liber (major nebst minor) contemplationis in Deum, ed. nov., Palmae 1749, in 16 Bändchen, dessen erstes die päpstliche sententia definitiva für die materielle wie formelle Orthodoxie des Seligen enthält (vgl. auch die Documente bei Pelayo I, 785 sgg. und in den Disertac. historicas del culto inmemorial del R. Lullio . . . y de la inmunidad de censuras . . ., Mallorca 1700 [officielle Denkschrift der Universidad Lulliana del Reyno de Mallorca], 130 [sic; Druckfehler für 230] sgg.). Custurer, ein Jesuit, suchte vereint mit dem niederländischen Jesuiten Sollier die Fälschung der editio Moguntina zu verhindern, in welche der Editor Salzinger, selbst Alchymist (vgl. Schunk, Beyträge zur Mainzer Geschichte III, Mainz 1790, 409 ff.), die alchymistischen und kabbalistischen Tractate des von Gregor XI. censurirten jüdischen Convertiten Raymund de Tárrega, genannt Raimundus (Catalanus) neophytus, aufnahm. Bevor diese Sammlung (B. Raym. Lulli, Doctoris illuminati et martyris Opp., Mogunt. 1721—1742, I—VI et IX—X) zum Drucke kam, hatten die beiden Jesuiten mit äußeren und inneren Beweisgründen die weitgehende Verwechslung der zwei Catalonier und ihrer Schriften dem Editor nachgewiesen (vgl. Collectanea concernentia vitam et scripta Raym. Lullii. Literae electoris Palatin. Joann. Wilhelmi ad Sollerium S. J. hagiographum et hujus responsa, Manuscript von 1710—1715). Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz und (seit 1716) dessen Nachfolger Karl Philipp nebst Lothar Franz von Mainz, die Mäcenaten des Herausgebers und Mainzer Docenten, gleichfalls Alchymisten, ließen dessenungeachtet die Alchymistica und Cabbalistica miterscheinen. Infolge dessen ist die Mainzer Ausgabe, abgesehen davon, daß sie gerade die bedeutendsten ächten Schriften des Auctors ausgeschlossen hat und überhaupt kaum ein Zehntel derselben enthält, gänzlich verunglückt und hat es veranlaßt, daß dem sel. Raimund Lullus der Ruf der Wissenschaftlichkeit und Orthodoxie, dessen sich der doctor illuminatus auch außerhalb Spaniens bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts erfreute, seitdem verloren ging. Aehnlich unwissenschaftlich wie in der Mainzer Edition ist Raimund Lullus behandelt von den Protestanten Helfferich (R. Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur, Berlin 1858) und Brambach (Des Raymundus Lullus Leben und Werke [illustrirt], Karlsruhe 1893); desgleichen unkritisch dargestellt bei Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz 1875, 513; Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie I, Berlin 1846, 247—249. Ebenso theilen die althergebrachte Auffassung die Franzosen M. Delecluce (Revue des deux mondes du 15 nov. 1840), Hauréau (Histoire de la philos. II, Paris 1880, 292—298), auch noch Féret (La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres etc. II, Paris 1896, 143—154; III, 137—149) und in einigen Punkten auch der Spanier La Fuente (Histór. eclesiástica de España, sigl. XIV, t. IV, 2. ed., Madrid 1873, 298 á 301). Mit dem erwähnten Kabbalisten Raimundus haben ihn außer diesen sämmtliche deutschen Literaten bibliographisch verwechselt, insbesondere der Editor der Straßburger Sammlung (1598, 1607 und 1617), Cornel. Agrippa von Nettesheim, ebenso der Italiener Giord. Bruno und der Franzose Perroquet (Vie de R. Lulle, Vendôme 1617), sowie unter den Spaniern fast einzig Fornés (Liber apologeticus Artis Magnae, Salmanticae 1746), der den Alchymisten Salzinger in Mainz selbst gehört hatte. Gründlicher, aber von heterodoxem Standpunkt aus würdigen ihn die Philosophen K. v. Prantl (Gesch. der Logik III, 145—177) und Canalejas (Las doctrinas del doctor iluminado R. Lullo, Madrid 1870). Die richtigste und allseitigste Beurtheilung findet Lullus bei Pelayo (s. o.) und, wiederum abgesehen von mehrfachen bibliographischen Verwechslungen, auch in den neuesten spanischen Editionen von Rossellò (Obras rimadas, Palma 1859, und Obras, Texto original con notas, 1887—1892, incomplet). Ein reiches Literaturverzeichniß s. bei Chevalier, Répertoire 1908 ss. und Supplé-

ment 2791). Die neuesten Funde von authentischen Acten, welche in früheren Jahrhunderten von den Anti-Lullisten als Fälschungen bezeichnet wurden, s. im monumentalen Sammelwerke von Denifle O. Praed. und Chatelain (Chartularium Universitatis Paris. I, 556; II, sect. prior. 141 not. 142 not. u. a. O.). [Hartmann.]

Raimund Martini (Martin), spanischer Dominicaner des 13. Jahrhunderts, entzieht sich in Bezug auf seine näheren Lebensschicksale fast jeder Kenntniß. Nur das ist mit Sicherheit anzunehmen, daß er aus Soubiraß in Catalonien stammte. Wenn er, wie hie und da behauptet worden, ursprünglich von jüdischer Herkunft war, so würde damit sein Beiname Martini als Benennung nach einem Taufpathen erklärt sein; sonst bleibt ungewiß, ob er Martini oder Martin zu nennen ist. Er wird zuerst als ברודר ריימון, Frater Raymundus, bei dem Bericht über die Disputation erwähnt, welche der König Jacob von Aragonien unter seinen Augen zwischen Mose ben Nachman (s. d. Art. Ramban) und dem bekehrten Juden Paulus Alfonsi über die Wahrheit des Christenthums halten ließ; der jüdische Berichterstatter bezeichnet ihn hier als המין הרשע י״ש, der bei der letzten Verhandlung mit eingegriffen und die Anerkennung des Geheimnisses von der heiligen Dreifaltigkeit gefordert habe (Disput. R. M. Nachmanidis cum fratre Paulo, bei Wagenseil, Tela ignea Satanae II, 58). Hierzu hatte er sich die Fähigkeit auf Befehl seines Ordensgenerals Raimund von Peñaforte (s. d. Art.) erworben. Dieser erleuchtete Ordensmann glaubte nämlich, daß man die Bekehrung der spanischen Mauren und Juden sicherer durch Belehrung und Ueberzeugung als durch Strafgesetze und Zwangsmaßregeln erreichen werde. Es kam hinzu, daß die Juden in Spanien um diese Zeit sich angelegen sein ließen, auch eine wissenschaftliche Polemik gegen das Christenthum zu führen, und daß man genöthigt war, ihnen auf das von ihnen beherrschte Gebiet zu folgen. Mit den Mauren oder Moriscos war es nicht anders. Daher vermochte der hl. Raimund, in richtiger Beurtheilung dessen, was Noth that, die Könige von Aragonien und von Castilien, in Murcia und in Tunis Collegien zum Studium der rabbinischen und der arabischen Sprache zu gründen. Unter den ersten zwölf Dominicanern, denen dieses Studium auferlegt worden, war auch Fr. Raimund Martini gewesen. Nach Beendigung der Disputation gebot der König seinen jüdischen Unterthanen, ihre sämmtlichen Bücher einer Commission auszuliefern, welche darin alle gotteslästerischen und für die Christen beleidigenden Stellen tilgen sollte. Zu dieser Commission gehörte auch Raimund Martini, und so war er in der vortheilhaften Lage, die jüdischen Schriften in ihrer unverkürzten Gestalt kennen zu lernen, während später theils die christliche Censur theils die jüdische Klugheit eine Menge anstößiger Stellen in denselben unterdrückt hat. Als Frucht dieser literarischen Beschäftigung vollendete er im J. 1278 ein großes Werk unter dem Titel Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Wenn dasselbe eigene Abschnitte zur Widerlegung des Islam gehabt hat, so sind diese verloren gegangen; so wie es jetzt vorliegt, ist es nur gegen die Juden gerichtet und sucht im ersten Theil deren falsche philosophische Speculation, im zweiten und dritten Theil ihre positiven Lehren zu widerlegen. In diesen letzteren Theilen macht Raimund von einer ausgebreiteten Bekanntschaft mit der gesammten neuhebräischen Literatur Gebrauch und sucht zu beweisen, daß der alte jüdische Glaube nichts Anderes gewesen sei als die christlichen Ueberzeugungen, und daß die Juden erst mit der Zeit ihre Irrthümer angenommen hätten. Hierbei ist er öfter beschuldigt worden, die jüdischen Texte gefälscht zu haben, namentlich wo er sich auf einen Midrasch Breschîth rabbâ beruft, den man damals noch nicht kannte. Indeß ist er gegen diese Anschuldigungen gerade durch jüdische Schriftsteller sichergestellt worden, indem diese bewiesen, daß die angefochtenen Stellen nur Beweise für seine überlegene Kenntniß der jüdischen Literatur liefern (Zunz, Die gottesdienstl. Vortr. der Juden, Frankfurt a. M. 1892, 301; Neubauer, The Book of Tobit, Oxford 1878, VIII. XX f.). Außerdem soll Raimund Martini noch zwei polemische Werke unter den Titeln Summa contra Alcoranum und Capistrum Judaeorum geschrieben haben, die, wenn sie überhaupt noch existiren, in den Bibliotheken vergraben liegen. Auch der Pugio blieb, wenn schon bekannt genug, dennoch nur handschriftlich vorhanden bis zum Jahre 1651. Damals ward er von Jos. de Voisin mit eigenen Anmerkungen zu Paris herausgegeben. Im J. 1681 glaubte Wagenseil (l. c. II, 2) sagen zu können: (is) liber in omnium manibus versatur. Diese Ausgabe ließ Carpzov 1687 in Leipzig wieder abdrucken und fügte, außer einer jüdischen Conversionsgeschichte als Anhang, eine Introductio in theologiam judaicam hinzu, deren 12. Kapitel nach Voisins Prolegomenen über das Buch selbst und dessen Verfasser handelt. Von letzterem ist nichts Weiteres mehr bekannt, als daß er als Prediger in Spanien und für eine kurze Zeit auch in Tunis thätig war, von wo er 1269 nach Barcelona zurückkehrte. Eine daselbst aufbewahrte Urkunde vom 1. Juli 1284 trägt noch seine Unterschrift. (Vgl. Altamura, Bibliotheca dominicana, Romae 1677, 58. 449 sqq.; Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. VI, Florent. 1858, 344 sqq.; Senden, Gesch. der Apologetik, übersetzt von Quack und Binder, Stuttgart 1846, II, 119 ff.) [Kaulen.]

Raimund Nonnatus, d. hl., O. B. M. V. de mercede, hervorragend durch seinen Eifer im Liebeswerke der Gefangenenerlösung, hat seinen Beinamen „der Nichtgeborene", weil seine Mutter vor seiner Geburt starb und er nur durch ärztliche Kunst das Licht der Welt erblickte. Ueber sein

Leben besitzen wir nur wenige Nachrichten, die über den Anfang des 17. Jahrhunderts zurückgehen. Wie meist angenommen wird, entstammten seine Eltern dem edlen, mit dem Grafen von Cardona blutsverwandten Geschlechte der Fox-Sarroi; nach Anderen war der Heilige von niederer Abkunft. Raimund war geboren zu Portello in Catalonien im J. 1200 oder 1204. Reinheit der Sitten und eine zarte Andacht zu Maria schmückten seine Jugend. Bei seltenen Geistesanlagen vollendete er ebenso schnell als glücklich die philosophischen und theologischen Studien. Einer höhern Eingebung folgend, schloß er sich zu Barcelona, ungewiß wann, dem neu errichteten Orden der Mercedarier (s. d. Art. Petrus Nolascus) an. Nachdem er zuerst mit großem Erfolge das Predigtamt verwaltet, wurde er zur Auslösung christlicher Sklaven wiederholt nach Afrika gesandt. Seine Selbstverläugnung und hingebende Liebe war so groß, daß er auf seiner dritten Reise nach Erschöpfung aller Mittel sich selbst zu Algier als Geisel für solche hingab, deren Glauben am meisten gefährdet war. Unerschrocken verkündigte der Heilige auch in der Gefangenschaft das Wort Gottes; er wurde deßhalb grausam mißhandelt, und um ihn zum Schweigen zu bringen, hängten seine Peiniger ihm ein Schloß an die durchbohrten Lippen. Acht Monate ertrug Raimund mit Starkmuth die Leiden und Entbehrungen einer harten Kerkerhaft. Seinen Bemühungen dankten Hunderte von christlichen Sklaven die Freiheit, viele Juden und Saracenen das Licht des Glaubens. Während er noch das Sklavengewand trug, wurde er von Gregor IX. zum Cardinal (wahrscheinlich zum Cardinaldiacon der Kirche des hl. Eustachius in Rom) ernannt (1237). Vom Papste nach Rom berufen, starb Raimund auf der Reise dorthin zu Cardona um das Jahr 1240. Urban VIII. gestattete 1626 dem Orden der Mercedarier Officium und Messe de communi zu Ehren des Heiligen; Alexander VII. setzte 1657 seinen Namen in das römische Martyrologium (31. August). Seit Innocenz XI. (1681) ist das Fest des hl. Raimund für die ganze Kirche als duplex vorgeschrieben. Die Kunst stellt den hl. Raimund dar als Cardinal mit Sklaven oder im Ordenskleide mit einem Schloß am Munde. (Vgl. Acta SS. Boll. Aug. VI, 729—776; Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, 1, Regensburg 1876, 238. Sonstige Lit. s. b. Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Raymond Nonnat.) [H. Molitor O. S. B.]

Raimund von Peñaforte, der hl., Dominicaner und Canonist, wurde, wahrscheinlich im vorletzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts, zu Peñaforte bei Barcelona aus einer mit dem aragonischen Königshaus verwandten Familie geboren und erhielt die erste Bildung in Barcelona. Zu weiterer Ausbildung begab er sich nach Bologna, studirte die Rechtswissenschaft und lehrte, nachdem er Doctor decretorum geworden war, einige Jahre das canonische Recht. Der Bischof Berengar von Barcelona bewog ihn 1219 zur Rückkehr in die Heimat und verlieh ihm ein Canonicat an seiner Cathedrale. Im J. 1222 trat er dem jüngst entstandenen Predigerorden bei. Eines seiner Hauptanliegen war, das Loos der Christen zu erleichtern, welche bei den beständigen Kriegen zwischen den Mauren und Spaniern in die Gefangenschaft geriethen, und in diesem Bestreben unterstützte er den hl. Petrus Nolascus (s. d. Art.) in der Stiftung der Mercedarier in einer Weise, daß er als der Mitbegründer des Ordens gilt; er entwarf namentlich die Regel der Gesellschaft. Im J. 1230 berief ihn Gregor IX., veranlaßt durch die Mittheilung des Cardinalbischofs Johann von Sabina, der ihn 1229 bei seiner Kreuzpredigt gegen die Mauren zum Gehilfen sich erwählt hatte, nach Rom, ernannte ihn zu seinem Kaplan und Pönitentiar und übertrug ihm eine neue Bearbeitung der Decretalen, bezw. die Abfassung der Decretales Gregorii IX. (s. d. Art.), wie das Werk nach dem auftraggebenden Papst genannt wird. Die Arbeit nahm ihn drei Jahre in Anspruch. Zur Belohnung seiner Verdienste bot ihm der Papst das Erzbisthum Tarragona an. Er schlug indessen die Würde aus und kehrte als einfacher Ordensmann in seine Heimat zurück. Im Jahre 1238 wurde er zum Ordensgeneral gewählt, und als solcher ließ er sich die Ordnung und Verbesserung der Constitutionen des Ordens angelegen sein. Infolge der Wahl mußte er noch einmal einen Aufenthalt in Rom nehmen. Nach zwei Jahren resignirte er jedoch und begab sich wieder nach Spanien, um fortan ganz dem Dienste der Seelen und der Bekehrung der Irr- und Ungläubigen sich zu widmen. Seine langjährige und reiche irdische Thätigkeit schloß am 6. Januar 1275. Vier Jahre nach seinem Tode beantragte der Erzbischof von Tarragona bereits seine Canonisation; dieselbe erfolgte indessen erst 1601 durch Clemens VIII. Sein Gedächtniß wird am 23. Januar begangen. Seine literarische Thätigkeit beschränkte sich nicht auf die bereits erwähnte Abfassung oder Redaction der Decretales Gregorii IX. Er schrieb ferner Dubitabilia cum responsionibus ad quaedam capita missa ad Pontificem, eine vom Papst bestätigte Lösung vorgelegter zweifelhafter Pönitenzfälle, herausgegeben durch Schulte, Canonistische Handschriften (Abh. der kgl. böhm. Ges. d. Wiss. vom J. 1868) 98 ff.; Decretales in consiliis et confessionibus necessariae, eine Sammlung des nothwendigsten Materials für die Beichtpraxis, beschrieben durch Schulte a. a. O. 102 ff.; eine Summa de poenitentia zwischen 1234 und 1244, wegen ihres praktischen Werthes sehr beifällig aufgenommen, in zahlreichen Handschriften verbreitet, edirt in Rom 1603, Avignon 1715, Verona 1744. Quétif und Echard (Scriptores O. Pr. I, Paris. 1719, 109) führen noch einige weitere Schriften an: Summa quando poenitens remitti debeat

ad superiorem; Tractatus de bello et duello; Tractatus de ratione visitandae dioecesis et curandae subditorum salutis; Modus juste negotiandi in gratiam mercatorum. Dieselben sind aber bis jetzt nicht näher bekannt. (Vgl. G. Phillips, Kirchenrecht IV, 252—303; v. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts II, Stuttgart 1877, 408 bis 413, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.) [v. Funk.]

Raimund von Sabunde (Sabonde, Sabeyde), bekannt als Verfasser eines Buches über die „natürliche Theologie“, war zu Barcelona gegen Ende des 14. Jahrhunderts geboren, bekleidete 1430—1432 eine Lehrstelle der Theologie, Philosophie und Medicin zu Toulouse und starb als Rector der hohen Schule daselbst im J. 1437. Sonst ist von seinem Leben nichts bekannt. Raimund ist berühmt geworden durch ein religiös-philosophisches Werk, das, ursprünglich spanisch geschrieben, später (nach Raimunds Tode) in lateinischer Uebersetzung unter dem Titel Theologia naturalis seu liber creaturarum, zuerst s. l. et a. (um 1484), dann zu Deventer s. a. (vor 1488), dann 1496 in Straßburg und noch mehrfach (auch Sulzbach 1852) erschien und von Montaigne (s. d. Art.) in's Französische übersetzt wurde. Das Buch ist merkwürdig, weil es, was die Methode betrifft, ganz an Raimund Lullus (s. d. Art.) sich anschließt und dessen Methode durch die ganze Ausführung hindurch consequent in Anwendung bringt. Es gibt zwei Bücher, sagt Raimundus, aus welchen wir die Wahrheit lernen können: das Buch der Natur und das Buch der heiligen Schrift. Beide unterscheiden sich nach ihrem Inhalte durchaus nicht; das eine enthält der Sache und dem Umfange nach dasselbe, was das andere. Nur darin besteht der Unterschied zwischen beiden, daß wir aus dem Buche der Natur nur durch das Medium der Forschung und Beweisführung die Wahrheit zu erkennen vermögen, während die heilige Schrift die Wahrheit uns auctoritativ und präceptiv lehrt, also nicht mit Beweisführungen an uns herantritt. Was weiterhin das Verhältniß beider Bücher zu einander betrifft, so geht das Buch der Natur für unsere Erkenntniß der heiligen Schrift voraus und ist der Weg und die Pforte, wodurch wir in das Heiligthum der heiligen Schrift eingeführt werden. — Demgemäß sucht nun Raimund in der Theologia naturalis den gesammten Lehrinhalt des Christenthums, die Mysterien mit eingerechnet, aus dem Buche der Natur herauszulesen und daraus zu beweisen, und zwar zu dem ausgesprochenen Zwecke, um dadurch die Wahrheit des Lehrinhaltes der heiligen Schrift demonstrativ durch die Vernunft zu begründen und gegen alle Angriffe sicherzustellen. Erst dann, nachdem er auf diesem Wege die ganze christliche Wahrheit nach allen Momenten ihres Inhaltes gefunden und erwiesen hat, schließt er, daß das Christenthum, wie es thatsächlich besteht, die wahre Religion sei, eben aus dem Grunde, weil es alle jene Wahrheiten und keine anderen in sich schließe, welche auf dem Wege der Natur und Vernunft gefunden und in ihrer Wahrheit demonstrativ erwiesen worden seien. Allerdings gibt Raimund zu, die Vernunft hätte die Mysterien des Christenthums wenigstens ursprünglich (primo) aus sich allein ohne die Offenbarung nicht finden können. Erst nach geschehener Offenbarung könne sie selbe aus sich allein demonstrativ erweisen. Dieß ist indessen der theosophische Standpunkt nach Lullischer Fassung, den die Kirche nicht billigen konnte; deßhalb wurde der Prolog zur Theologia naturalis, in welchem dieser Standpunkt ausdrücklich ausgesprochen und formulirt ist, später vom Trienter Concil auf den Index gesetzt (s. Reusch, Index I, 283 f.). (Vgl. Fr. Holberg, De theol. nat. Raimundi de Sabunde, Halis 1843; Matzke, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Breslau 1846; Huttler, Die Religionsphilosophie des Raym. v. Sab., Augsb. 1851; L. Kleiber, De Raym. vita et scriptis, Berol. 1856 [Programm]; Stöckl, Gesch. der Phil. d. Mittelalters II, Mainz 1865, 1055 ff.; Cicchiti-Suriani, Sopra Raimondo Sabunda teologo, filosofo e medico del secolo XV, Aquila 1889. Bibliographisch genaue Literaturangaben gibt Schaarschmidt in Herzogs Realencyklopädie für prot. Theologie XII, 2. Aufl., 553 f.) [Stöckl.]

Rainald von Dassel, Reichskanzler und Erzbischof von Köln, gehört zu den einflußreichsten und thatkräftigsten Männern, welche dem Kaiser Friedrich I. Barbarossa (s. d. Art.) in dem Streben nach der kaiserlichen Allgewalt zur Seite standen. Die Grafen von Dassel waren an dem rechten Ufer der Weser reich begütert und zählten zu den zwölf vornehmsten Adelsgeschlechtern der Sachsen. Als Vater Rainalds wird Graf Rainald I. genannt; sein Bruder Ludolf findet sich später häufig in der Begleitung des Reichskanzlers urkundlich erwähnt. Das Jahr von Rainalds Geburt läßt sich nicht genauer bestimmen; vielleicht wurde er um das Jahr 1115 oder etwas früher geboren. Seine erste Bildung erhielt Rainald in der Stiftsschule zu Hildesheim, welche zu damaliger Zeit einen nicht unverdienten Ruf hatte; verschiedene Anzeichen lassen vermuthen, daß er auch die Hochschule in Paris besucht hat. Rainald besaß eine hohe wissenschaftliche Bildung und bei ausdauerndem Körper glänzende natürliche Geistesanlagen, dazu entschiedene Willenskraft und unbeugsamen Charakter. In sittlicher Beziehung wird er als enthaltsam, freigebig und leutselig gerühmt. Schon im J. 1130 soll er in das Domcapitel zu Hildesheim aufgenommen worden sein; seit 1146 erscheint er urkundlich als dessen Propst. Nach der Sitte der Zeit häufte sich in seiner Hand der Besitz kirchlicher Pfründen; er wurde Canonicus des Marienstiftes zu Hildesheim, Propst auf dem

Petersberg in Goslar, auch Propst des Moritzstiftes in Hildesheim und des Domcapitels in Münster. Ueber seine Einkünfte verfügte er mit freigebiger Wohlthätigkeit. In Hildesheim schenkte er dem Domcapitel seinen Hof und stiftete das Johannes-Hospital mit Kapelle. Als der Bischof Bernhard von Hildesheim 1154 starb, lehnte Rainald die angebotene Würde der Nachfolge ab. Schon vorher hatte sein strebsamer Geist ihn in Verbindung mit den kaiserlichen Reichskanzlern gebracht und zur Theilnahme an der Politik und an den Geschäften des Reiches geführt. Im J. 1153 befand er sich in der kaiserlichen Gesandtschaft, welche in Rom mit dem Papste Eugen III. (s. d. Art.) verhandelte, und Kaiser Friedrich I. ernannte ihn 1156 zum Reichskanzler. In dieser Eigenschaft blieb er dem Kaiser als vornehmster Rathgeber fast beständig zur Seite und behauptete in dessen hochstrebender Politik nicht nur eine führende Rolle, sondern war auch in Ausführung derselben der rührigste, gewandteste und thatkräftigste Parteigänger. Als solcher bewährte er sich in den Unterhandlungen mit den Königen von England und Frankreich, in den Verhandlungen mit den zur See mächtigen Städten Pisa und Genua, in den Streitigkeiten zwischen den verschiedenen freiheitsdurstigen Gemeindewesen Ober- und Mittelitaliens, auch in der Ausgleichung der Einzelinteressen der deutschen Fürsten. Verhängnißvoll wurde für ihn der neu entbrennende Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum. Von Natur jeder Vermittlung der Gegensätze abgeneigt, trat Rainald mit aller Kraft und mit der größten Entschiedenheit für die übertriebenen Ansprüche des Kaisers ein. Hierdurch wurde er auf der Bahn des Schismas stets weiter getrieben, und es ist kein Zweifel, daß gerade seine Thätigkeit und sein Einfluß den Kaiser Friedrich I., der wiederholt einer Versöhnung nicht abgeneigt schien, in der Feindschaft gegen die rechtmäßigen Päpste erhielt (s. darüber d. Art. Köln VII, 841). Andererseits darf nicht übersehen werden, daß Rainald als Erzbischof trotz seiner rastlosen Thätigkeit für den Kaiser sein Erzbisthum Köln nicht aus den Augen ließ. Er sicherte die bürgerliche Ordnung, förderte die kirchliche Zucht, wehrte dem Einschleichen gefährlicher Ketzereien, verbesserte und vermehrte das Stiftsgut. So erwarb er für Köln als Geschenk des Kaisers die Reichshöfe Eckenhagen mit Silbergruben und Andernach mit Gerichtsbarkeit, Zoll und Münze. Zum Schutz gegen feindliche Nachbarn befestigte er die Burg Rheineck. In Köln erbaute er am alten Dome zwei Thürme und auf der Südseite desselben mit großen Kosten einen erzbischöflichen Palast. In Soest weihte er die Patroclikirche und errichtete daselbst das St. Walburgiskloster. Im Kloster Dietkirchen bei Bonn stellte er die gesunkene Zucht und Ordnung wieder her und erließ an alle Klosteräbte strenge Weisungen über die Verwendung der Stiftungsgüter. Ein pflichtvergessener Pfarrer büßte seine Schuld durch die Enthebung vom Amte. Als Friedrich I. in Aachen am 29. December 1165 die Gebeine Karls d. Gr. (s. d. Art.) erhob, sprach Rainald im Namen des Gegenpapstes Paschalis III. die feierliche Canonisation Karls aus, welche von der Kirche bekanntlich stillschweigend geduldet wurde. Endlich verdankt ihm der Dom zu Köln den Besitz seines größten Schatzes, die Reliquien der heiligen drei Könige (s. d. Art.), welche Rainald von dem Kaiser nach der Einnahme Mailands geschenkt erhielt und selbst nicht ohne Gefahr nach Köln überführte. Weil viele Feinde ihm nachstellten, mußte der Weg von Pavia aus über Burgund eingeschlagen werden, und die Reise dauerte vom 10. Juni bis zum 23. Juli 1164. Seitdem war „das heilige Köln mit einem geistlichen Glanze umgeben, wie er in dieser Weise keiner andern Stadt Germaniens je geworden" (Ficker [s. u.] 68). Rainald ereilte 1167 zu Rom der Tod in dem Augenblicke, als er über seinen großen Gegner, Papst Alexander III. (s. d. Art.), zu triumphiren schien. Seine Gebeine wurden nach Köln gebracht und im alten Dome auf der Südseite der Marienkapelle, deren Altar er mit einem uralten Bilde der Mutter des Herrn aus der Mailänder Beute geschmückt hatte, bestattet. Die Dankbarkeit der Kölner zierte sein Grab mit einem prachtvollen Denkmal. Sein Bildniß aus Erz wurde aber zwischen 1794 und 1800 als altes Kupfer verkauft; jetzt liegt auf seinem Grabe das Bild des Erzbischofs Wilhelm von Gennep (s. d. Art. Köln VII, 862 f.). (Vgl. besonders Ficker, Rainald von Dassel, Reichskanzler und Erzbischof von Köln, Köln 1850.) [Stiefelhagen.]

Rainer (Reiner), Name zweier Mönche zu Lüttich, von denen der erstere, Mönch im St. Jacobskloster, als Annalist sehr geschätzt ist. Dieser war nach eigener Angabe 1155 geboren und trat im Alter von 20 Jahren in den Benedictinerorden ein; 1180 wurde er zum Priester geweiht. Rainer genoß in hohem Grade das Vertrauen seiner Ordensbrüder, so daß sie ihn 1197 zum Prior wählten. Wiederholt reiste er in Ordensangelegenheiten nach Rom; auch zur Zeit des von Innocenz III. einberufenen allgemeinen Concils (1215) weilte er daselbst. Er starb um 1230. Als Geschichtschreiber hat er sich einen Namen gemacht durch die wegen reichhaltiger Nachrichten sehr werthvolle Fortsetzung der Annalen Lamberts des Kleinen. Seine Arbeit reicht vom J. 1194 bis 1230 und ist abgedruckt in Mon. Germ. hist. Scriptt. XVI, 651—680. (Vgl. ibid. 634 sq.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 422). — Weniger bedeutend ist der Mönch Rainer im St. Lorenzkloster bei Lüttich, welcher Erzählungen früherer Auctoren in Prosa und Versen überarbeitete. Er ist kein selbständiger Schriftsteller, und seine geschichtlichen Arbeiten sind deßhalb nicht so geschätzt wie die seines obengenannten

Namensgenossen, dessen Werk Ziegelbauer (s. u.) ihm irrthümlich zuschreibt. Er starb bald nach 1182. Seine Opp. hist. sind abgedruckt in Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 561—620; weitere Schriften von ihm bietet (nach der Ausgabe von Pez) Migne, PP. lat. CCIV, 1 sqq. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei lit. Ord. S. Bened. III, Aug. Vindel. 1754, 166—170; Mon. Germ. hist. l. c. 559 sq.; Wattenbach II, 421 f.) [Zeck.]

Rainer a Pisis (Pisanus; auch a Rivalto [Castell bei Pisa]), O. Pr., theologischer Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, trägt seinen Beinamen wahrscheinlich von Pisa als seinem Geburtsort. Er compilirte aus den Werken berühmter Theologen und Canonisten eine Summa universae theologiae, worin er die Materien nach dem Alphabet ordnete. Später erhielt das Werk den Titel Pantheologia. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst wurde es oft gedruckt, z. B. zu Nürnberg 1474 in der Neubearbeitung durch den Minoriten Jacobus Florentinus. Rainer starb um 1351. Muratori (Rer. Ital. Scriptt. XI, Mediol. 1727, 286) vermuthet, der Dominicaner Raynerius Granchi aus Pisa, welcher um 1345 ein in der Form äußerst mangelhaftes Gedicht De Proeliis Tusciae in 8 Büchern verfaßte, sei identisch mit dem Verfasser der Pantheologia. (Vgl. noch Echard, Scriptt. Ord. Praed. I, Paris. 1719, 635 sq.; II [1721], 819, und die bei Chevalier, Rép. s. v. Raynier de Rivalto [Pise], angegebene Literatur.) [Zeck.]

Rainer Sacchoni, s. Sacchoni.

Rakauer Katechismus, s. Socinianer.

Ram, Peter Franz Xaver de, hervorragender belgischer Historiker, wurde am 2. September 1804 zu Löwen geboren. Er erhielt seine wissenschaftliche Vorbildung im bischöflichen Colleg zu Mecheln. Da er sich zum geistlichen Stand berufen fühlte, trat er in das Priesterseminar ein und empfing am 19. März 1827 die Priesterweihe. Zunächst wurde er nun zum Archivar der Erzdiöcese und zum Professor am Priesterseminar ernannt. Als nach der belgischen Revolution die Bischöfe die Errichtung einer katholischen Hochschule beschlossen, wählten sie de Ram zum Leiter derselben. Die neue Universität wurde 1834 zu Mecheln eröffnet, aber schon bald (1835) nach Löwen (s. d. Art.) verlegt. Als ständiger Rector dieser Hochschule trug de Ram zu deren Gedeihen durch sein Organisationstalent, seine Begeisterung für die Wissenschaft und durch imponirende Würde, mit der sich Milde paarte, sehr viel bei. Von seinen literarischen Werken sind die bedeutendsten: das Synodicon Belgicum (Mecheln 1828—1858, 4 Bde.), welches die Acten der Synoden der Erzdiöcese Mecheln sowie der Bisthümer Gent und Antwerpen aus der Zeit nach dem Tridentinum bis zum Concordat von 1801 enthält; sodann seine Ausgabe der für die niederländische Geschichte des 15. Jahrhunderts überaus wichtigen lateinischen Chronik des Edmund von Dynter (Brüssel 1854—1860, 3 Bde.; vgl. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II, 3. Aufl., Berlin 1887, 29). Von den sehr geschätzten Analectes pour servir à l'hist. ecclés. de la Belgique, welche Abhandlungen und Documente zur belgischen Kirchengeschichte enthalten, erschienen die beiden ersten Bände (Brüssel 1864 und 1865) unter seiner Leitung. Mit besonderem Eifer wandte de Ram sich der Erforschung der ruhmvollen Geschichte der alten Universität Löwen (s. d. Art.) zu. Die Resultate seiner Studien legte er in zahlreichen Abhandlungen nieder, welche er namentlich in den Analectes pour servir à l'hist. de l'université de Louvain veröffentlichte. Außerdem hatte er große Vorliebe für Hagiographie. Er besorgte unter Anderem eine neue, dem Fortschritt der historischen Wissenschaft entsprechende Bearbeitung von Butlers Leben der Heiligen (Löwen 1828—1835; 2. Aufl. Brüssel 1846—1850). Für ein umfassendes Werk über die belgischen Heiligen sammelte er seit vielen Jahren unermüdlich Materialien; 1864 erschien zu Löwen der I. Band dieser Hagiographie nationale (II. Bd. ebd. 1868). Hervorzuheben ist noch sein Verdienst um die Fortführung der Acta Sanctorum. Daß das monumentale Werk (seit 1837) in Belgien, und zwar durch Mitglieder der Gesellschaft Jesu, fortgesetzt wird, ist besonders dem rührigen Rector der Universität Löwen zu verdanken, der den belgischen Nationalstolz zu wecken wußte (vgl. d. Art. Bolland II, 990). De Ram starb am 14. Mai 1865. Er war ein sehr thätiges Mitglied der Académie royale de Belgique (speciell der Commission royale d'histoire), in deren Namen Gachard ihm einen sehr warmen Nachruf widmete; auch gehörte er zu den auswärtigen Mitgliedern der hist. Klasse der bayrischen Akademie. (Vgl. Revue cath. XXIII, Louvain 1865, 317 ss. et 330 ss.; de Buck, Mgr. de Ram, Paris 1865; Döllingers Necrolog in den Sitzungsberichten der bayr. Akad. der Wissensch. 1866, I, 401 ff.) [Zeck.]

Rama (רָמָה, fast immer mit dem Art. הָרָמָה), Stadt im Gebiet des Stammes Benjamin (Jos. 18, 25. Jer. 31, 15 u. ö.), civitas Saulis in sexto miliario ab Aelia ad septemtrionalem plagam contra Bethel (Lagarde, Onomast. sacra, 2. ed., 177), bei Josephus (Antt. 8, 12, 3) Ἀρμαθών, jetzt er-Râm (Robinson, Palästina II, Halle 1841, 566), 2 Stunden nördlich von Jerusalem (Palest. Explor. Fund 1881, 196). [Kaulen.]

Ramadan, der neunte Monat im Jahre der Araber, ist nach dem Koran (Sure 2, 181 ff.) der Fastenmonat, in welchem der Koran herabgestiegen ist. Freiwilliges Fasten gilt den Mohammedanern auch zu anderen Zeiten als sehr verdienstlich, so namentlich in den Monaten Radschab und Schaban; die Fastenzeit des Ramadan ist dagegen vorgeschrieben, und wer sie nicht beobachten kann wegen einer Reise oder wegen Krankheit, muß zum Ersatz an ebensoviel anderen Tagen

fasten. Uebrigens erstreckt sich das Gebot nur auf die Tageszeit, während man die Nacht hindurch, so lange „bis man bei anbrechendem Tage den weißen Faden vom schwarzen deutlich unterscheiden kann", essen und trinken darf. Zum rechten Fasten gehört, daß man mündig und im Gebrauche der Vernunft ist, sowie die rechte Intention hat; zehn Punkte werden speciell von den mohammedanischen Theologen aufgezählt, welche das Fasten ungültig machen. Nach dem Ramadan-Fasten muß von jedem Moslem ohne Unterschied, selbst von den Sklaven, ein Almosen an die Armen entrichtet werden. Den Schluß der Fastenzeit macht das Fest des kleinen Beiram (s. d. Art.). (Vgl. Hadr. Relandi De relig. Mohammed., 2. ed., Traject. ad Rhen. 1717, 109 sqq.) [König.]

Ramatha (הָרָמָתָה), eigentlich die alte Accusativform von Rama (s. d. Art.), steht im ersten Buch Samuel statt dieses Namens für eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim (LXX Ἀρμαθαίμ), die Heimat Samuels, vermuthlich identisch mit Ῥαμαθαίμ, Ῥαμαθέμ, Ῥαθαμεῖν (1 Mach. 11, 34), mit Arimathäa (s. d. Art.) bei den Evangelisten, mit Ῥαμαθά bei Josephus (Antt. 5, 10, 2) und mit dem heutigen Nebi Samwîl, 30 Kilometer nordnordwestlich von Jerusalem. [Kaulen.]

Ramathaim Sophim (הָרָמָתַיִם צוֹפִים), bloß 1 Sam. 1, 1, jedenfalls nach fehlerhafter Lesung (Wellhausen, Der Text der BB. Samuelis, Göttingen 1871, 34), der Geburtsort Samuels, sonst Rama oder Ramatha (s. d. Art.) genannt. [Kaulen.]

Rambach, Johann Jacob, protestantischer Theologe und Hymnologe, wurde am 24. Februar 1693 zu Halle a. d. S. geboren. Er besuchte vier Jahre die lateinische Schule des Waisenhauses und konnte dann (1712) an die Universität übertreten, um Theologie zu studiren. Im J. 1715 begab er sich auf das cansteinische Gut Dalwitz unweit Berlin und arbeitete dort mit Joh. Heinrich Michaelis (s. d. Art.) an der Herausgabe der hebräischen Bibel. Nach der Rückkehr wurde er in Halle Michaelis' Hausgenosse. Eine Frucht seiner damaligen Studien sind u. A. die lateinischen Erklärungen zu Ruth, Esther, Nehemias, zum Prediger und zum zweiten Buch der Paralipomena, welche später in die Uberiores annotat. in hagiogr. V. T. lib. (Halle 1720) aufgenommen wurden. Im J. 1719 begab Rambach sich nach Jena, hörte daselbst Philosophie und Theologie und habilitirte sich im folgenden Jahre als Docent der Theologie. Drei Jahre darauf wurde er Adjunct der theologischen Facultät zu Halle und 1727 nach A. H. Francke's Tode ordentlicher Professor der Theologie. Da er in der Folge mit einigen entschiedenern Vertretern des Pietismus, namentlich mit dem jüngern Francke, in Zwist gerieth, wurde ihm der Aufenthalt in Halle verleidet, und gern nahm er 1731 einen Ruf als professor primarius und erster Superintendent nach Gießen an. Dort starb er am 19. April 1735 im 43. Lebensjahre. Außer zahlreichen Predigten hat Rambach Schriften über Hermeneutik, Homiletik und Katechetik veröffentlicht. Erwähnung verdienen die Institutiones hermeneuticae sacrae und sein „Wohlunterrichteter Catechet". Für die Gegenwart hat er noch Bedeutung als Dichter geistlicher Lieder, von denen manche in den protestantischen Gemeindegesangbüchern sich erhalten haben. (Vgl. Hansen, Die Familie Rambach, Gotha 1875; Rothe-Trümpelmann, Gesch. der Predigt, Bremen 1881, 409 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds IV, 3. Aufl., Stuttgart 1868, 521 ff.) [Eberl.]

Rambam, s. Maimonides.

Ramban (רמב״ן), die nach jüdischer Weise aus den Anfangsbuchstaben von רבי משה בן נחמן gebildete Benennung für einen spanischen Rabbinen des 13. Jahrhunderts, der sonst auch Nachmanides und, weil er aus Gerona stammte, Girundi genannt wird. Er war um 1195 geboren und lebte in seiner Vaterstadt als Rabbiner und Arzt bis 1267, in welchem Jahre er seinen Aufenthalt im heiligen Lande nahm. Mit großen geistigen Anlagen verband er eine hohe Begeisterung für seine Religion und einen eisernen Fleiß, so daß er schon als Jüngling, nach einigen Angaben im 16. Jahr, als Schriftsteller auftreten konnte. Es war damals die Zeit, in welcher von den am Talmud herangebildeten Juden gegen Maimonides und die von ihm in's Judenthum eingeführte Speculation ein erbitterter Kampf geführt wurde. Der Nachmanide hatte sich mit seinem reichen Gemüth ganz der traditionellen Lehrmethode angeschlossen, dachte aber zu klar, als daß er nicht diejenigen Anschauungen des Maimonides, welche auch auf talmudischem Standpunkt Anerkennung verdienten, richtig gewürdigt und bei dessen Gegnern den Glauben und die Pietät von blinder Leidenschaft unterschieden hätte. So suchte er denn zwischen den beiden im Judenthum entstandenen Gegensätzen zu vermitteln und schlug in seiner Erstlingsschrift, den „Gotteskämpfen", vor, den More Nebuchim des Maimonides zu verbieten, dessen Mischneh Hattorah aber zum Studium freizugeben — ein Vorschlag, der natürlich auf beiden Seiten mißfallen mußte. Die Ausgleichung, welche ihm hier nicht gelungen war, versuchte er später praktisch, indem er in einen ausführlichen Commentar zum Pentateuch das Gute, das bei den verschiedenen Bestrebungen im Judenthum zu Tage gekommen war, zu verweben suchte, wobei aber seine Vorliebe für die allegorische Erklärung ihn zur Aufnahme vieler kabbalistischen Deutungen verleitete. Er schrieb außerdem noch Commentare zu Job und dem Hohen Liede sowie „Neuigkeiten", d. h. neue, über das bisher Geleistete hinausgehende Commentare zu talmudischen Tractaten, und eine große Reihe dogmatischer oder erbaulicher Schriften, z. B. das „Buch vom Ende" (ספר הקץ), welches über die Ankunft des Messias und das Ende der Welt handelt. Berühmt ist auch sein Bericht (ויכוח) über eine Disputation, welche der König Jacob I. von Aragonien bei seinen Bekehrungsversuchen ihn,

als den berühmteſten Judengelehrten der Zeit, mit einem Dominicaner Fr. Paulus zu Barcelona halten ließ (ſ. d. Art. Raimund Martini), und nach welcher der König ihn, obwohl er ihn beſiegt erklärte, mit einem Geſchenk und mit der Anerkennung entließ, er habe nie eine ungerechte Sache ſo geiſtreich vertheidigen hören (Text bei Wagenseil, Tela ignea Satanae II; auch herausgegeben von Steinſchneider, Berlin 1860). Infolge der Maßregeln, womit Jacob I. nach dieſer Disputation gegen die Juden vorging, begab ſich Nachmanides nach Jeruſalem, wohin ihn auch ein altes Gelübde rief. Im heiligen Lande fanden ſich damals nur wenige, unwiſſende und geiſtig vernachläſſigte Juden; für dieſe ſetzte er, obgleich hochbetagt, eine energiſche Thätigkeit ein, vereinigte ſie zu Gemeinden, baute in Jeruſalem eine Synagoge und verſammelte auch einen Kreis von Schülern um ſich, denen er die Bibel und den Talmud erklärte. Dort legte er auch die letzte Hand an ſeinen Pentateuch-Commentar und ſtarb drei Jahre nach ſeiner Ankunft im J. 1270. (Vgl. Rossi, Dizion. stor. II, 69; Karpeles, Geſch. der jüd. Literatur II, 629; Brann, Geſch. der Juden II, 183. 188 ff.) [Kaulen.]

Rameſſes (רַעְמְסֵס, Ῥαμεσσῆ), ſonſt ein ägyptiſcher Königsname, bedeutet im Pentateuch 1. eine Landſchaft im ägyptiſchen Delta, die אֶרֶץ רַעְמְסֵס, γῆ Ῥαμεσσῆ, welche die Vulgata den optimus terrae (Aegyptiacae) locus nennt (Gen. 47, 11). Zur Zeit, da die Israeliten in Aegypten einwanderten, war im Nordoſten Aegyptens die Grenze noch nicht feſtgeſtellt und die Nomeneintheilung noch nicht eingeführt; erſt ſpäter erhielt der geſammte Theil des Deltas, welcher öſtlich vom tanitiſchen Nilarm lag, den Namen Land des Ra'mſes oder Land Rameſſes, als Ra'mſes II., der Bedrücker der Israeliten, dort ſehr viele mit ſeinem Namen bezeichnete Bauten aufführen ließ; vorher führte es den Namen Goſen oder Geſſen (ſ. d. Art., bei deſſen Abfaſſung das unten verzeichnete Buch noch nicht erſchienen war) und ward unter dieſem Namen den Israeliten als Wohnſitz angewieſen (Gen. 45, 10). In noch ſpäterer Zeit gehörte es zum arabiſchen Nomos; daher bei den Septuaginta 45, 10 der Zuſatz Ἀραβίας. — 2. Auch eine der feſten Magazinſtädte, welche die Israeliten unter Ra'mſes II. bauen mußten und welche ſpäter Zoan oder Tanis genannt wurde, erhielt Anfangs den Namen Rameſſes (Ex. 1, 11); dieſe bildete den Sammelpunkt, von wo die Israeliten bei ihrem Auszuge aufbrachen (Ex. 12, 37. Num. 33, 3). (Vgl. Naville, Goshen [Fourth memoir of the Egypt. Exploration Fund], London 1887, 14 ff.) [Kaulen.]

Ramoth, im A. T. 1. (רָמוֹת) Perſonenname für einen der Israeliten, der bei Esdras' Aufforderung ſeine heidniſche Frau entließ (1 Esdr. 10, 29). — 2. (רָאמוֹת) Ortsname: a. eine Levitenſtadt im Stamme Iſſachar (1 Par. 6, 73). b. eine Leviten- und Aſylſtadt im Stamme Gad (Deut. 4, 43), die ihrer Lage wegen auch Ramoth in Galaad (Joſ. 20, 8) oder Ramoth Galaad (3 Kön. 4, 13) heißt. Sie kommt auch als רָמַת הַמִּצְפֶּה (Höhe der Warte) vor (Joſ. 13, 26), LXX Ἀραβὼθ κατὰ τὴν Μασσηφά, Vulg. Ramoth (et) Masphe. Hier reſidirte einer von Salomons Statthaltern (3 Kön. 4, 13); ſie ward ſpäter vom ſyriſchen König erobert, aber bei dem Friedensſchluß (3 Kön. 20, 34) nicht, wie bedungen war, herausgegeben, ſo daß Achab und Joſaphat ſie gemeinſchaftlich zu nehmen verſuchten, wobei Achab das Leben verlor (3 Kön. 22, 3—38. 2 Par. 18, 2 ff.; 22, 5). Achabs Sohn Joram ward hier im Krieg mit Hazael von Syrien geſchlagen (4 Kön. 8, 28) und Jehu hier zum König geſalbt (4 Kön. 9, 1—6). Ramoth lag nicht weit vom Jaboc, 15 Milliarien weſtlich von Rabbath Ammon (ſ. d. Art. Rabba und Lagarde, Onom. sacra, 2. ed., 177), nach gewöhnlicher Annahme an der Stelle des heutigen es-Szalt, nach den topographiſchen Unterſuchungen amerikaniſcher Gelehrten aber bei dem heutigen Djeraſch (Selah Merrill, East of the Jordan, London 1881, 284 ff.). [Kaulen.]

Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée), Humaniſt und Gegner der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie, wurde im J. 1515 im Dorfe Cuth in der Picardie von armen Eltern geboren. Mit großem Wiſſensdrange ausgeſtattet, konnte er dieſem nur dadurch genügen, daß er im J. 1527 in das Collegium von Navarra zu Paris als Diener eintrat und dort Gelegenheit fand, ſich mit den Wiſſenſchaften bekannt zu machen. Er ſtudirte mit Eifer die ariſtoteliſche Dialektik und Philoſophie, ward aber davon nicht befriedigt. Es bildete ſich vielmehr in ihm eine tiefe Abneigung gegen letztere aus, die ſo weit ging, daß er, als er die Würde eines Magiſters der freien Künſte ſich erwerben wollte, den Streitſatz aufſtellte, Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse. So kam er zuletzt auf den Gedanken, eine neue Dialektik zu begründen. Dieſe exponirte er in einer im Jahre 1543 zu Paris herausgegebenen Schrift Dialecticae institutiones, die zugleich mit einer andern Schrift Animadversiones Aristotelicae erſchien, worin er die ariſtoteliſche Dialektik zu widerlegen ſuchte. Die Sache machte Aufſehen; es wurde eine Commiſſion eingeſetzt, um die Lehre des Ramus zu prüfen; das Urtheil fiel ungünſtig aus, und die Folge davon war, daß die Schriften des Ramus auf königlichen Befehl unterdrückt und ihm die Erlaubniß entzogen wurde, Vorleſungen zu halten; doch wurde ſpäter dieſes Verbot wieder zurückgenommen. Durch ſeine fortgeſetzte Polemik gegen die ariſtoteliſche Philoſophie und durch ſein leidenſchaftliches Weſen überhaupt ſchuf Ramus ſich viele Gegner, zu denen namentlich ſein College Carpentarius gehörte. Im Jahre 1562 trat Ramus zum Calvinismus über. Dadurch wurde ſeine Stellung an der Pariſer Uni-

versität völlig unhaltbar; er verließ daher während der Religionskriege Paris mehrere Male und suchte an deutschen und schweizerischen Universitäten ein Lehramt zu erhalten. Seine Versuche waren aber nicht mit Erfolg gekrönt. Er kehrte daher 1571 wieder nach Paris zurück und verlor im folgenden Jahre (1572) in der Bartholomäusnacht das Leben.

Die wahre Dialektik ist nach der Ansicht des Ramus zu definiren als virtus disserendi und ist somit im Grunde ein und dasselbe mit der Rhetorik. Diese Verschmelzung der Dialektik mit der Rhetorik ist der Grundirrthum der ramistischen Doctrin. Dementsprechend theilt er die Dialektik in zwei Theile, in die Lehre von der Erfindung und in die Lehre vom Urtheile. Der erste Theil sucht die Quellen festzustellen, aus welchen wir die Gründe zur Lösung der verschiedenen Fragen schöpfen können; der zweite dagegen lehrt, wie wir jene Gründe zur Lösung der Fragen anwenden, d. h. wie wir zu Werke gehen müssen, um aus jenen Gründen über die uns gegenübertretenden Erscheinungen richtig zu urtheilen. Das Urtheil gestaltet sich wiederum in drei Stufen. Die erste Stufe ist der Syllogismus, die zweite die Collocation oder Disposition der gewonnenen Erkenntnisse zu einem Ganzen, die dritte endlich die Zurückführung alles Erkannten auf Gott. — Die ramistische Dialektik fand Verbreitung namentlich auf schweizerischen, deutschen und englischen Hochschulen, während man sie auf den katholischen Hochschulen zumeist bekämpfte. So entstanden unter den Dialektikern jener Zeit zwei Parteien, die der Ramisten und die der Antiramisten, zwischen welchen es zu scharfen Kämpfen kam. (Vgl. Waddington [Kastus], De Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Parisiis 1848; Le même, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855; Ch. Desmaze, Petrus Ramus, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864; M. Canton, P. Ramus, ein wissenschaftlicher Martyrer des 16. Jahrhunderts, in Gelzers Monatsblättern XXX [1867], 129 ff.; Nouv. Biogr. gén. XLI, 570 ss.; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters III, Mainz 1866, 296 ff.; Lobstein, P. Ramus als Theologe, Straßb. 1878.) [Stöckl.]

Rancé, Armand le Bouthillier de, s. Trappisten.

Raphael (Ῥαφαήλ, von רָפָא und אֵל, d. i. „Gott heilt" oder „Heilung Gottes"), einer der drei Engel, deren Namen uns die heilige Schrift nennt (s. d. Artt. Engel, Erzengel, Gabriel, Michael), und „einer der Sieben, die vor dem Herrn stehen" (Tob. 12, 15). Dieser Engel wurde in der menschlichen Gestalt des Azarias, Sohnes des großen Ananias, von Gott gesandt, um den blinden Tobias zu Ninive zu heilen, dessen bedrängter Verwandten Sara, der Tochter Raguels, zu helfen und den jungen Tobias auf seiner Reise nach Rages (Medien) zu begleiten (s. d. Art. Tobias). Anderswo als im Buch Tobias wird derselbe nicht erwähnt; er ist nach Cornelius a Lapide (Comment. in Tob. 3, 25) nicht der Schutzengel des Tobias (vgl. Tob. 3, 25 und 12, 14. 20), sondern speciell ein Engel des Heilens und ward deßwegen in einem besondern Auftrag von Gott gesandt (Raphael, qui medicinae praeest; Orig. Hom. 14 in Num., n. 2, bei Migne, PP. gr. XII, 680. Ubicunque medicina et curatio necessaria est, Raphael mittitur; Hieron. in Dan. 8, 16. 17, bei Migne, PP. lat. XXV, 563). In der Kirche wird Raphael am 24. October als Erzengel verehrt, womit seiner Sendung eine besondere Bedeutung beigelegt ist. Die heilige Schrift nennt ihn nur Engel, ohne über seine Natur etwas anzugeben; sicher ist, daß er zu einer der höchsten Klassen der Engel gezählt werden muß. Weitere Untersuchungen können nicht angestellt werden. In rabbinischen und apocryphen Büchern kommt Raphael als einer der höchsten Engel vor, welcher mit Michael, Gabriel und Uriel am Throne Gottes steht (Buch Henoch 9, 1; 20, 3; 22, 3 ff.; 40, 9). Die Kirche verehrt im hl. Raphael noch speciell den Patron der Reisenden (vgl. das Officium und die Messe seines Festes und das Itinerarium), und die christliche Kunst stellt ihn dar als Pilger, den jungen Tobias begleitend, oder mit Wanderstab und Kürbisflasche ohne Tobias, oder auch mit einem Fische. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. VIII, 10—13, sowie die Commentare zum Buche Tobias [s. d. Art.]; Jameson, Sacred and Legendary Art I, 5. ed., Lond. 1866, 126 ff.) (L. Helmling O. S. B.]

Raphaelsverein, s. Vereinswesen, kathol.

Raphaim (רְפָאִים, LXX immer γίγαντες), einer der semitischen Stämme, welche die Urbevölkerung von Palästina bildeten. Sie wohnten in dem spätern Argob und in Basan um Astaroth Karnaim herum (Gen. 14, 5. Deut. 3, 13). Sie waren ein riesenhaftes Geschlecht, und nach diesem Merkmal werden Deut. 2, 11 auch die Emim und die westjordanischen Enacim (s. d. Artt.) zu ihnen gerechnet. Die Erinnerung an sie erhielt sich in dem Namen des südwestlich von Jerusalem gelegenen Raphaimsthales (κοιλὰς τῶν γιγάντων, Jos. 15, 8. 1 Par. 11, 15). [Kaulen.]

Raphia (Ῥάφεια), bei Josephus die südlichste Küstenstadt von Palästina an der Grenze der Wüste, mit einem wenig besuchten Hafen (Diod. 20, 74), jetzt Bir-Refâ. Sie ward von Alexander Jannäus erobert und verwüstet, von Gabinius wieder hergestellt. (Vgl. Jos. Antt. 13, 13, 3; 14, 5, 3; Bell. Jud. 4, 11, 5; Strabo 16, 31 [759].) [Kaulen.]

Raphidim (רְפִידִים), eine Station auf dem Wüstenzug der Israeliten in der Nähe des Sinai. Dort murrten wegen Wassermangels die Israeliten gegen Moses, bis er ihnen Wasser aus dem Felsen hervorgebracht hatte, so daß die Stelle von da an Massa und Meriba genannt wurde; dort auch ward Israel von Amalec überfallen und auf Moses' Gebet wunderbar errettet (Ex. 17, 1 ff.; 19, 2. Num. 33, 14). [Kaulen.]

Rapin, Renatus, S. J., geschätzter Humanist, der sich die Sprache Cicero's ganz zu eigen gemacht hatte, war zu Tours am 3. November 1621 geboren und gehörte dem Jesuitenorden seit 1639 an, in welchem er 9 Jahre lang Humanität und Rhetorik lehrte. Er starb zu Paris am 27. October 1687. Unter seinen zahlreichen vortrefflichen Schriften sei hier nur im Vorübergehen der dichterischen Leistungen (z. B. Hortorum LL. IV. Paris. 1665 u. ö., anerkannt als ein des Virgil würdiges Meisterstück) und der geistvollen Abhandlungen über Poesie, Rhetorik, Philosophie der Geschichte u. s. w. gedacht. Speciell das theologische Gebiet berühren eine Reihe von ascetischen Schriften, wie L'esprit du Christianisme, Paris 1672; La perfection du Christianisme tirée de la morale de Jésus-Christ, Paris 1673; L'importance du salut, Paris 1675; In augustissimum Missae sacrificium brevis ... Expositio, Paris. 1682; La vie des Prédestinéz dans la bienheureuse éternité, Paris 1684 (in schwerer Krankheit verfaßt). Mehrere Werke richtete Rapin ferner gegen die Jansenisten, so De nova doctrina dissertatio, seu Evangelium Jansenistarum, Paris. 1656; Brevis et supplex adhortatio ad regem ... pro finiendo controversiae jansenianae negotio per legitimum de quatuor episcopis summo Pontifici parere recusantibus judicium, s. l. 1668; Les artifices des hérétiques, Paris 1681; Histoire du Jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644 (erst 1861 zu Paris von Abbé Domenech, leider verstümmelt und voll Fehler, herausgegeben), ein Werk, das für die Geschichte jener Zeit unentbehrlich ist. Die Mémoires du P. R. Rapin sur l'Eglise et la Société, la Cour, la Ville et le Jansénisme, 1644—1669, erschienen in 3 Bänden zu Paris 1865, herausg. von L. Aubineau. Die meisten Schriften Rapins sind in mehreren Auflagen, an verschiedenen Orten und auch in fremde Sprachen übersetzt erschienen (L'importance du salut sogar polnisch, Braunsberg 1704), die einzelnen Fachschriften auch in Sammelwerken. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 447, und bes. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI [1895], 1443 ss.) [L. Schmitt S. J.]

Rapp, Georg, s. Harmonisten.

Raschi (רש״י) ist der aus den Anfangsbuchstaben von רבי שלמה יצחקי gebildete Name für den volksthümlichsten aller rabbinischen Gelehrten, Rabbi Salomon Isaakides, der sonst auch bei Christen und Juden den Beinamen Jarchi führt. Derselbe ward 1040 zu Troyes in der Champagne geboren und verwendete sein reiches Talent von früher Jugend an zum Studium der damals bei den Juden betriebenen Wissenschaft. Sein Lerneifer führte ihn für sieben Jahre auf Wanderungen zu den berühmtesten Lehrern der damaligen Zeit, namentlich auch nach Speier, Worms und Mainz, wo R. Gersoms (s. ob. 712) talmudische Weisheit vorgetragen wurde. Zu Worms wird noch heute neben der Synagoge eine Raschikapelle mit dem Raschistuhl gezeigt. Nach sieben Jahren kehrte er, 25 Jahre alt, in seine Vaterstadt zurück und ward aus Bewunderung seiner Kenntnisse zum Rabbi gewählt. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit, die mit edler Bescheidenheit gepaart war, lockte zahlreiche Schüler in seine Nähe, und so ward sein Lehrhaus schnell zum Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft in Nordfrankreich, obgleich er selbst, auch noch als er einen eigenen Hausstand gegründet hatte, unablässig von Anderen zu lernen bemüht war. So lebte er zwar in bescheidenen Verhältnissen, aber mit stets wachsender äußerer Anerkennung in seiner Vaterstadt bis zu seinem Tode (1105). Seine Eigenthümlichkeit, die man auch wohl sein Hauptverdienst nennen kann, ist die, daß er das gesammte religiöse Wissen des damaligen Judenthums sich angeeignet hatte und fortpflanzte, ohne die philosophische Speculation oder anderweitige Anschauungen damit in Verbindung zu bringen; sein Charakter ist reine, naive Gläubigkeit und Ehrfurcht vor allem Ueberlieferten, so daß er auch nirgendwo fremde Meinungen bekämpft, nirgendwo Widersprüche zwischen der schriftlichen und der mündlichen Lehre auszugleichen hat. Nur verstand er in angeborener Genialität alles Ueberlieferte mit vollkommener Klarheit zu erfassen, neu zu beleuchten und auf die einfachste Weise darzustellen. Daher war er im Gegensatz zu den früheren jüdischen Lehrern im Stande, seine Erläuterungen auf den kürzesten Ausdruck zu bringen und sehr oft in zwei oder drei Worten eine Stelle des Talmuds klarzustellen, zu deren Deutung sonst lange Abhandlungen geschrieben worden waren. Gerade diese Eigenthümlichkeit verschaffte seiner Person einen weitreichenden Einfluß und seinen Schriften eine von keinem rabbinischen Werke erreichte Verbreitung. Er veröffentlichte zuerst nach und nach Commentare zu 23 Tractaten des Talmuds, die wahrscheinlich aus den Vorträgen an seine Schüler hervorgegangen und besonders auch durch die Wiederherstellung des ursprünglichen, vielfach verunstalteten Textes bemerkenswerth geworden sind; die Bewunderung der Nachwelt war Ursache, daß noch manche andere unter seinem Namen hinzugefügt wurden. Eine spätere Arbeit ist sein Commentar zum Midrasch Rabba, bei dem er sich als einfachen und frommen Erklärer bewährt, den selbst die vielfachen Abschweifungen der Vorlage nicht von der Verfolgung eines Hauptgedankens ablenken können. Erst in gereiftem Alter wandte er sich zu dem Ziele aller seiner Thätigkeit, zu einem Commentar über das ganze Alte Testament. Auch hier sucht er nicht durch Originalität zu glänzen, sondern hält sich streng an das Ueberlieferte und verflicht mit großer Naivetät in die einfache Wort- und Sacherklärung die phantastische Ausdeutung der Haggada, wobei er die Einheit des Gedankens mit höchster Klarheit festhält. In der letzten Zeit seines Lebens führte ihn die nämliche Klarheit des Denkens auch

zur Erkenntniß des Unterschiedes zwischen der Darlegung des Wortsinns und der haggadischen Ausdeutung, und er würde den Bibelcommentar noch einmal im Sinne der natürlichen und wortgemäßen Erläuterung umgearbeitet haben, wenn der Tod ihm dazu Zeit gelassen hätte. Neben allen diesen Arbeiten fand Raschi noch Zeit, gesetzliche Entscheidungen und Gutachten zu verfassen, welche von seinen Schülern gesammelt und herausgegeben wurden, eine Gebetssammlung anzulegen und nach Weise der Zeit Klagelieder über die Leiden Israels abzufassen; viele andere Schriften sind ihm fälschlich zugeschrieben worden, wie auch sein Leben in vielen Sagen und Legenden verklärt worden ist (S. Sippurim I [Jüd. Universal.-Bibl.], Prag o. J., 45 ff.). Die gedruckten Ausgaben seiner Werke sind geradezu unzählig. Sein Commentar über den Pentateuch, der 1475 zu Reggio erschien, ist das erste hebräische Buch, das überhaupt gedruckt worden ist. In demselben wurde für den Text der heiligen Schrift die gewöhnliche Quadratschrift, für den Commentar aber ein Schriftzug angewendet, welcher die charakteristischen Züge der im Mittelalter gewöhnlich gewordenen Cursivschrift anwendet. Diese sog. Raschi-Schrift ist seitdem für alle rabbinischen Druckschriften beibehalten worden. Sieben Jahrhunderte lang blieb dieser Commentar, der unter allen rabbinischen Literaturerzeugnissen das am weitesten verbreitete geworden ist, ein Schulbuch, welches die Jugend in die heilige Schrift einführt, ohne für das Alter Werth und Reiz zu verlieren, und ward mehr als fünfzigmal von den Juden glossirt oder commentirt. Raschi's Schrifterklärung erstreckte ihren Einfluß auch auf die christliche Bibelexegese, welche durch dieselbe von der allegorischen Deutung mehr zu der einfachen Sinnerklärung zurückgeführt wurde. Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) gesteht, daß ihn zu der Betonung des Wortsinnes in der heiligen Schrift vorzüglich die Commentare Raschi's geführt haben (vgl. Siegfried in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. I, 1870, 428 ff.; II, 1872, 39 ff.). Hierzu trug bei, daß die Schriften Raschi's den Christen genießbarer als die sonstigen Elaborate rabbinischer Schriftsteller sein mußten, und daß deßwegen auch frühzeitig Uebersetzungen derselben von den Christen veranstaltet wurden. Bis in die neueste Zeit ist damit fortgefahren worden. Raschi hinterließ keinen Sohn, sondern nur drei Töchter, welche mit drei der bedeutendsten jüdischen Gelehrten verheiratet waren. Seine Bestrebungen wurden fortgesetzt von seinem Enkel R. Samuel ben Meir, gewöhnlich Raschbam (רשבם = ר׳ שמואל בן מאיר) genannt; durch seinen Einfluß entstand in Nordfrankreich und bis nach Deutschland hinein eine Schule, welche zuerst bei der Bibelerklärung lediglich den Wortsinn erforschte, bei der Talmuddeutung aber die Kritik statt der Auctorität zu Grunde legte. Aus Pietät gegen den verehrten Meister gaben diese Gelehrten ihre Leistungen nur als Zusätze (Tossaphoth) zu Raschi's Arbeit aus und nannten sich daher Tossaphisten. Der bedeutendste derselben war Raschbams jüngerer Bruder Rabbenu Tam. [Kaulen.]

Rasin (רְצִין), im A. T. 1. der letzte König von Damascus, war erst dem Großkönig von Assyrien tributpflichtig gewesen, entzog sich dann aber dieser Abhängigkeit und verbündete sich mit Phacee von Israel, um Achaz von Juda mit Krieg zu überziehen (Is. 7, 1 ff.). Die Verbündeten konnten indeß gegen Juda nichts ausrichten, namentlich Jerusalem nicht bezwingen, und mußten sich bald zurückziehen, weil Achaz die Hilfe des assyrischen Königs Tiglatpilesar anrief. Dieser zog zuerst gegen Rasin, den er schon wegen der Verweigerung des Tributs zu züchtigen dachte. Rasin ward in offenem Felde geschlagen und mußte sich in seine Hauptstadt zurückziehen. Hier schloß nach dem keilinschriftlichen Bericht Tiglatpilesar „ihn ein wie einen Vogel in seinen Käfig", verwüstete das ganze Land und führte zahlreiche Syrer in die Gefangenschaft. Erst nach zwei Jahren gelang es ihm, Damascus zu nehmen; Rasin ward gefangen und getödtet, und die Bewohner der Stadt wurden nach Kir deportirt. Seitdem war das syrisch-damascenische Gebiet eine Provinz von Assyrien und erlangte seine Selbständigkeit nicht wieder (4 Kön. 15, 37; 16, 5—9. Is. 7, 1. 8; 8, 6; 9, 11; Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl., 260 ff.; Tiele, Babyl.-assyrische Gesch. 220 f.). — 2. ein Anführer der Nathinäer, welche mit Zorobabel von Babel zurückkehrten (1 Esdr. 2, 48. 2 Esdr. 7, 50). [Kaulen.]

Raskolniken (vom russ. raskol, Schisma, Kirchenspaltung), Collectivname für alle russischen Ketzer und Dissidenten seit dem 17. Jahrhundert, bezeichnete zuerst diejenigen, welche sich aus Mißvergnügen mit Nikons (s. d. Art.) liturgischen Neuerungen von der Staatskirche trennten. In der Folge wuchs die Zahl der Abtrünnigen; es entstanden neue Secten, und jede derselben spaltete sich in mehrere. So fielen immer mehr Personen und Secten unter den Begriff der „Raskolniken", und ihre Zahl ist sicher viel größer, als die officiellen Angaben zugeben wollen. Uebrigens waren die Raskolniken des 17. Jahrhunderts nicht die ersten Ketzer, welche die russische Kirchengeschichte kennt, wohl aber gingen in ihnen die Reste der alten Secten auf. Als der erste russische Ketzer wird ein Mönch, Namens Adrian, genannt, der sich um das Jahr 1004 in Kiew herumgetrieben und die Kirche mit ihren Einrichtungen, die Hierarchie und die Heiligenverehrung geschmäht haben soll. Näheres ist von ihm nicht bekannt; es heißt nur, daß er ein bösartiger Ketzer war und vom damaligen Metropoliten Leontius (992—1008) in's Gefängniß geworfen wurde, wo er sich bekehrt haben soll. Ein ähnlicher Irrlehrer, Namens Demetrius, trat zu Zeiten des Metropoliten Nikita (1120—1126) auf; über sein Schicksal

wird nur berichtet, daß er vom Metropoliten in's Gefängniß geworfen wurde und dort wahrscheinlich gestorben ist. Vermuthlich waren diese Irrlehrer Anhänger der Secte der Bogomilen (s. d. Art.). — Eine bedeutende Aufregung riefen um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Streitigkeiten über das Fastengebot am Mittwoch und Freitag hervor. An diesen Tagen muß in der griechischen Kirche gefastet werden, und nur wenn auf einen derselben das Weihnachts- oder Epiphaniefest fällt, wird nach einer alten Praxis vom Fasten dispensirt. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts stellten nun Einige die Ansicht auf, daß jeder auf die genannten Tage fallende Feiertag das Fastengebot aufhebe, während Andere der alten strengern Praxis treu blieben. Die laxere Ansicht fand bald Anhänger, und im J. 1156 wurde Nestor, Bischof von Rostow, vertrieben, weil er am Mittwoch und Freitag auch dann, wenn auf sie ein Feiertag fiel, das Fleischessen nicht gestatten wollte. Gegen Nestor agitirte der griechische Mönch Theodor; der Patriarch von Constantinopel und der Metropolit von Kiew billigten aber Nestors Vorgehen. Dadurch wurde indessen die Streitfrage nur für kurze Zeit beigelegt. Leo, Nestors Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Rostow, stellte nämlich die Behauptung auf, daß am Mittwoch und Freitag auch dann, wenn auf diese Tage das Weihnachts- oder Epiphaniefest falle, das Fasten zu beobachten sei. An dem neuen heftigen Streit betheiligte sich vor Allem wieder der genannte, inzwischen auf den bischöflichen Stuhl von Susdal erhobene Theodor, ein eifriger Anhänger der laxern Praxis, und Leo, Bischof von Rostow, den einige Historiker unrichtig den ersten russischen Ketzer nennen, wurde sowohl in Rußland als auch in Griechenland verurtheilt. Aber auch die Behauptung, daß jeder auf einen Mittwoch oder Freitag fallende Feiertag das Fastengebot aufhebe, wurde verworfen und die alte, von Nestor, Bischof von Rostow, verfochtene Ansicht zum Gesetz erhoben. — In der Folge erfährt man längere Zeit nichts von Ketzereien; erst im J. 1312 erscheint ein Ketzer, Namens Seit, von welchem berichtet wird, daß er ein Prälat in Nowgorod war, der das Mönchswesen verhöhnte, und daß infolgedessen einige Mönche das Kloster verließen und geheiratet haben sollen. Seine Irrlehre wurde vom Metropoliten Petrus (1308—1326) verworfen, und Seit war bald verschollen, ohne einen Anhang gefunden zu haben. — Von größerer Bedeutung war die zu Zeiten des Metropoliten Alexius (1354—1378) aufgetauchte Secte der Strigolniken, welche ihre Entstehung der damals unter dem russischen Clerus wuchernden Simonie verdankte. Ein gewisser Karp, von Profession ein Haarscheerer (russisch strigolnik), griff im Bunde mit dem Diacon Nikita im J. 1371 zu Pskow den simonistischen Clerus heftig an und lehrte, daß die russischen Priester, welche die Weihen um Geld erhalten, Räuber dieses Standes seien, und daß wahre Christen mit solchen Priestern nicht verkehren sollten. Die zwei Eiferer fanden bald zahlreiche Anhänger, welche den Kirchenbesuch, den Empfang der heiligen Sacramente und überhaupt jede Theilnahme an gottesdienstlichen Functionen einstellten. Bald (1375) verbreitete sich die Secte auch in Nowgorod; der dortige Erzbischof entsetzte Nikita seines Amtes und excommunicirte ihn sowie Karp, und das aufgeregte Volk ertränkte beide Männer mit einem dritten Anhänger im Flusse Wolchow (1375). Dadurch wurde aber die Secte nicht ausgerottet; die Zahl der Anhänger nahm im Gegentheile zu. Daher unternahm der Susdaler Erzbischof Dionys im Auftrage des Patriarchen Nilus zu Constantinopel im J. 1382 eine Belehrung der Strigolniken; weil aber die Sectirer in Nowgorod einen bedeutenden Anhang gefunden und Unruhen angestiftet hatten, schritt der Moskauer Großfürst mit Waffengewalt gegen sie ein. Später (1394) kam auch Michael, Erzbischof von Bethlehem, mit einem Schreiben des Patriarchen Antonius nach Nowgorod, um die Strigolniken zu widerlegen, und es gelang allmälig, die Ruhe wenigstens äußerlich herzustellen; doch war die Secte nicht ausgerottet; sie trat zu Pskow noch im 15. Jahrhundert offen auf, und ihre Ueberreste haben sich später mit den Raskolniken vermengt. — Verderblicher als alle früheren war die Judensecte. Ihr Stifter war der Jude Zacharias, welcher im J. 1471 mit dem Kiewer Fürsten Michael Olelkowitsch nach Nowgorod gekommen war. Als gewandter Kabbalist wußte er die anscheinenden Wunder der Alchemie mit den Lehren der Kabbalisten zu vereinen und so Viele zu Irrthümern zu verleiten. Bald gewann er zwei Nowgoroder Priester, Dionysius und Alexius, für sich und brachte ihnen den Wahn bei, daß das mosaische Gesetz das einzig wahre, dagegen die Geschichte von Christus eine Erdichtung und das Christenthum eine falsche Religion sei. Alexius war für die neue Lehre so eingenommen, daß er sich bald den Namen Abraham beilegte und sein Weib Sara benannte. Auch Andere schlossen sich der Secte an, blieben aber, obschon sie das Christenthum ganz verwarfen, äußerlich der Kirche treu, ja gaben sich den Schein der eifrigsten Christen. Durch diese Heuchelei brachten sie es dahin, daß ihre zwei eifrigsten Förderer, die genannten Priester Dionysius und Alexius, im J. 1480 vom Großfürsten nach Moskau berufen und zu Vorstehern der dortigen zwei größten Kirchen ernannt wurden. Bald gewannen die Sectirer auch in Moskau viele Anhänger, darunter besonders den großfürstlichen Secretär Theodor Kuritzin und den Archimandriten Zosima. Lange blieb das Treiben der Judensecte verborgen, und erst Gennadius, Erzbischof von Nowgorod, entdeckte dieselbe zufällig. Er sandte die Schuldigen mit einem ausführlichen Schreiben nach Moskau, und im Februar 1484 wurden drei

Angeklagte verurtheilt. Weil sie aber am Hofe mächtige Fürsprecher hatten, wurden sie sehr milde behandelt und an Gennadius zurückgeschickt mit dem Auftrage, daß er sie durch Ermahnungen zu bessern suchen, die Unverbesserlichen aber dem weltlichen Gerichte übergeben solle. Gennadius hatte inzwischen nähere Auskunft über die Judensecte erhalten. Aber sein neuer Bericht fand in Moskau kein williges Gehör, die Judensecte konnte sich sogar unter Kuritzins Schutze ganz ruhig entfalten, und der Priester Dionys scheute sich nicht, das Kreuz öffentlich zu beschimpfen. Gennadius erhielt keine Antwort; er wandte sich deßhalb an drei einflußreiche Bischöfe und an Zosima, ein verkapptes Mitglied der Judensecte, der unterdessen (1490) Metropolit von Moskau geworden war. Zosima hätte die ganze Sache am liebsten todtgeschwiegen; weil das aber nicht gut möglich war, so wurde die Sache auf einer Synode vorgebracht und die Judensecte verurtheilt; einige Sectirer wurden verbannt, andere nach Nowgorod zurückgeschickt. Hier wurden sie dem öffentlichen Spotte preisgegeben. Man setzte sie rücklings auf Pferde in Kleidern, deren Innenseite nach auswärts gekehrt war, mit birkenrindenen Mützen, die mit Strohkränzen und Moosquasten und der Aufschrift „Das ist das Heer des Teufels" versehen waren; so wurden sie in den Gassen herumgeführt und zuletzt in's Gefängniß geworfen, wo man ihnen die improvisirten Mützen am Kopfe verbrannte. Das über die Judensecte gesprochene Urtheil hatte aber nicht den gewünschten Erfolg. Der Metropolit begünstigte im Stillen die Secte, welche in seinem Palast ihre Versammlungen abhielt, und verfolgte deren heftigste Gegner. Nun erhob sich aber ein neuer Feind der Judensecte, der Abt Joseph von Wolokolamsk, welcher es dahin brachte, daß der Metropolit Zosima (1494) abgesetzt und die Judensecte noch einmal (December 1503) verurtheilt wurde. Der Großfürst verurtheilte dann einige Sectirer zum Feuertode, anderen wurden die Zungen ausgeschnitten, und viele wurden eingekerkert oder verbannt. Hiermit wurde die Secte äußerlich unterdrückt, aber nicht ausgerottet. Auch entstanden aus ihr noch neue Secten, z. B. die Molokani (Milchesser), Schtschelniki (Höhlenbewohner), Seleznewischtschy (nach ihrem Stifter), welche sich theilweise bis auf den heutigen Tag in der Krim und am Kaukasus erhalten haben und vom Volke Subbotniki (Sabbatianer) genannt werden. Schließlich seien hier noch die zwei Ketzer Matthäus Baschkin und Theodosius Kossoj erwähnt. Baschkin trat um 1553 in Moskau auf und lehrte, daß man sich nur an die heilige Schrift halten und dieselbe frei erklären, die Tradition aber ganz verwerfen müsse; der Sohn Gottes sei nicht dem Vater gleich, die Eucharistie und die Buße seien keine Sacramente, die Bilderverehrung sei Götzendienst. Noch weiter ging Kossoj, welcher eine Jüdin geheiratet hatte und um 1555 in Wolhynien seine Irrlehre verbreitete. Er verwarf die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Sohnes Gottes, stellte die Vernunft als die einzige Quelle alles menschlichen Wissens auf, behauptete, daß der Tod nicht eine Folge der Sünde, sondern in der menschlichen Natur begründet sei, und verlachte alle kirchlichen Einrichtungen als unsinnig und unnöthig. Man sieht, daß diese Ketzereien eine Mischung der Judensecte mit der Irrlehre der Socinianer war.

Alle angeführten Ketzereien wurden zwar äußerlich unterdrückt, aber insgeheim erhielten sie sich in einem größern oder geringern Maße und trugen mehr oder weniger zum Entstehen der Raskolniken bei. Ihren Ursprung verdanken letztere zunächst der im Laufe der Zeiten unter dem russischen Clerus eingerissenen Unwissenheit, dem Mangel an lebendiger Predigt, endlich der Corruption und der nachherigen Verbesserung der russischen Kirchenbücher. Seitdem nämlich die russische Kirche im Schisma erstarrte, riß unter dem Clerus eine große Unwissenheit ein; das Predigtamt wurde ganz aufgegeben, ja es bildete sich mit der Zeit die Ueberzeugung aus, daß die lebendige Predigt zur Häresie führen müsse. Anstatt der Predigt wurden die in alten Zeiten verfaßten religiösen Unterweisungen vorgelesen, welche selbstverständlich, für andere Zeiten und andere Hörer bestimmt, die zweckentsprechende lebendige Predigt nicht ersetzen konnten und zur nothwendigen Folge hatten, daß sich der Clerus und das Volk nur an den Buchstaben hielten, die Gebete und sonstige Cerimonien mechanisch verrichteten, deren Sinn und Bedeutung aber gar nicht kannten. Auf diese Weise wurde jedes Wort, ja jeder Buchstabe in den althergebrachten Gebeten und Unterweisungen hoch, ja heilig gehalten und jede Veränderung als Häresie angesehen. Nun drangen aber im Laufe der Zeiten infolge der Unwissenheit und Saumseligkeit der Abschreiber unzählige Irrthümer in die liturgischen und sonstige Religionsbücher ein; so oft jedoch einsichtsvollere Prälaten diese Fehler tilgen wollten, erhob sich eine bunte Schaar unwissender Prälaten, Cleriker und Laien dagegen als gegen eine gotteslästerliche Aenderung und verfolgte die Verbesserer der Kirchenbücher als gottlose Häretiker. Ein solches Schicksal ereilte zuerst den gelehrten Griechen Maximus, der seine Studien an französischen und italienischen Universitäten gemacht hatte. Als großer Kenner der classischen Philologie wurde Maximus vom Moskauer Großfürsten im Einverständnisse mit dem damaligen Moskauer Metropoliten Daniel (1522—1539) nach Moskau berufen, damit er die dortige großfürstliche Bibliothek ordne, das Beste in's Russische übersetze und die Kirchenbücher nach griechischen Originalen und den ältesten slovenischen Uebersetzungen verbessere. Maximus fand die damaligen russischen Kirchenbücher sehr fehlerhaft; als er sich aber darüber äußerte, erhob sich gegen ihn der ganze russische Clerus mit dem Metropoliten von Moskau an der Spitze. Er wurde als arger Ketzer

verschrieen, excommunicirt und in ein Kloster eingesperrt, wo er nach fast 30jährigen Leiden im J. 1556 sein Leben endete; die von ihm angebahnte Verbesserung der Kirchenbücher wurde auf lange Zeit hinausgeschoben. Die Fehlerhaftigkeit der liturgischen Bücher war aber zu offenkundig, und daher wurden immer wieder Versuche gemacht, um diesem Uebelstande abzuhelfen, allerdings stets vergeblich, bis der Moskauer Patriarch Nikon (1652—1658; s. d. Art.) diese Angelegenheit mit kundiger Hand in Angriff nahm. Nach gehöriger Vorbereitung berief er 1654 mit Bewilligung des Czars Alexej Michailowitsch eine Kirchenversammlung nach Moskau, auf welcher beschlossen wurde, die äußerst corrumpirten Kirchenbücher nach alten griechischen und slovenischen Exemplaren zu verbessern. Unter Nikons Leitung ward nun die Arbeit vorgenommen und bald wurden viele emendirte Kirchenbücher herausgegeben. Allein auch gegen Nikon traten wüthende, unwissende Eiferer auf, die in seiner Kirchenbücher-Emendation eine Häresie erblickten, und Nikons Absetzung brachte für die Verbesserung der Kirchenbücher eine Stockung. Indessen wurde auf der 1667 zu Moskau abgehaltenen und auch von den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien besuchten Synode die unterbrochene Arbeit wieder aufgenommen, Nikons Verbesserung approbirt und anderes Zweckentsprechende angeordnet und damit das ganze Werk abgeschlossen. Nun aber brachen gewaltige Stürme los. Die Gegner der Bücherverbesserung, durch Nikons trauriges Loos ermuthigt, erklärten, daß dadurch die russische Orthodoxie in ihren Grundfesten erschüttert sei, daß die Bücheremendation eine Fälschung und Ketzerei sei; sie verfluchten Nikon und dessen Anhang als Ketzer und Antichristen und erklärten sich für die einzig wahre und alte Kirche, weßhalb sie sich Starowjerci (Altgläubige) oder Prawoslawnyji (Rechtgläubige) nannten; von der herrschenden Kirche aber wurden sie Raskolniki (Schismatiker) oder gelinder Staroobrjadci (Beobachter des alten Ritus) benannt. Ihre Wortführer und Vertreter waren besonders der Diacon Theodor, welcher Sendschreiben über den wahren Glauben und den Antichrist verbreitete; Habakuk mit seinen Schülern; Bischof Paul von Kolomna; der Mönch Simeon Schuljew, der einen „Blumengarten des Raskol" schrieb; der Protopope Iwan Neronow von Moskau; Daniel von Kostroma; die Priester Nikita von Susdal und Lazar von Romanow, welche an den Czaren ausführliche Bittschriften um Schutz des Raskol einreichten, und Andere. Diese Eiferer bekämpften die herrschende Kirche mit allen Waffen der Leidenschaft, gewannen mit unglaublicher Schnelligkeit im ganzen Reiche Anhang, wiegelten das unwissende Volk auf, begingen und veranlaßten die größten Greuelthaten; und obgleich gegen sie die strengsten Maßregeln ergriffen und manche von ihnen sogar zum Tode verurtheilt wurden, konnte nichts ausgerichtet werden. Im Gegentheile mehrte sich durch die Verfolgungen ihr Anhang, denn die Bestraften wurden als Martyrer angesehen und verehrt, ja Manche überlieferten sich selbst dem Feuertode, um sich durch die Feuertaufe zu reinigen; es kam sogar vor, daß Eltern ihre Kinder in die Flammen warfen und sich dann selbst in dieselben hineinstürzten. Viele Anhänger gewann das Raskolnikenthum namentlich in den Klöstern, wo seit langer Zeit Unwissenheit und blinder Fanatismus herrschend waren. Die wilden Stürmer wußten übrigens in ihrem Kampfe gegen die Nikonianer (Anhänger der herrschenden Kirche) oft selbst nicht, was sie eigentlich wollten; sie konnten daher auch kein einheitliches Lehrsystem aufstellen, nahmen vielmehr allmälig auch alle noch vorhandenen Ueberreste der früheren Secten in sich auf. Selbst ganz unwissende Bauern fühlten sich berufen, gegen die Nikonianer zu donnern, das Verschwinden des wahren Glaubens von dem Erdboden zu beklagen und an Stelle der „babylonischen Hure", wie sie die staatliche Kirche nannten, eine eigene Kirche zu gründen. So hat sich das Raskolnikenthum zu einem wüsten Aggregate einer Menge von Secten gestaltet, die sich unter einander heftig befehdeten und nur in einigen Punkten, namentlich aber im Hasse gegen die herrschende Kirche, einig waren. Deßhalb ist es unmöglich, von einer eigentlichen und einheitlichen Lehre der Raskolniken zu sprechen. Jedoch dürften folgende Punkte allen Raskolniken gemeinsam sein: 1. Der Gottesdienst ist nur nach den alten, vor Nikons Zeiten geschriebenen oder gedruckten Büchern zu verrichten; 2. der Artikel des Symbols vom heiligen Geiste muß gelesen werden: „Und an den heiligen Geist, den wahrhaftigen und lebenbringenden Herrn"; 3. das Alleluja soll beim Gottesdienste nicht dreimal, sondern nur zweimal wiederholt werden mit dem Zusatze: „Lob sei dir, Gott"; 4. bei kirchlichen Processionen soll man nach dem Laufe der Sonne, nicht aber gegen denselben gehen; 5. beim Kreuzmachen und beim Segnen soll man nicht drei, sondern nur zwei Finger, nämlich den Mittel- und Zeigefinger, zusammenlegen; 6. nur ein achtarmiges Kreuz darf gebraucht und verehrt werden; 7. der Name des Heilandes muß geschrieben und gesprochen werden: Issus; 8. nur die alten oder von diesen copirte Bilder dürfen verehrt werden. — Außerdem unterscheiden sich die Raskolniken von den russischen Orthodoxen noch in manchen Aeußerlichkeiten; als z. B. Peter der Große seine Unterthanen in der äußern Erscheinung, in Kleidung und Aussehen den Westländern zu nähern beschloß, das lange landesübliche Oberkleid (Kaftan) abzulegen und den Bart zu scheeren befahl, erklärten die Raskolniken, daß man den Bart nicht scheeren dürfe, weil dadurch das Bild Gottes im Menschen verunglimpft werde; sie tragen daher den Kaftan und lange Bärte.

Die vorgenannten Punkte ausgenommen, trennen sich die Raskolniken vorzüglich in zwei Klassen,

nämlich die Popowschtschyki, d. h. solche, die Priester haben, und Bespopowschtschyki, d. h. solche, die keine Priester haben. Diese Zweitheilung der Raskolniken trat gleich von Anfang an hervor, indem der Mönch Kapiton, fortgerissen von der stolzen Einbildung auf den hohen Werth seiner ascetischen Strenge, das Priesterthum und die Sacramente für überflüssig erklärte. Doch hat sich seine Anschauungsweise erst im Laufe der Zeit infolge äußerer Umstände Geltung verschafft. Als nämlich die Priester, die sich den Raskolniken ursprünglich angeschlossen hatten, mit Tode abgegangen waren, trat an die Raskolniken naturgemäß die Frage heran, woher nun neue Priester zu nehmen seien. Der Bischof Paul von Kolomna, der sich dem Raskol angeschlossen hatte, wurde bald ergriffen und eingesperrt; er hatte keinen Nachfolger hinterlassen, der die Raskolniken mit Priestern versehen konnte, und es stellte sich unter den Sectirern bald ein fühlbarer Priestermangel ein. Da wurde Kapitons Ansicht aufgefrischt. Einige lehrten, die letzten Zeiten seien gekommen, das rechtgläubige Priesterthum sei auf Erden untergegangen, die Gnade der Handauflegung sei mit den Vätern in den Himmel zurückgekehrt und die Zeit des Antichrists angebrochen. Daher wurde mehreren aus den Laien gewählten Aeltesten der Auftrag gegeben, den Gottesdienst zu verrichten und einige Sacramente, namentlich Taufe und Buße, zu spenden. Andere aber waren der Ansicht, daß man ohne Priester nicht auskommen könne, und beschlossen, Priester der herrschenden Kirche, wenn diese den nikonischen Irrthümern entsagen würden, anzunehmen. Die Aufnahme derselben pflegte entweder so zu geschehen, daß der Aufzunehmende nur die Nikonianer verfluchte und die Lehren der Raskolniken annahm, oder so, daß er von den Raskolniken auf ihre Weise gesalbt und gleichsam neu geweiht wurde. Diese Haupttheilung der Raskolniken in die zwei Klassen der priesterlosen und der mit Priestern versehenen war aber nur der Anfang zu neuen Sectenbildungen, deren Zahl nicht genau angegeben werden kann. Hier sollen bloß einige wichtigere erwähnt werden. — Unter den Popowzen entstanden besonders folgende Secten: Die Habakukianer, so genannt nach einem gewissen Habakuk, der ein Buch herausgab, welches er das ewige Evangelium nannte und welches nach seiner Behauptung vom Finger Gottes geschrieben war. Er lehrte, daß die heilige Dreifaltigkeit dreiwesentlich sei, daß Christus neben der Dreieinigkeit ein besonderer Gott sei, daß die Seele und die Engel etwas Leibliches seien, und daß es erlaubt sei, sich selbst dem Feuertode zu übergeben. Seine Anhänger verehrten den Habakuk als Heiligen und nannten sich später (1690) nach einem seiner Schüler Onuphrianer. Bald entstanden unter den Habakukianern selbst Streitigkeiten. Der Diacon Theodor, der die Begriffe von Person und Wesen mit einander vermengte, lehrte, daß die Personen der heiligen Dreifaltigkeit von einander untrennbar und untheilbar seien, und ein gewisser Dositheus behauptete, daß in Gott nur Eine Person sei, und daß es genug sei, nur einmal im Leben zu beichten; daraus bildete sich die Secte der Dositheaner. — Die Wjetkower auf der Insel Wjetka, die sich aus desertirten russischen Soldaten, flüchtigen leibeigenen Bauern und anderen Mißvergnügten recrutirten, nahmen die zu ihnen Uebertretenden durch eine abermalige Taufe oder den Umgang um das Taufbecken mit Vollziehung der Salbung auf. Von dieser Secte trennte sich im J. 1706 der Diacon Alexander, indem er die Vollziehung der Salbung an den Convertiten für überflüssig erklärte und lehrte, daß man beim Räuchern mit dem Rauchfasse das Kreuzzeichen beschreiben müsse, weßwegen seine Anhänger Kadilniki (Räucherer) genannt wurden. Der Pope Stephan lehrte, daß das Osterbrod und das am Epiphanienfeste geweihte Wasser mit der Eucharistie gleichbedeutend seien; sein Anhang heißt Stefanowschtschina. Nachdem die Ansiedelung der Raskolniken auf Wjetka 1764 aufgelöst worden, schafften einige Anhänger dieser Secte die Balken und Trümmer der auf Wjetka niedergerissenen Kirche nach Starodub und führten dort eine Kirche mit einem Kloster auf; sie wurden daher Starodubowzen genannt. — Die Peremasanci (Umsalber) wurden von dem Popen Basil in's Leben gerufen, welcher erklärte, daß man die zum Raskol übertretenden Priester mit dem heiligen Chrisam salben müsse; weil aber die Raskolniken kein wahres, von einem Bischof geweihtes Chrisam hatten, so wurden nach Basils Anweisung verschiedene wohlriechende Balsame und Kräuter, denen man auch Reliquien beimengte, in Oel fünf Tage lang in der Charwoche unter Gebeten gekocht, und das Chrisam war fertig. Dieses Vorgehen wurde aber von dem Mönch Nikodem und dem Popen Michael Kalmyk von Starodub getadelt; deßwegen wurde im J. 1779 eine gemeinsame Berathung der beiden Parteien abgehalten, aber keine Einigung herbeigeführt. Die Peremasanzen trennten sich nun gänzlich von den Starodubowzen und bildeten eine besondere Secte. — Auch die Tschernobolen sind aus den Starodubowzen hervorgegangen. Im J. 1775 trennten sich nämlich drei Bauern von den Starodubowzen unter dem Vorwande, daß man in Starodub wegen der nahen Nachbarschaft mit den Kleinrussen und Moskowitern das ewige Seelenheil nicht erlangen könne; sie begaben sich nach dem Flecken Tschernobol in Volhynien, wo sie sich ein Kloster und eine Kirche bauten. Die Tschernobolen verwarfen den Eid und ließen nur mit ja — ja, nein — nein schwören, hielten den Kriegsdienst für unerlaubt, weil das Bartscheeren, welches beim Militär vorgeschrieben ist, eine schwere Sünde sei; ferner ließen sie die Reisepässe vernichten, weil sie mit dem Siegel des Antichrists gestempelt seien; endlich glaubten sie an das nahe Ende der Welt und

gaben vor, daß ihnen sogar der jüngste Tag bekannt sei. — Schließlich mögen noch die Sußlowzen, die auch aus den Starodubowzen hervorgegangen sind, erwähnt werden. Der Kaufmann Theodor Sußlow trennte sich mit einigen Genossen von den Starodubowzen, indem er die von kleinrussischen Bischöfen geweihten Popen nicht für gültig geweiht anerkennen wollte, und seine Anhänger beschlossen, nur solche Popen aufzunehmen, deren Priesterweihe durch Handauflegung vollzogen, und deren Succession in aufsteigender Linie bis zu den Moskauer Patriarchen nachgewiesen werden könne.

Noch zahlreicher sind die Secten, welche sich unter den Bespopowzen (priesterlosen Raskolniken) gebildet haben. Dazu gehören vorzüglich die Pomorzani oder Danilowci, so genannt nach ihrem Stifter, dem Kirchensänger (djak) Daniel Wikulin, der am Flusse Wiga das Pomorsky'sche Einsiedlerkloster gegründet hatte. Die Pomorzani halten alle Priester der herrschenden Kirche für Wölfe, verwerfen die von diesen gespendeten Taufen und meiden jeden Verkehr mit den Nikonianern, die sie für Diener des Antichrists halten; auf das Kreuz setzen sie anstatt der gewöhnlichen Aufschrift J. N. R. J. die Worte: „Der König der Ehren Issus Christos." Diese Secte hat sich stets durch Fanatismus und ungezügelte Sittenlosigkeit hervorgethan. Ursprünglich übten diese Sectirer die Wiedertaufe nicht, später aber mußten sich ihre Convertiten der Wiedertaufe unterwerfen, und zuletzt erklärten sie, daß jeder, um vollkommene Reinheit zu erlangen, sich selbst taufen müsse; so entstand die Secte der Selbsttäufer, deren erster Lehrer der Bauer Roman war. — Von den Pomorzanen trennte sich um das Jahr 1706 ein anderer Kirchensänger, Theodosius, und ward Stifter der Theodosianer, welche der herrschenden Kirche sogar den Glauben an Gott absprechen. Sie halten die Kreuzaufschrift, wie sie im Evangelium vorkommt, aufrecht, reinigen die auf Märkten gekauften Lebensmittel durch Gebete und Verbeugungen, verehren nur die ihnen angehörenden Bilder, halten das Gebet für die Herrscher für eine Unlauterkeit und verwerfen das eheliche Zusammenleben. — Ein des Lesens und Schreibens unkundiger Bauer Kosmas stiftete die Kosmintschina, auch Erlöserbruderschaft genannt. Kosmas verbot die Wiedertaufe der Convertiten, verwarf aber die Ehe und die Eucharistie, indem er behauptete, es gebe auf Erden kein Heiligthum mehr, man müsse sich demnach an den Erlöser wenden, daß er retten möge, wie er es verstehe. — Die Stephanowci verachteten die Ehe und lebten in angeblicher Jungfräulichkeit; wenn ihnen Kinder geboren wurden, ließen sie dieselben wilden Thieren als Sühnopfer aussetzen. Die Ehe war bei den priesterlosen Raskolniken überhaupt ein Gegenstand heftigen Streites. Die Pomorzani räumten der Jungfräulichkeit den Vorrang vor dem Ehestande ein und erklärten, daß, wer in den Ehestand treten wolle, dieß nur nach der kirchlichen Tradition thun dürfe und daher gehalten sei, die Ehe von einem Priester wie in alter Zeit einsegnen zu lassen. Die Theodosianer aber verwarfen alle Sacramente, daher auch die Ehe, und verboten deßhalb die Taufe der Kinder und jeden Umgang mit Verehelichten. — Dieser Abscheu vor der Ehe führte zur Bildung der Secte der Kindesmörder, die sich zur Aufgabe gemacht hatten, die außerehelich geborenen Kinder ihrer Mitglieder lebendig zu begraben. Vielen war aber dieses Vorgehen doch zu gottlos, und sie hielten es für besser, in den Ehestand einzutreten, weil ihnen die Sittenlosigkeit der angeblich jungfräulich Lebenden wohl bekannt war. Es handelte sich freilich beim Fehlen von Priestern nun darum, wer ihre Ehen einzusegnen habe. Einige wandten sich in der Folge behufs der Trauung an Priester der herrschenden Kirche, und wenn es ihnen gelungen war, ihren Zweck zu erreichen, legten sie sich zur Strafe für diesen Verkehr mit den Nikonianern verschiedene Bußen auf. Andere ließen ihre Ehen von ihren Eltern einsegnen, und noch Andere ließen über die zum Zusammenleben Entschlossenen Gebete lesen. Es ist selbstverständlich, daß solche willkürlich geschlossenen Ehebündnisse ebenso willkürlich aufgelöst werden konnten und eine grenzenlose Sittenverderbniß nach sich zogen. — Die Philipponen, eine Abart der Danilowzen, wurden von dem entlaufenen Strelitzen Philipp gestiftet. Philipp wollte zum Haupte der Danilowzen erhoben werden; als dieß aber nicht geschah und die Danilowzen auf Verlangen der Regierung die Gebete für den Czaren einführten, trennte sich Philipp von ihnen und gründete eine eigene Secte. Die Philipponen verwerfen das Gebet für den Regenten, ehren nur ihre eigenen Bilder, verwerfen die Ehe und zeigen eine große Neigung zum Selbstmorde. Ihre Convertiten überreden sie, dem Leben durch anhaltendes Fasten oder durch den Feuertod ein Ende zu setzen. Philipp selbst hat sich freiwillig verbrannt. Ein Viehhirt war aber mit der Neigung der Philipponen zum Selbstmorde sowie mit der Abneigung der Danilowzen zum Verkehr mit anderen Menschen unzufrieden, und er stiftete die Hüterbruderschaft; er lehrte, man dürfe nicht über Steinpflaster gehen, weil das eine Erfindung des Antichrists sei, und weder Gold noch einen Paß bei sich haben, weil sie mit dem Siegel des Antichrists gestempelt seien. — Der Bauer Onesim stiftete die Secte der Mundaufsperrer, die am Gründonnerstag bei den Gebeten mit geöffnetem Munde dastanden in der Erwartung, daß ihnen Engel das heilige Abendmahl reichen werden. Die Podreschtniki gebrauchen gemäß der Lehre eines andern Bauers zur Bereitung der Eucharistie Rosinen, die eine Jungfrau in einem Siebe (rescheto) herbeiträgt und ihnen austheilt. Die Potemschtschina (Dunkelmänner), ebenfalls von einem Bauern gestiftet, lehrt, daß die Taufe im Dunkeln,

zur Nachtzeit oder bei Annäherung des Todes gespendet werden soll. Ein Weib, Namens Akulina, stiftete die Akulina-Bruderschaft, eine aus Brüdern und Schwestern bestehende Gesellschaft, in welcher ein zügelloses Leben geführt wurde.

Besondere Erwähnung verdienen weiterhin die Secten, welche ihren Ursprung dem Einfluß des Protestantismus verdanken. Es sind dieß besonders die Chlysti, die Skopci, die Duchoborci und die Molokani. Das Lutherthum fand in Rußland wenig Anklang; mehr Anhänger gewannen die Quäker, welche sich hier Gottesleute nannten und ihre Anhänger verschiedene Ungereimtheiten lehrten. Der erste in Rußland auftauchende Quäker, Quirinus Kuhlmann (s. d. Art.), wurde zu Moskau verbrannt. An seine Stelle trat der entlaufene Soldat Daniel Philippowitsch, welcher sich Gott nannte und den Iwan Sußlow für seinen Sohn, Christum, ausgab. Sußlow lebte mit einem Mädchen, das er Gottesgebärerin nannte, sammelte um sich zwölf Schüler, die er als Apostel bezeichnete, und breitete mit ihnen an den Ufern der Flüsse Okka und Wolga seine Lehre aus. Von seinen Anhängern wurde ihm göttliche Verehrung erwiesen, und er fand auch in Moskau Anhänger. Nach Sußlows Tode (1716) übernahm Prokop Lubkin das Christusamt. Prokop, ein meuterischer Strelitze, erklärte sein Weib für die Gottesgebärerin; er streifte in den Gouvernements Nowgorod, Wladimir und Jaroslaw umher und lebte dann bis 1732 zu Moskau. Diese Sectirer, Chlysti genannt, suchten sich durch Tanz zu begeistern; sie drehten sich im Kreise und sprangen umher, wobei sie die Arme flügelartig schwenkten. Einige schlugen sich dabei mit Stöcken, und wenn sie dann in völlige Raserei geriethen, nannten sie das göttliche Begeisterung und die zweite und wahre Taufe, weil sie die erste Taufe für unnütz hielten. Sie verwarfen die Sacramente der Ehe und der Eucharistie und gaben sich der zügellosesten Ausschweifung hin. Als man ihrer habhaft wurde, wurden Viele hingerichtet, Andere mit der Knute abgefertigt, aber die Secte breitete sich immer mehr aus, und im J. 1745 kannte man gegen 600 Quäker. Von ihnen wurde berichtet, daß sie ein uneheliches Kind eines Mädchens auf ihre Weise tauften, dasselbe sodann schlachteten und sein Blut und Herz mit Mehl vermischt als Eucharistie, oder wie sie sagten, als das Blut des Lammes Gottes spendeten. — Aus den Quäkern entwickelten sich die Skopci (Verschnittene), welche für die auf der höchsten Stufe des geistlichen Lebens Stehenden gehalten wurden. Den Anlaß zum Entstehen dieser Secte gab die bei den Quäkern herrschende Sittenlosigkeit, welcher man durch Entmannung abhelfen wollte. Der Gründer dieser Secte war der Bauer Andreas Seliwanow und sein vorzüglichster Schüler Alexander Schilow. Der Hauptsitz der Secte war das zum Ressort des Hofes gehörige Dorf Soßnowka im Tambow'schen Gouvernement, wo die zwei genannten Bauern über 200 Personen entmannten. Im J. 1778 wurde Seliwanow zu einer Tracht Knutenhiebe verurtheilt und nach Kamtschatka verschickt, während Schilow mit anderen Sectirern mit der Plette bestraft und auf eine Festung abgeführt wurde. Aber auch in ihren neuen Wohnsitzen warben beide Sectirer neue Anhänger; daher wurde Schilow 1797 auf die Festung Schlüsselburg gebracht, wo er 1799 starb; Seliwanow aber wurde nach Petersburg gebracht und dort zuerst in das Irrenhaus, dann (1801) in das dortige Armenhaus gegeben, und als er auch dort viele Anhänger gewann, in das Susdaler Kloster gesteckt, wo er bald starb. Die Secte konnte aber trotz der strengsten Maßregeln nicht ausgerottet werden. Als geheimes Zeichen, an dem sich die Skopzen erkennen konnten, diente ihnen ein verabredetes Losungswort und ein rother Lappen am rechten Knie als Zeichen der Feuertaufe, wofür sie die Entmannung hielten. Nach ihrer Lehre war am Anfang aller Dinge Gott der Vater, der Einige und Untheilbare. Er schuf die Welt und erscheint als Sohn in Christo, der jedoch nur von Gnade erfüllt und von der Göttlichkeit durchdrungen, aber nicht selbst Gott ist. Als heiliger Geist endlich offenbart sich Gott in seinen wahren Kindern, den Skopzen. In der letzten Zeit sei Christus unter der Gestalt des Czars Peter III., oder was dasselbe ist, unter der Gestalt Seliwanows bei den Skopzen erschienen, habe sich für eine Zeitlang verborgen und werde dann zum Gerichte erscheinen, worauf das Reich der Skopzen beginnen werde. — Die Duchoborci (Geistesstreiter) wurden um 1740 von einem ausländischen Quäker im Charkow'schen Gouvernement gestiftet. Diese Secte verwirft alle Sacramente und lehrt insbesondere, die heilige Schrift als äußeres Wort sei nicht das Wort des Lebens, sondern führe nur den Verstand zu Christus, dem innern Lehrer; Gott sei ein einziger und wirke als Gedächtniß, Verstand und Wille; im Alten Testament sei Christus die Allwissenheit gewesen, die in der Natur wirkte, im Neuen Testament sei er der Geist der Gottesliebe im Fleische, und als historische Person sei Christus der beste Mensch gewesen, den nur wenige erreichen könnten; die menschliche Seele existirte noch vor der Schöpfung der Welt und sei damals gefallen, die Sünde Adams aber sei persönlich; nach dem Tode wanderten die Seelen der Gerechten in andere Menschen, die der Sünder in Thiere; die Erlösung durch Christus sei undenkbar; alle Menschen seien gleich, daher keine Auctoritäten zulässig, und der Czar und der Erzbischof hätten keinen Vorrang vor anderen Menschen. Das Priesterthum sei unnütz; die Kirche sei die Versammlung der von Gott Erwählten, daher seien auch Juden, Mohammedaner und Heiden Glieder der Kirche; Eid und Krieg seien Verbrechen. Die Duchoborzen haben also mit den Christen nur den äußern Schein gemein. Die „Geistesstreiter" haben sich

stark vermehrt und sogar mehrfach Aufruhr angezettelt, weßwegen sie hart verfolgt wurden; sie konnten aber nicht ausgerottet werden. — Die Molokani (Milchesser) endlich verdanken ihren Ursprung dem Schneider Simeon Uklein. Er hörte im Dorfe Gorelo im Gouvernement Tambow die Predigten des Duchoborzen Pobirochin und trat dann als dessen Gegner auf. Auf Katharina's II. Befehl wurde er gefangen genommen; nachdem er sich aber durch erheuchelte Rückkehr zur herrschenden Kirche aus dem Gefängnisse befreit sah, verbreitete er seine Lehre in anderen Gegenden mit einem großen Erfolge. Die Molokanen glauben an Gott in drei Personen, fügen aber bei, daß der Leib Christi vom Himmel gekommen, und daß Christus nicht auf die gewöhnliche menschliche Weise gestorben sei; die wahre Kirche bestand nach ihrer Ansicht nur bis zum 4. Jahrhunderte und ist seitdem durch menschliche Erfindungen entartet; die Auferstehung werde eine geistige, keine leibliche sein; die Sacramente seien unnöthig, ebenso alle religiösen Gebräuche, und die Bilderverehrung sei Götzendienst; die heilige Schrift sei buchstäblich zu verstehen; daher essen die Molokanen auf Grund des Gesetzes Mosis kein Schweinefleisch. Ihren Namen haben sie von moloko (Milch), weil sie das Fasten verwerfen, also immer Milch genießen dürfen, was den orthodoxen Russen nicht gestattet ist. — Auch die neueste Zeit sieht die Neigung zur Sectenbildung gegenüber der russischen Staatskirche fortdauern. So sind unlängst die Stundisten aufgetreten, welche wohl aus der Secte der Molokanen hervorgegangen sind, aber eine rationalisirende Richtung verfolgen. An sie lehnte sich auch im Allgemeinen der Steinschneider Sutujeff (1880) an, für dessen Bestrebungen sich der als Schriftsteller bekannte Graf Tolstoi interessirte.

Von Seiten der herrschenden Kirche wurde gegen die Sectirer von deren erstem Auftreten an mit den größten Anstrengungen und mit den härtesten Maßregeln vorgegangen; doch weder Belehrungen, welche übrigens von Seiten einer in sich morschen und im Schisma erstarrten Staatskirche von keinem belebenden Geiste durchdrungen sein konnten, noch der weltliche Arm, welcher oft und scharf eingegriffen hat, konnten das Sectenwesen ausrotten oder wenigstens zum Stillstand bringen; im Gegentheile, der Raskol vermehrte sich in dem Grade, als der innere Zerfall und Zusammensturz der in sich ohnmächtigen, leb- und kraftlosen russischen Kirche zunahm. Bis auf Peter den Großen bekämpfte man die Raskolniken mit Feuer und Schwert. Peter aber, den der Calvinist Lefort leitete, wollte durch gelindere Maßregeln die Sectirer bekehren; er unterwarf sie einer doppelten Besteuerung und befahl, daß jeder Raskolnik auf der Rückseite seiner Kleidung einen gelben Lappen als Abzeichen trage; ferner wurden die Raskolniken von allen öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und sogar als Zeugen gegen Orthodoxe nicht zugelassen, der Beamtenschaft aber wurde zur strengsten Pflicht gemacht, alle vom Gesetze gebotenen Maßregeln gegen die Raskolniken genau zu vollziehen. Dadurch wurde der Raskol geschwächt. Die größte Gefahr entstand jedoch für die Raskolniken daraus, daß sie keine Hierarchie hatten. Zu Nikons Zeiten schloß sich ihnen zwar, wie erwähnt, Paul, Bischof von Kolomna, an, aber er hinterließ keinen Nachfolger, weil man ihn bald in's Gefängniß warf, wo er sein Leben endete. Die Raskolniken hatten also keinen Bischof, der sie mit Priestern versehen konnte; sie halfen sich deßhalb mit entlaufenen Priestern der herrschenden Kirche, die aber fast ohne Ausnahme sittenlos waren, und selbst solche waren schwer aufzutreiben. Deßhalb wandten sich die Popowzen um 1735 an den Metropoliten von Jassy, und dann an den Patriarchen Paisius II. von Constantinopel mit der Bitte um einen altgläubigen Bischof, aber erfolglos. Nach zwei Jahren erschien unter ihnen der zu Jassy ordinirte Bischof Epiphanius, der den Raskolniken viele Priester und Diaconen weihte; er wurde aber von der russischen Regierung gefangen genommen und unschädlich gemacht. Nach 15 Jahren kamen zu den Raskolniken wieder zwei Männer, Athinogen und Antim, die sich fälschlich für Bischöfe ausgaben. Als sie entlarvt wurden, entfloh Athinogen nach Kamenez in Podolien, Antim aber wurde von den erbitterten Raskolniken im Dnjestr ertränkt. Mit Katharina II. kamen für die Raskolniken bessere Zeiten, indem sie mehrere Rechte und Freiheiten erhielten. Dieß hatte zur Folge, daß viele derselben, welche durch die harten Maßregeln früherer Zeiten zur Auswanderung genöthigt worden, nunmehr nach Rußland zurückkehrten und mehrere bedeutende Gemeinden, so namentlich zu Moskau, gründeten. Auch unter Alexander I. wurden die Raskolniken milde behandelt, ja dieser Kaiser erlaubte im Jahre 1822 den zu den Raskolniken übergehenden Priestern, wenn sie nur nicht sonst straffällig waren und die Matrikelbücher zu führen sich verpflichteten, die Ausübung der bei den Raskolniken übernommenen Functionen. Die Raskolniken waren also wieder mit Priestern versorgt und dachten lange Zeit nicht mehr an die Creirung einer eigenen Hierarchie. Die Sache änderte sich aber, als Nicolaus I. den Thron bestieg. Dieser Czar ergriff gegen die zum Raskol überlaufenden Priester die strengsten Maßregeln, und nun erneuerten die Popowzen abermals ihre Versuche behufs Creirung einer eigenen Hierarchie. Die Ausführung dieses Planes stellte sich der zu den Popowzen gehörende Moskauer Banquier Gromow zur Aufgabe, und zu dessen Verwirklichung waren ihm die raskolnikischen Mönche Paul Welikodworski, Gerontius und Alimpius Miloradow behilflich. Unter den Popowzen war die Meinung verbreitet, daß es irgendwo solche Gegenden gebe, welche von Altgläubigen mit Bischöfen bewohnt

seien; deßwegen beschlossen die genannten Mönche Paul und Gerontius, im Einvernehmen mit Gromow, der ihnen die dazu nothwendigen Mittel zur Verfügung stellte, eine Reise nach dem Orient zu unternehmen, um diese angeblichen altgläubigen Bischöfe aufzusuchen. Selbstverständlich war diese Reise (im J. 1837) erfolglos. Dadurch nicht entmuthigt, unternahmen sie (im J. 1839) eine zweite Reise nach dem Orient und kamen bei dieser Gelegenheit nach Bilokernica (Weißenbrunn) in der Bukowina, wo sie ihren Plan in's Werk setzen konnten. Hier hatten sich nämlich bereits früher flüchtige priesterlose Raskolniken angesiedelt und den Namen Lipowaner angenommen. Als die Bukowina im J. 1775 an Oesterreich kam, fand man dort die Lipowaner (der Name wird von der Ortschaft Lipoweny, wo sich die Raskolniken zuerst ansiedelten, abgeleitet), welche zur Secte der Philipponen gehörten, bereits vor. Ursprünglich hatten hier die Lipowaner keine Rechte. Kaiser Joseph II. bewilligte aber durch Diplom vom Jahre 1783 den vom schwarzen Meer gekommenen, der Secte der Tschernobolen angehörenden Raskolniken freie Religionsübung, Befreiung vom Militärdienste und Steuerfreiheit auf 20 Jahre, und dieses Diplom wurde später auch auf die bukowinischen Lipowaner ausgedehnt. Die österreichische Regierung kannte jedoch damals die religiösen Satzungen dieser Raskolniken nicht, und sie ordnete dieselben dem schismatischen Bischof der Bukowina unter, wogegen sie selbstverständlich gleich remonstrirten. Später klärte sich dieser Irrthum auf, die Lipowaner wurden aber nicht weiter belästigt, so daß sie bald ohne Wissen der Regierung im Dorfe Bilokernica ein Kloster erbauten, welches den Mittelpunkt der in der Bukowina lebenden priesterlosen Raskolniken bildete. Zu diesen Raskolniken kamen nun im J. 1839 die beiden obgenannten Mönche Paul und Gerontius, und zwar zu dem Zwecke, um hier auf falsche Namen österreichische Pässe zur Reise nach dem Orient behufs Auffindung der altgläubigen Bischöfe zu erhalten. Dabei gelang es ihnen, die Lipowaner, obwohl diese zu den priesterlosen Raskolniken gehörten, dahin zu bringen, daß sie sich anheischig machten, einen altgläubigen Bischof bei sich aufzunehmen. Es handelte sich nun darum, einen solchen Bischof ausfindig zu machen; deßhalb begaben sich die genannten zwei Männer mit österreichischen Pässen versehen nach dem Orient. Doch weder in Asien noch in Aegypten konnten sie die mythischen altgläubigen Bischöfe finden. Da erreichten sie auf eine andere Weise ihren Zweck. In Constantinopel trafen sie mit dem polnischen Emigranten Czajkowski, der sich in der Türkei Sadik Pascha nannte, zusammen, und durch dessen Vermittlung gewannen sie den aus Sarajewo in Bosnien vertriebenen Erzbischof Ambrosius, der eben ohne Anstellung in Constantinopel verweilte, für sich. Ambrosius begab sich mit ihnen zuerst nach Wien und dann nach Bilokernica in der Bukowina und wurde nach langen Verhandlungen von der österreichischen Regierung als Bischof der Lipowaner anerkannt. Er schwur dann die Irrthümer der orthodoxen Kirche, der er früher angehörte, ab, wurde von den Lipowanern auf ihre Weise umgesalbt und am Ende des Jahres 1846 in sein neues Amt eingeführt. Für die Raskolniken war dieß ein hochwichtiges Ereigniß, denn sie hatten nun ihren Bischof und brauchten keinen Priestermangel zu befürchten. Der neue Bischof weihte bald mehrere Priester und Diaconen, und was am wichtigsten war, er consecrirte am 18. Januar 1847 den Kirchensänger Cyprian, der übrigens schreibunkundig war, zum Bischof für die Bukowina und einen gewissen Arcadius zum Bischof der jenseits der Donau lebenden Raskolniken. Die russische Regierung, davon in Kenntniß gesetzt, gerieth in die größte Aufregung. Sie versuchte zu beweisen, daß Ambrosius kein gültig geweihter Bischof war, doch vergeblich; aber sie brachte es doch dahin, daß Ambrosius von der österreichischen Regierung vom Amte entfernt und in Cilli internirt wurde, wo er 1863 starb. Durch die Verdrängung des Ambrosius wurde aber die Hierarchie der Raskolniken nicht unterdrückt, denn der von ihm ordinirte Cyprian weihte bald mehrere Bischöfe, so daß die Raskolniken nun eine zahlreiche Hierarchie haben. Der Bischof von Bilokernica ist ihr Metropolit; außerdem haben sie zwei Erzbisthümer und eine Anzahl Bisthümer in verschiedenen Gegenden von Rußland; in Moskau residirt ein Erzbischof. Dabei bestehen aber noch immer auch priesterlose Raskolniken, deren Zahl eher im Zunehmen als im Abnehmen begriffen zu sein scheint. Die russische Regierung sucht in neuester Zeit durch Zugeständnisse und Gleichberechtigung mit der herrschenden Kirche die Raskolniken für sich zu gewinnen; doch wird auf diesem Wege der russischen Staatskirche wenig geholfen. Nur die Rückkehr zum Mittelpunkte der kirchlichen Einheit kann dort Hilfe und Rettung bringen und dem wuchernden Sectenwesen ein Ende bereiten. (Vgl. Phil. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I, Halle 1827, 250 ff.; Lenz, De Duchoborzis, Dorpat 1829; Nicol. Rudnjew, Ueber die Häresien und Spaltungen in der russischen Kirche von den Zeiten Wladimirs des Großen bis auf Johann den Grausamen, Moskau 1838 [russisch]; Philaret, Gesch. der Kirche Rußlands, übers. von Blumenthal, Frankfurt a. M. 1872, 2 Bde.; Hermann Sternberg, Gesch. der Juden in Polen, Leipzig 1878, 114—126; Jul. Pelesz, Gesch. der Union der ruth. Kirche II, Würzburg-Wien 1880, 759 ff.; Gerbel-Embach, Russische Sectirer, Heilbronn 1883 [mit Literatur]; A. Arndt, Das Sectenwesen in der russischen Kirche, in der Zeitschrift für katholische Theologie XIV [1890], 416 ff. [mit neuerer, besonders russischer Literatur].) [Pelesz.]

Rath, der Hohe, s. Synedrium.

Ratherius von Verona, ein eifriger, aber oft zu ungestümer und wegen seiner Reformversuche viel verfolgter Bischof, wurde um 890 im Bisthum Lüttich geboren und schon als Kind dem Kloster Lobbes übergeben. Ein schnell fassender, gewandter Geist und ein treues Gedächtniß ließen ihn bald in den Studien rasche Fortschritte machen. Im J. 926 zog er mit dem Abt Hilduin nach Italien, und als dieser 931 Erzbischof von Mailand wurde, holte ihm Ratherius von Rom das Pallium und wurde dann durch Empfehlung des Papstes Bischof von Verona, wozu König Hugo nur höchst ungern seine Zustimmung gab. Seine bischöfliche Regierung fiel in eine kirchlich und politisch höchst trübe und unruhige Zeit, und sein Eifer gegen die Mißbräuche brachte ihm nur Verfolgungen. Schon im Februar 934 wurde er von König Hugo, als an einem Verrath der Veroneser betheiligt, abgesetzt und zu Pavia in's Gefängniß geworfen. Hier schrieb er seine sechs Bücher Praeloquia, so genannt, weil sie nur Vorreden zu einem weitern Buche sein sollten, das er aber nicht verfaßt hat. Er behandelt darin die Pflichten der Menschen nach Geschlecht, Alter und Stand und beklagt sein eigenes Geschick. Im J. 936 wurde Ratherius zwar aus dem Gefängniß entlassen, durfte aber nicht nach Verona zurückkehren, wo inzwischen Hugo seinen Neffen Manasses von Arles als Bischof eingesetzt hatte, sondern wurde unter Aufsicht des Bischofs Azo von Como gestellt. Von hier begab er sich 939, nachdem er sich vergeblich durch Zusendung seiner Praeloquia an mehrere Bischöfe um Hilfe gewandt hatte, in die Provence, wo er den Unterricht des Sohnes eines gewissen Röstagnus in den freien Künsten übernahm; er schrieb für seinen Schüler eine Grammatik unter dem Titel Sparadorsum (Rückenschoner), die aber verloren ist. Später kehrte er, nachdem er die Abtei des hl. Amandus zu Laon ausgeschlagen hatte, in sein Kloster zurück. Auf Anregung Hugo's, der in den damaligen Parteikämpfen Stütze suchte, wanderte er 946 wieder nach Italien und konnte sein Bisthum wieder einnehmen. Bald war er aber mit dem Clerus ob seiner Strenge zerfallen, und die unruhigen politischen Verhältnisse bewogen ihn schon nach zwei Jahren, das Bisthum wieder zu verlassen. Nachdem er einige Zeit umhergeirrt war, wandte er sich an Liutulf, den Sohn Otto's I., mit dem er nach Italien zog, um dann zum Heere Otto's selbst zu stoßen. Als dieser aber nach der Einnahme Verona's den inzwischen eingesetzten Milo, den Sohn des dortigen Grafen, auf dem Bischofsstuhle beließ, kehrte Ratherius voll Unmuth zum zweiten Male nach Lobbes zurück (951). Auf Bitten seines Bruders Bruno berief ihn Otto nach seiner Rückkehr an das königliche Hoflager. Hier ward Ratherius der Lehrer Bruno's, der ihm ebenso wie ein anderer Schüler, der spätere Bischof Ebrachar von Lüttich, zeitlebens Dankbarkeit bewiesen hat. Als Bruno (s. d. Art.) 953 Erzbischof von Köln wurde, verschaffte er seinem Lehrer das Bisthum Lüttich. Doch entfremdete sich dieser auch hier bald die Gemüther und wurde schon Anfang 955 auf Verlangen des hauptsächlich durch den Herzog Reginar von Hennegau aufgestachelten Volkes wieder entfernt, wogegen er die Conclusio deliberativa und zu Mainz, wo er bei Erzbischof Wilhelm eine Zuflucht gefunden, die Phrenesis schrieb. Auf Bruno's und Wilhelms Zureden verzichtete er schließlich auf Lüttich und erhielt die Abtei Alna, wo er sich vergeblich um die Klosterreform bemühte. In düsterer Stimmung schrieb er hier 957 seine Confessio, ein Gespräch mit seinem Beichtvater. Mit einiger Ausführlichkeit spricht er dabei über die Eucharistie in Anlehnung an Paschasius Radbertus (s. d. Art.), dessen Schrift gerade durch ihn wieder Beachtung erfuhr. Eine Synode von 957 soll Ratherius für Verona restituirt haben (Hefele, Conc.=Gesch. IV, 604); doch ist er erst 961 mit Otto nach Italien gezogen und wurde bei dieser Gelegenheit auf Verwenden Bruno's und der Königin Adelheid wieder als Bischof von Verona eingesetzt, was von Papst Johannes XII. bestätigt wurde. Durch Predigten und Schriften suchte Ratherius eifrig für die Verbesserung des Clerus zu wirken, zog sich aber dadurch von Neuem den Haß desselben zu; der Clerus fand eine Stütze an dem Grafen Nanno und verklagte ihn sowohl bei Papst Johannes XIII. als auch bei Kaiser Otto. Die Unfruchtbarkeit seiner Bemühungen schrieb Ratherius seiner eigenen Sündhaftigkeit zu, die er in mehreren Schriften beklagte; in anderen vertheidigte er sich gegen die erhobenen Angriffe. Auf Veranlassung Otto's resignirte er im Herbst 968 und zog sich wieder nach Lobbes und dann nach Alna zurück. Vor den Unruhen nach dem Tode Otto's I. begab er sich zum Grafen von Namur, wo er am 25. April 974 starb; in Lobbes wurde er begraben. Ratherius ist mit Hatto von Vercelli (s. d. Art.) der bedeutendste Eiferer für die Freiheit und Reform der Kirche Oberitaliens im 10. Jahrhundert gewesen; aber er war vielfach zu heftig und ungestüm. Auch gehörte er zu den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit und verstand das Griechische. Seine Schriften sind zum Theil Gelegenheitsschriften zur Geltendmachung seiner Rechte in seinen wechselnden Lebensschicksalen. Andere bezwecken die kirchliche Reform; dahin gehören auch die erhaltenen Predigten aus der Zeit seiner letzten Wirksamkeit zu Verona. Wenn man aus seinen Schriften ein Sittenbild des Clerus damaliger Zeit entwerfen will, darf man die ungestüme Art ihres Verfassers nicht vergessen und muß seine Art als Sittenprediger kennen; wie er übertreibt, wenn er von sich redet, so auch ohne Zweifel, wenn er von Anderen spricht. — Eine Ausgabe der Werke des Ratherius mit einer biographischen Einleitung lieferten die Gebrüder Ballerini (Ratherii episcopi Veronensis Opera nunc primum col-

lecta, Veronae 1765, abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXXXVI, 9 sqq.). Eine eingehende Biographie von ihm gab A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert, Jena 1854, 2 Thle. [Wurm.]

Rathmann, Hermann, protestantischer Theologe, nach welchem der sog. Rathmann'sche Streit benannt ist, war 1585 zu Lübeck geboren. Im 14. Jahre bezog er das Ratzeburger und später das Magdeburger Gymnasium, an welchem der humoristische Poet und tüchtige Pädagoge Georg Rollenhagen Rector war. Um protestantische Theologie zu studiren, begab sich Rathmann zuerst auf die Universität Rostock, darauf nach Köln, ut Pontificiorum ac Jesuitarum arcana et disputandi methodum accuratius addisceret (Mollerus, Cimbria Literata III, Havniae 1744, 559). Von Köln, wo er sich die Magisterwürde in der Philosophie erwarb, kam er nach Frankfurt a. M., dann nach Leipzig, wo er eifrig lutherische Theologie studirte und philosophische Vorlesungen hielt. Einige derselben erschienen im Druck als Disp. de intelligentia; Gymnasmata physica XV ad doctrinae Aristotelicae normam directa, Lips. 1610; Scientiarum princeps Metaphysica, ib. 1611. Im J. 1612 wurde Rathmann als Diacon an die Johanneskirche in Danzig berufen, im J. 1617 zum Diacon an der Marienkirche, der Hauptkirche der Stadt, und 1626 zum Pastor an der Katharinenkirche befördert. Er starb 1628 im Alter von 43 Jahren. Rathmann war ein tüchtiger Theologe, dessen Schriften auch Vertrautheit mit den Kirchenvätern bekunden; als Beleg dafür kann die im Jahre 1619 zu Wittenberg erschienene Piissimorum Patrum Q. Sept. Flor. Tertulliani et Caec. Cypriani Theosophia dienen. Geschichtlich ist sein Name hauptsächlich durch einen Streit geworden, der die Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes betraf und die protestantischen Geister weit über Danzig hinaus in Aufregung versetzte. Die Controverse zwischen Rathmann und seinem Hauptgegner Dr. Corvinus (Rabe), Pastor an der Marienkirche, begann, als Rathmann dessen Behauptung, es sei calvinische Lehre, daß die Kinder ohne Erbsünde geboren würden, für unwahr erklärte. Corvin nahm seinerseits Anstoß an einer Katechismuspredigt Rathmanns vom „jüngsten Gerichte", worin er seine Zuhörer ermahnt hatte, den Engeln gleich zu werden und sich mit der Unschuld Kleidern zu schmücken; darin fand Corvin die Möglichkeit einer vollkommenen Heiligkeit auf Erden behauptet. Die Spannung steigerte sich infolge der Parteinahme Rathmanns für Joh. Arndt (s. d. Art.), besonders für dessen Bücher über „Das wahre Christenthum", welche Corvin in heftiger Weise bekämpfte und als schwärmerisch, der Werkheiligkeit förderlich und wider das Fundament der heiligen Schrift verstoßend bezeichnete. Den Höhepunkt erreichte der Streit, als Rathmann im J. 1621 zu Danzig seine Schrift „Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich" herausgab, eine Art biblischer Dogmatik, fast nur aus Bibelstellen in 22 Kapiteln zusammengesetzt. Corvinus erhob gegen Rathmann den Vorwurf, daß er in seinem Buch, besonders in der Einleitung, dem Chiliasmus, dem Calvinismus und Schwenkfeldianismus huldige. Die beiden ersten Anschuldigungen ließ man indeß bald wieder fallen. Rathmann hatte in der Vorrede die chiliastischen Ansichten der ältern und neuern Zeit kurz angeführt und dann hinzugefügt, diese Meinung werde nicht durch Bücher, sondern durch der Zeit Erfüllung widerlegt. Den Calvinismus fand man in dem Satze: „Das Licht der Gnaden zur Bekehrung ist eine freiwillige Gabe, die Gott denen gibt, welchen er's von Ewigkeit her als ein lieber Vater in der Bekehrung zu geben bestimmt hat." Rathmann erklärte aber, aus diesen Worten folge nicht, daß er calvinisch lehre, weil Gott diese Gabe allen Menschen geben wolle, wenn sie dieselbe nur annehmen und nicht muthwillig von sich stoßen. Der Hauptstreit entbrannte in Betreff des dritten Punktes, der Ansicht Rathmanns über die Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes, in welcher man eine Erneuerung des Schwenkfeld'schen Irrthums erblickte (s. d. Art. Schwenkfeld). Rathmann lehrte, daß die heilige Schrift nicht an sich schon erleuchte, bekehre, reinige, heilige und selig mache, sondern kraft des heiligen Geistes, dessen Gnade zu der Schrift hinzukomme und sich mit ihr vereinige. Die Schrift sei nur das äußerliche, aber via ordinaria nothwendige instrumentum, das lumen instrumentale, während Gottes Gnadenkraft das lumen principale sei, welches, wenn auch nicht tempore, so doch ordine bei der Erwägung und Betrachtung der heiligen Schrift vorhergehe und welches beide, Schrift und Herz, eröffnen müsse. Rathmann unterschied, ähnlich wie Schwenkfeld, zwischen dem „äußerlichen Wort" oder „Zeugniß des heiligen Willens und der Thaten Gottes" und dem „innerlichen Wort", d. i. der Erleuchtung durch das ewige Wort (Christus) oder den heiligen Geist. „Doch bleibt es gewiß," sagt Rathmann in dem angeführten Werke, „daß ohne die Schrift, als eine Regula und Richtschnur der Wahrheit via ordinaria, nach ordentlicher Weise niemand ursprünglich zu Gott geführet und bekehret werde." Hierdurch unterschied sich Rathmann trotz mancher Berührungspunkte in der Ausdrucksweise und Distinction wesentlich von Schwenkfeld, der in Consequenz seines spiritualistischen Systems die heilige Schrift geringschätzte und sagte, daß bei der Bekehrung und Wiedergeburt das äußere Wort nichts, sondern das innere (Christus) Alles allein wirke; das gepredigte und gehörte Wort sei kein Mittel, wodurch der Mensch von dem heiligen Geist gelehrt und seligmachende Erkenntniß Christi, Bekehrung, Buße, Glaube gewirkt werde. Rathmann verwahrte sich selbst gegen die Identificirung seiner

Lehre über das Wort Gottes mit der Ansicht Schwenkfelds, besonders in seiner Schrift „Wohlgegründetes Bedenken, was von des Dr. Conr. Dieterichs Schwarmfragen zu halten sei", Lüneburg 1623, 77 ff., wo unter Anderem folgende Sätze gegenübergestellt sind: Schwenkfeld sagt: „Allein das innerliche Wort (Christus) wircket den Glauben, Wiedergeburt, Rechtfertigung und die Seeligkeit ohne alle mittel", und Rathmann sagt: „Das innerliche Wort wircket nit den Glauben, die wiedergeburt, die rechtfertigung und seeligkeit one mittel, darin sie uns vorgetragen und gezeiget werde". Weiterhin heißt es in dem Buche „Jesu Christi Gnadenreich": „Obwohl nun die Schrift muß dabei sein zum göttlichen Erkäntnis, weil das ewige Wort bey und in der Schrifft den Menschen zu Gott führet und bekehret, so gehet doch die Erleuchtung durch das ewige Wort und den heiligen Geist fürher. . . . Soll der Blinde die Farbe sehen, so müssen seine Augen und die Luft, ja auch die Farbe erleuchtet werden. Soll die Axt hawen, so muß der Holzhawer die Axte erstlich erheben. Soll die Thür aufgethan werden, so muß der Thürhüter den Riegel wegthun. Also, sollen die verblendeten Menschen sehen, was Gott durch die Schrift bezeichnet, so muß die Erleuchtung vorhergehen." Die Ansicht Rathmanns fand bei seinen Glaubensgenossen heftigen Widerspruch; sie lehrten, daß dem Worte Gottes wesentlich und immanent, potentia congenita, die Kraft der Erleuchtung und Bekehrung und Seligmachung zukomme, und daß die Gnadenkraft und das Gnadenlicht des heiligen Geistes immer und unzertrennlich mit dem Wort in und vor dem Gebrauche verbunden sei. Zunächst trat der genannte, stets kampfbereite Dr. Corvinus auf, welcher Rathmanns Schrift „Jesu Christi Gnadenreich" eine lose Scharteke nannte, worin viele Ketzereien enthalten seien, und Rathmann selbst als „einen lebendigen Kloak des bösen Geistes" bezeichnete; auch sandte er elf Fragepunkte, welche das Buch Rathmanns betrafen, zur Beantwortung an verschiedene Universitäten. Der Rath zu Danzig wandte sich ebenfalls (1623) an die theologischen Facultäten in Wittenberg, Jena, Helmstädt, Königsberg und Rostock mit der Bitte um Gutachten. Dieselben sprachen sich, wenn auch in verschiedenem Tone, gegen Rathmann aus; nur das Rostocker Gutachten fiel zu seinen Gunsten aus. Kurz nach dem Tode Rathmanns im J. 1628 ließ der Kurfürst Georg I. von Sachsen eine Theologenversammlung in Leipzig abhalten und ein besonderes Gutachten abfassen, welches unter folgendem den Kernpunkt der Controverse enthaltenden Titel erschien: „Der reinen, wahren, Evangelischen Kirchen und ungeänderter Augsburgischer Confession zugethaner Theologen wiederholete richtige, gründliche und unwiderlegliche Lehre von der heiligen Schrift, oder dem heiligen geoffenbarten Worte Gottes, was dasselbe seiner Natur und Eigenschaft nach sei, und daß es die Kraft und Vermögen zu erleuchten, zu bekehren, und selig zu machen wahrhaftig vor und in dem Gebrauch in und bei sich habe. Auf sonderbare gnädigste Anordnung des Durchlauchtigsten, Hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Joh. Georgens, Herzogens zu Sachsen u. s. w., ausgeführet, allen alten und newen Irrthumben, namentlich auch der rahtmannischen Schwermerey entgegengesetzet und zuförderst denen Kirchen und Schulen im Churfürstenthumb Sachsen zum heilsamen Unterricht in Druck gegeben durch Höchstgedachter J. Ch. D. hierzu verordnete Theologen, Leipzig 1629." Die sächsische Regierung verbot strenge die Rathmann'sche Lehre. Rathmann seinerseits war nicht unthätig geblieben, sondern hatte seine Ansicht mit Geschick in mehreren Schriften wider die Censuren der genannten Facultäten sowie gegen die Angriffe einzelner lutherischen Theologen (Corvinus in Danzig, Dieterich in Ulm, Thummius in Tübingen, Behm und Myslenta in Königsberg) vertheidigt. Von seinen Streitschriften seien hier außer den bereits angeführten erwähnt: Quaestiones XI Joh. Corvini notis illustratae et reformatae, Goslar. 1622; Glaubensposaune, Thorn 1624; Christliche Erinnerung in der Frage, was die heilige Schrift sei und wirke, Lüneburg 1624; Der Väter beständige Lehre u. s. w., Lüneburg 1624; D. Martini Lutheri Zeugniß, was die heilige Schrift sei und aus welcher Kraft sie wirke, Thorn 1627. Auch fehlte es ihm nicht an Vertheidigern; die Prediger Blank und Dilger in Danzig, die Theologen Paul und Johannes Tarnovius in Rostock und besonders Kaspar Movius zu Cauen in Litauen traten für ihn ein. In Danzig wurde der Streit nach dem Tode Rathmanns auf Veranlassung des Magistrats im J. 1630 durch einen in elf Punkten abgefaßten Vergleich der beiden Parteien beigelegt. Damit war aber noch nicht die Controversfrage, welche den Streit hervorgerufen hatte, beseitigt; dieselbe tauchte später in den pietistischen Streitigkeiten wieder auf. Speners (s. d. Art.) Gegner waren überzeugt, daß in den Behauptungen, welche derselbe über das Wort Gottes und dessen Wirksamkeit aufstellte, fast nur eine Erneuerung Rathmann'scher Irrthümer zu erkennen sei, wie dieß am ausführlichsten der Danziger Diaconus Bücher in seinem Rathmannus Redivivus (Lips. 1697) zu zeigen versucht. Zur Widerlegung Büchers erschien 1698 zu Frankfurt a. O. eine Schrift von Köpke mit einer Vorrede von Spener. (Vgl. außer Calovius, Systema loc. theol. I, Witebergae 1655, 692 sqq., und Hartknoch, Preußische Kirchenhistoria, Frankfurt a. M. 1686, 798 ff., besonders die gründliche Abhandlung von Engelhardt in Niederers Zeitschrift für die historische Theologie 1854, 43 ff.; dazu noch Frank, Gesch. der protestantischen Theologie I, Leipzig 1862, 365 ff.; Schnaase, Gesch. der evang. Kirche Danzigs, Danzig 1863, 238—262.) [Rosentreter.]

Rationale heißt 1. in der Vulgata (Ex. 28, 15) ein zur Amtskleidung des Hohenpriesters

gehörendes Ornament (חֹשֶׁן מִשְׁפָּט, rationale judicii, LXX λογεῖον τῶν κρίσεων). Dasselbe war aus Byssus in vier Farben und Goldfäden gewirkt; es wurde an goldenen Kettchen über dem Schulterkleid (s. d. Art. Ephod) getragen und mit Schnüren am Gürtel befestigt. Das Rationale war auf etwa eine Spanne im Geviert zusammengefaltet und auf der äußern Seite mit zwölf verschiedenen, in vier Reihen geordneten Edelsteinen besetzt, von denen jeder den Namen eines der zwölf Stämme trug. Durch das damit (Ex. 28, 30) verbundene Urim und Thummim (s. d. Art.), über dessen Beschaffenheit die heilige Schrift keinen nähern Aufschluß bietet, gab der Herr in besonderen Fällen seinen Willen dem Hohenpriester kund. (Vgl. J. F. Allioli, Handbuch der biblischen Alterthumskunde I, Landshut 1844, 187 f.; P. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg 1887, 545 f.; Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters I, Bonn 1859, 375 ff. und Tafel I u. III.)

2. Seit dem 10. Jahrhundert erscheint in einzelnen Kirchen Deutschlands und Galliens ein Rationale als Theil der bischöflichen Meßkleidung. Nach bildlichen Darstellungen zu urtheilen war es entweder ein kleines viereckiges Brustschild oder ein zweitheiliges ornamentirtes Gewandstück von geringer Breite, das wie das Pallium (s. d. Art.) von einer Schulter zur andern Brust und Rücken bedeckte und über der Casel getragen wurde. Wohl wegen ihrer Aehnlichkeit sind Rationale und Pallium vielfach für ein und dasselbe Parament gehalten worden. Das Rationale wird jedoch, da es nur in wenigen Kirchen im Gebrauch war, eine Auszeichnung einzelner Bischöfe gewesen sein, wie das Pallium es für Erzbischöfe ist. Durandus (Rationale div. offic. 3, 19, 12 sqq.) und Innocenz III. (De sacrif. altaris mysterio 1, 24 sqq.), welche das Rationale des Alten Testamentes beschreiben und deuten, kennen ein demselben entsprechendes bischöfliches Ehrenkleid nicht; „es scheint sonach im 13. Jahrhundert das bischöfliche Rationale in Frankreich schon wieder außer Uebung gewesen zu sein“ (Hefele, Beiträge zur Kirchengesch., Archäol. und Liturgik II, Tübingen 1864, 214). In Deutschland bedienten sich desselben die Bischöfe von Bamberg, Eichstätt, Lüttich, Minden, Paderborn, Regensburg und Salzburg. Für Eichstätt wurde dessen Gebrauch durch Benedict XIV. neuerdings bestätigt (s. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1883, 899 f.). (Vgl. Fr. Bock II [1866], 194 ff. und die Tafeln XXVI f. u. XXXI.)

3. Von dem Rationale der heiligen Schrift hat Wilhelm Durandus (s. d. Art.) den Titel seiner 1286 verfaßten liturgischen Summa Rationale divinorum officiorum entlehnt, dessen Sinn er in der Einleitung (Prooemium 16) näher erklärt. Das Werk faßt alles zusammen, was bis dahin zur Erklärung der Liturgie geleistet worden ist, und behandelt ihr gesammtes Gebiet in 8 Büchern: das Kirchengebäude; die liturgischen Personen; die heiligen Gewänder; die Meßliturgie; das canonische Stundengebet; das Kirchenjahr (Proprium de tempore); die Feste der Heiligen (Proprium Sanctorum) und das Kirchweihfest; die kirchliche Zeitrechnung. Es ist als eines der ersten Erzeugnisse der Buchdruckerkunst 1459 von Fust und Schöffer in Mainz gedruckt worden. Die neueste Ausgabe erschien 1859 in Neapel. (Vgl. Thalhofer, Handb. der kath. Liturgik I, 2. Aufl., Freiburg 1894, 88.) [K. Schrod.]

Rationalismus heißt in der Theologie diejenige Richtung, welche alle religiöse Erkenntniß von der Einsicht der menschlichen Vernunft (ratio) abhängig macht und nur soweit für wahr annimmt, als die eigene Vernunft aus sich deren Wahrheit zu erkennen vermag. — 1. Zur nähern Erklärung des Begriffes „Rationalismus“ ist sein Unterschied vom Naturalismus und vom Supranaturalismus in Betracht zu ziehen. Der Supranaturalismus ist die gläubige Annahme einer übernatürlichen Offenbarung (s. d. Art. n. II) als der nothwendigen Grundlage unserer Religion; der Naturalismus dagegen läugnet entweder überhaupt die Möglichkeit oder doch wenigstens die Wirklichkeit einer solchen Offenbarung. Zwischen beiden nun steht der Rationalismus. Er verwirft den Offenbarungs*glauben* als solchen, aber nicht schlechtweg den Inhalt der Offenbarung bezw. der Bibel. Dieser Inhalt ist ihm vielmehr ein Object der positiven Kritik, und das Ergebniß der letztern Gegenstand der religiösen Erkenntniß, nicht deßhalb, weil es in der Offenbarung enthalten ist, sondern weil die Vernunft dessen Wahrheit einsieht. Sowohl Naturalismus als Rationalismus verwerfen mithin die Offenbarung als unmittelbare Quelle der Erkenntniß. Keiner von beiden erkennt in dem Glaubensgrunde, der Wahrhaftigkeit Gottes in seiner Offenbarung an den Menschen, einen Beweggrund unseres Fürwahrhaltens (vgl. d. Art. Glaube V, 628 ff.). Nur verwirft der Naturalist jede Offenbarung und kennt eine solche nur in ganz uneigentlichem Sinne, insofern nämlich dem Menschen die Erkenntnißfähigkeit gegeben ist und diese durch Vorlegen eines entsprechenden Gegenstandes auch in Bezug auf religiöse Fragen sich bethätigt. Der Rationalismus hingegen gibt zwar zu, daß Gott durch die Fügung seiner Vorsehung Männer ausgerüstet habe, welche die Kenntniß der religiösen Wahrheiten verbreiten. Solche Männer hätten ihre hervorragende Befähigung von Gott und wirkten mittels Unterricht auf die Mitmenschen und die Nachwelt. Aber weder diese berufenen Werkzeuge zur Verbreitung der Religion, noch auch diejenigen, welche durch dieselben belehrt würden, erhielten dadurch eine religiöse Erkenntniß mittels der Offenbarung. Denn nach rationalistischer Auffassung ist der Mensch nur das anzunehmen gehalten, was seine eigene Erkenntniß als wahr einsieht. Einzigen und letzten Erkenntnißgrund bildet mithin für den Rationalisten sowohl wie für den

Naturalisten die natürliche Einsicht. Beide läugnen, daß dem menschlichen Erkennen noch auf einem andern Wege religiöse Wahrheiten zugänglich gemacht werden können. Deßhalb ist, wie Denzinger (Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß I, Würzburg 1856, 163) bemerkt, der Unterschied zwischen beiden sehr gering, da beide zuletzt ein natürliches Formalprincip haben, und nur die allerschroffsten Naturalisten werden sich weigern, den Rationalismus als ihre Lehre anzuerkennen. Wenn mitunter auch von den Rationalisten eine Offenbarung angenommen wurde, so geschah es doch in anderem Sinne, als es die orthodoxe Theologie bislang gethan, und immer wurde die Offenbarung dem Vernunfturtheile unterstellt.

2. Rationalistische Neigungen und rationalisirende Lehren hat die Geschichte der Theologie an einzelnen Männern auch in früheren Jahrhunderten anzuerkennen; beispielsweise sei auf Theodor von Mopsuestia (s. d. Art.) hingewiesen. Allein solche Erscheinungen, die sich meist aus der Ueberspannung des an sich berechtigten Strebens nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Offenbarungslehren erklären, blieben bis zur neuern Zeit vereinzelte. Von dem heutigen systematischen Rationalismus dagegen kann mit Recht behauptet werden, daß er eine Folge des Protestantismus ist. Zwar führt Robert Kübel (bei Herzog, Realencyklopädie XII, 2. Aufl., 512 ff.) den Rationalismus auf den Geist der Neuzeit zurück, den man Geist der Freiheit, der Subjectivität, der Kritik nennen möge, und dessen Hauch von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an schon vor der Reformation wehe. Dieser Gesammtgeist präge sich nach der einen Seite hin zum genuinen Protestantismus aus; nach der andern Seite hin mache sich derselbe in umfassenderer Weise, als der ächte Protestantismus wollte, in den Bestrebungen geltend, die im Rationalismus des 18. Jahrhunderts ihre theologische Ausgestaltung finden. — Die einseitige Begeisterung für das Classische wurde allerdings in der Renaissance bei Vielen eine völlige Rückkehr zu heidnischen Anschauungen. Es war dieß aber nur ein factisches Verlassen des Christenthums, kein principieller Gegensatz des Glaubens zur Vernunfterkenntniß. Freilich hat auch Luther die rationalistische Folgerung seiner Lehre nicht vertheidigt. Im Gegentheil betont er die Nothwendigkeit der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben, wie er ihn darstellt. Aber er stellt Vernunft und Glauben zu einander in Gegensatz: „Darumb ist auf Erden unter allen Fährlichkeiten kein fährlicher Ding, dann eine hochreiche, sinnige Vornunft, sonderlich, so sie fallt in die geistlichen Ding, die die Seel' und Gott antreffen. Wenn es ist muglicher, daß man ein Esel lesen lehr', dann ihn ihr Vornunft blenden und zum Rechten fuhren; so sie doch vorblendet muß sein und zu nicht werden" (Luthers Werke, Erlangener Ausgabe XL [1846], 15). Ferner mußte sich aus dem Princip, welches die subjective Erklärung der Schrift an die Stelle des kirchlichen Lehramtes setzte, in der Weiterbildung der Rationalismus ergeben. So erklärt Gaß (Geschichte der protest. Dogmatik IV, Berlin 1867, 16): „Das vom Rationalismus vertretene Princip ist so alt wie alle wissenschaftliche Theologie; durch die Reformation sodann hat dasselbe in dem Recht der Selbstüberzeugung und der Prüfung aller traditionellen Annahmen einen bestimmtern Anknüpfungspunkt gefunden." Derselbe bezeichnet (ebd. IV, 6) den Rationalismus als „die durchgreifendste, durch die allgemeine Anlage des Protestantismus herbeigeführte kritische Auseinandersetzung über das in diesem überlieferte Glaubenssystem und dessen Grundlagen". War aber einmal die Vernunft des Einzelnen zum alleinigen Richter in Glaubenssachen aufgestellt, so mußte die Durchführung dieses Grundsatzes die von den Reformatoren willkürlich gelassenen Schranken beseitigen und zu einer unbedingten und ausschließlichen Anerkennung der subjectiven Einsicht auf religiösem Gebiete hindrängen. Verpflichtung auf symbolische Bücher und der Grundsatz freier Forschung bilden einen Widerspruch. So lag der Keim des Rationalismus im Protestantismus, wenn auch der jetzige Name dafür erst seit Ende des letzten Jahrhunderts üblich wurde.

Zuerst wandte sich der Rationalismus gegen die theologischen bezw. kirchlichen Lehrbegriffe im Allgemeinen. In England erklärte Eduard Herbert Cherbury (s. d. Art.), das Göttliche des Christenthums könne höchstens wahrscheinlich gemacht, nicht bewiesen werden. Thomas Hobbes (s. d. Art.) sah in der Religion nur Menschenerfindung. Dieselben Gedanken wurden in Frankreich zu ähnlichen Arbeiten gegen die Religion benutzt. — In den Niederlanden finden sich rationalistische Anschauungen vertreten in Sätzen wie: naturalem rationem esse judicem et normam fidei; fidei prae philosophia nullam posse esse praerogativam; non minus contra rationem, velle nonnullos philosophiam esse christianam, quam si mohamedanam dicerent; omnem philosophiam esse religionis expertem. Spinoza's (s. d. Art.) philosophische Erklärung der biblischen Sätze fand bei gebildeten Niederländern viele Anhänger. — In Deutschland hatten im 17. Jahrhundert rationalistische Anschauungen unter dem Namen der Aufklärung Verbreitung gefunden. Heinrich Hulsius (De principio credendi, Lugd. Bat. 1688) stellt den Vernunftbeweis als Glaubensgrund hin. Er erklärt entgegen der herkömmlichen Auffassung die Theologie zur ancilla der Philosophie. Christian von Wolff (s. d. Art.) rief durch seine philosophische Behandlung der Glaubenslehre Widerspruch hervor. Er trennte die theologia naturalis, in welcher nur der Vernunftbeweis zur Anwendung kommen sollte, von der theologia revelata, die den Glauben zu Hilfe nahm.

Eine neue Epoche begann für den Rationalismus seit der Mitte des 18. Jahrhunderts; man begann seitdem sich vorzüglich mit der historischen Kritik der überlieferten Annahmen, namentlich des Inhalts der Bibel zu befassen. In England erschütterten Toland, Tindal, Bolingbroke (s. d. Artt.) den Glauben an die heiligen Schriften. In Deutschland bekämpfte Joh. Christian Edelmann (s. d. Art.) seit 1735 die Bibel als den „christlichen Koran". Die allgemeine deutsche Bibliothek von Friedrich Nicolai (s. d. Art.) in Berlin (seit 1765) verbreitete die Aufklärung durch glaubensfeindliche Schriften. Auch die gelehrte Behandlung der Bibel geschah nach Art der Profanwerke ohne Rücksicht auf Inspirationsglauben und kirchlich angenommene Auslegungen. Johann Salomo Semler (s. d. Art.), Professor in Halle, stellte es der Untersuchung eines Jeden anheim, welche Theile der heiligen Schrift als göttliche Schriften ferner anzusehen seien; er beseitigte den Inspirationsbegriff und ließ nur jene Bücher als göttliche gelten, durch die eine moralische Besserung bewirkt werde. Die von Lessing (s. d. Art.) 1777 herausgegebenen Wolfenbütteler Fragmente (s. d. Art.) behaupteten die Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung. J. Fr. Gruner (s. d. Art.) und Steinbart erklärten die Dogmen durch philosophische Ableitungen. Besondere Verbreitung fanden die Lehren Kants (s. d. Art.). In seiner „Kritik der reinen Vernunft" (1781) behauptet er, die Vernunft sei unfähig, das Uebersinnliche zu erkennen. Durch das in ihr selbst begründete Gebot werde sie zum Glauben an Gott, Tugend, Unsterblichkeit genöthigt; doch habe sie das Alleinrecht, den Zusammenhang der Dinge mit jenen Ideen zu bestimmen. Die Vernunft sei also die letzte Norm des Erkennens, der Offenbarungsglaube dagegen könne kein Recht auf dauernde Anerkennung haben.

Auch katholische Länder wurden vom Rationalismus überflutet. Die Literatur und die Philosophie, der oberflächliche Zeitgeist der sogenannten Aufklärung (s. d. Art.) und die geheimen Gesellschaften halfen dazu. Nach der Lehre der Illuminaten (s. d. Art.) sollte die Vernunft das einzige Gesetzbuch des Menschen werden. Die Lehren Christi wurden auf die Entwicklung der Menschheit bezogen; diese sei aus dem Zustande der Wildheit, welche, durch die Macht der Leidenschaften hervorgerufen, in der Erbsünde dargestellt werde, durch die Kraft der aufgeklärten Vernunft wiederum zum freien Gebrauch ihrer ursprünglichen Würde zu erheben, was durch das Reich der Gnade versinnbildet werde. Die katholische Kirche überwand die Einflüsse des Rationalismus. Neues Erblühen der kirchlichen Wissenschaften, das Entstehen einer reichen katholischen Literatur verbreitete eine tiefere Auffassung der kirchlichen Lehre. Zumal die Würdigung der katholischen Theologen früherer Jahrhunderte trug zum Beleben ächt kirchlicher Gesinnung bei, und die Erzeugnisse der Aufklärung konnten sich gegen die kirchliche Wissenschaft bei den Katholiken nicht halten. Anders aber in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (vgl. d. Art. Protestantismus, ob. 506 ff.). Auf dem Gebiete der Dogmatik wurde die Vermittlung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus auf verschiedene Weise versucht, wobei die philosophischen Systeme, gekennzeichnet durch die Namen Jacobi, Schelling, Hegel (s. d. Artt.), großen Einfluß ausübten. Im Sinne dieser Systeme wurden die Geheimnisse des Christenthums, Incarnation und Trinität, zum Gegenstande philosophischer Untersuchung genommen. Selbst Friedrich Schleiermacher (s. d. Art.), welchen man als den Begründer einer neuen, den Rationalismus abschließenden Richtung bezeichnet, wies mit Kant der Religion, wenn er auch deren Wesen in das Gefühl setzte, die Vernunft als Grenze an.

Der Haupttummelplatz der Rationalisten wurde aber das Gebiet der biblischen Wissenschaften. Wurde die Bibel nicht mehr als heiliger Text aufgefaßt, so mußte die biblische Kritik zu subjectiven Aufstellungen führen. Das Leben Jesu und die Anfänge der christlichen Kirche wurden so in der verschiedensten Weise erklärt. Daß Jesus sich für den im Alten Bunde Verheißenen angesehen habe, führte man auf Selbsttäuschung zurück. Die Wunder wurden zu natürlichen Begebenheiten, welche in das Gewand orientalischer Phantasie gekleidet seien; die Evangelisten hätten die ihnen fern liegenden Thatsachen in phantastischer Glorie erscheinen lassen. Diesen zerstörenden Arbeiten stellten Männer wie Tholuck und Hengstenberg (s. d. Artt.) eine ernstere, gläubige Auffassung der Bibel entgegen. Doch konnte die einmal rationalistische Theologie nicht wieder auf den altgläubigen Zustand zurückgeführt werden. Der jetzige Stand der Frage und ihrer Beantwortung von Seiten der protestantischen Theologie wird durch den Ausdruck Pfleiderers (Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I, Leipzig 1869, 378 ff.) charakterisirt, daß man sich die Offenbarung nicht als übernatürliche Mittheilung bestimmter, fertiger Lehrsätze, Erkenntnisse, Begriffe oder Anschauungen zu denken habe. Offenbarung sei vielmehr jener innere Erlösungs- und Versöhnungsprozeß, welchen man gewöhnlich unter dem Titel der Heilsaneignung als Wirkung der Offenbarung aufzufassen pflege. Daß der Ursprung der heiligen Schriften jene übernatürliche Inspiration nach dogmatischer Lehrweise gewesen, sei unmöglich.

3. Nach der katholischen Lehre ist der theologische Rationalismus unzulässig. Dieß gilt sowohl von dem eigentlichen Rationalismus, welcher die positive, unmittelbare, eigentliche Offenbarung läugnet und dagegen die völlige Unabhängigkeit der Vernunft in Bezug auf religiöse Wahrheiten aufstellt, wie auch von der semirationalistischen Abschwächung der Theorie, wodurch dem Offenbarungsglauben die Stelle eines Behelfes gelassen wird, bis der menschliche Geist durch seine Unter-

suchungen die bis dahin geglaubte Wahrheit verstehe und so zur Vernunftwahrheit erhebe. Gemäß der katholischen Lehre (Conc. Vatic. Sess. III, c. 4 De fide et ratione) ist die Erkenntniß mittels der natürlichen Vernunft von der Erkenntniß durch den göttlichen Glauben zu unterscheiden. Kann man auch zu einer gewissen Erkenntniß über den Zusammenhang der Geheimnisse unter sich und ihre Beziehung zum Ziele des Menschen gelangen, so lassen sich die Glaubensgeheimnisse doch niemals nach Art der Vernunftwahrheiten begreifen. Andererseits kann nie ein wahrer Widerspruch zwischen den Glaubens- und den Vernunftwahrheiten vorhanden sein, weil Gott, welcher dem Menschen sowohl den Glauben wie die Vernunfterkenntniß gegeben hat, sich nicht widerspricht. Glauben und Vernunft sollen und können sich gegenseitig helfen. Die Forderung, die natürliche Einsicht dem Glaubensgesetze zu unterwerfen, ist der Wissenschaft nicht feindlich; dieser bleibt auf dem natürlichen Gebiete die Freiheit gewahrt; ihre Untersuchungen über die Glaubenswahrheiten helfen der bessern Kenntniß göttlicher Dinge, während die Wissenschaft durch den Glauben vor Irrwegen bewahrt bleibt. Die Kirche wünscht den Fortschritt des Wissens, jedoch unbeschadet des von ihr bewahrten und erklärten Dogmas. (Vgl. d. Artt. Glaube und Offenbarung.) [Jos. Laurentius S. J.]

Ratisbonne, Maria Theodor, Convertit, Schriftsteller und Gründer der Congregation Unserer Lieben Frau von Sion (s. d. Art.), war am 28. December 1802 zu Straßburg als Sohn eines reichen jüdischen Banquiers geboren. Er widmete sich dem Rechtsstudium und ward Advocat am Gerichtshofe zu Colmar. Doch entsagte er dieser Thätigkeit, um länger in der Nähe Bautains (s. d. Art.) bleiben zu können, dessen Vorlesungen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht hatten; zugleich bemühte er sich mit großer Aufopferung, die Lage der Israeliten in Straßburg zu verbessern. Nachdem zwei seiner Freunde, die Juristen Julius Lewel und Isidor Goschler, beide ebenfalls Schüler Bautains, sich zur Annahme der katholischen Religion entschlossen hatten, säumte auch Theodor Ratisbonne damit nicht mehr: am Charsamstag des Jahres 1827 ließ er sich taufen. Er wandte sich nun theologischen Studien zu, trat in das höhere Seminar ein und wurde im December 1830 zum Priester geweiht. Dann wirkte er eine Zeitlang gleichzeitig mit de Bonnechose und Gratry (s. d. Art.) am bischöflichen Knabenseminar, bis die Leitung desselben Bautain entzogen wurde. Im J. 1840 siedelte er nach Paris über und wurde an der Kirche Notre-Dame de Victoire Vicedirector der Erzbruderschaft des heiligen Herzens Mariä. Nicht lange nachher trat ein Ereigniß ein, welches ihm ein Antrieb wurde, von nun an hauptsächlich dem Werke der religiösen Wiedergeburt seiner frühern Glaubensgenossen seine Kräfte zu widmen. Sein Bruder, Alfons Ratisbonne (geb. am 1. Mai 1814), der ebenfalls Advocat geworden, dann aber in das Bankgeschäft seines Oheims eingetreten war, wurde zu Rom wunderbar bekehrt. Seit Theodors Conversion hatte Alfons bittern Haß gegen die katholische Kirche gehegt; allein im J. 1842, in welchem ihn eine Vergnügungsreise nach Rom geführt hatte, war am 20. Januar in der Kirche zum hl. Andreas ihm eine Erscheinung der heiligen Jungfrau geworden; vor dem himmlischen Lichte stürzte er, wie einst Saulus, zu Boden. Durch die Allmacht der göttlichen Gnade plötzlich umgewandelt, entsagte er allem, was ihm bisher theuer war, und empfing die heilige Taufe. In Verbindung mit dem Neubekehrten rief nun Theodor für Bekehrung der Juden ein eigenes Ordensinstitut in's Leben, die Congregation Unserer Lieben Frau von Sion, die, von den Päpsten gefördert, namentlich durch Erziehung und Unterricht eine segensreiche Thätigkeit zu Gunsten der Kinder Israels entfaltete. Alfons Ratisbonne (seit seiner Taufe Maria Alfons) war nach der Conversion in die Gesellschaft Jesu eingetreten und 1847 Priester geworden. Um sich jedoch mehr „mit den Israeliten, seinen Brüdern, beschäftigen" zu können, verließ er später unter Zustimmung Pius' IX. den Jesuitenorden und vereinigte nun seine ganze Thätigkeit mit der seines Bruders. Er verpflanzte das herrlich gedeihende Unternehmen nach Jerusalem und erbaute bei dem Ecce-homo-Bogen ein großes Kloster mit Waisenanstalt und Schule; eine weitere Niederlassung der Congregation gründete er zu St. Johann im Gebirge, dann bei Jerusalem das Institut St. Peter mit einer Handwerkerschule. Der ältere Bruder, der auch die Oberleitung der Erzbruderschaft der christlichen Mütter übernommen hatte, starb zu Paris am 10. Januar 1884; der in Jerusalem wirkende P. Maria Alfons folgte ihm schon am 6. Mai 1884 in die Ewigkeit. Maria Theodor trat auch als Schriftsteller auf; von seinen Schriften ist namentlich die Histoire de St. Bernard et de son siècle, Paris 1841, 2 vols., 10e éd. 1889, in weiten Kreisen bekannt geworden, die mehrfach in's Deutsche übersetzt wurde. (Vgl. Bautain, Philos. du Christianisme, Paris 1835 [Einleitung]; de Bussierre, L'enfant de Marie, Avignon 1843 [nouv. éd., Paris 1859]; Rosenthal, Convertitenbilder III, 1, Schaffhausen 1869, 141 ff. u. 194 ff.; Katholische Missionen 1875, 92; Das heilige Land XXVIII [1884], 28 ff. u. 89 ff.) [Zeck.]

Ratramnus (seit dem 11. Jahrhundert oft irrig Bertramus, Bertrannus genannt), O. S. B., ein hervorragender Theologe des 9. Jahrhunderts, war Mönch des Klosters Corbie in der Picardie. Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig bekannt. Bei Karl dem Kahlen stand er als Gelehrter in hohem Ansehen, so daß der König ihn sowohl im Abendmahls- wie im Prädestinationsstreit zu einem theologischen Gutachten aufforderte. Seine Werke verrathen eine tüchtige Kenntniß der heiligen Schrift und der Kirchenväter; auch hatte er, wie andere

bedeutende Auctoren der damaligen Zeit, Sinn für historische Kritik. Letztere wurde wiederholt dem Erzbischof Hincmar sehr unbequem, da er diesem die Unächtheit mehrerer Schriften nachwies, welche Hincmar hochgehalten hatte (Migne, PP. lat. CXII, 1522; CXXXV, 144. 225; vgl. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, 168 [Anm. 103] u. 462). Von Ratramnus' Schriften ist wohl die älteste De eo, quod Christus ex virgine natus est, liber, oft kurz Liber de nativitate Christi genannt (anscheinend vor 844 verfaßt). Er will in derselben eine in Deutschland verbreitete „Irrlehre" über die Geburt des Erlösers widerlegen; dort behaupteten Manche, Christus sei nicht per virginalis januam vulvae, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exisse (Migne l. c. CXXI, 83). Dem gegenüber führt Ratramnus aus, daß Christus de matris alvo procedens, non aliunde, sed per vulvam, clausam tamen, exivit (c. 8; Migne ib. 96). Er meint, die Gegner seien in einen doketischen Irrthum verfallen, denn sie gäben die wahre Geburt des Heilandes preis. Wiederholt betont er übrigens, daß nach katholischer Lehre Maria ante partum, in partu et post partum Jungfrau gewesen sei. Da er im Laufe der Erörterung im Anschluß an Luc. 2, 23 den Ausdruck adaperuit vulvam (jedoch mit einem beschränkenden Zusatz [c. 5; Migne ib. 92]) gebraucht, so haben Viele gemeint, Ratramnus habe bei Maria eine Oeffnung des Mutterschoßes angenommen. Dem widersprechen aber das oben erwähnte ausdrückliche clausam tamen und andere Stellen (vgl. Sdralek, Hinkmars von Rheims kanonist. Gutachten, Freiburg 1881, 27 ff.). Ob Paschasius Radbertus (s. d. Art.) seine Schrift De partu virginis vor oder nach der des Ratramnus verfaßte, und ob zwischen beiden Schriften polemische Beziehungen bestehen, ist zweifelhaft. — Am berühmtesten ist des Ratramnus Buch De corpore et sanguine Domini (Migne ib. 125—170) geworden. Paschasius Radbertus hatte als Abt (also nicht vor 844) dem Könige auf dessen Wunsch seine Schrift über das Altarssacrament übersandt (Migne l. c. CXX, 1259 sq.). Dieselbe wurde vielfach mißverstanden, wozu einige minder glücklich gewählte Ausdrücke die Veranlassung gaben. Karl der Kahle forderte nun Ratramnus auf, in einer Schrift darzulegen, was er über das Geheimniß des Blutes und Leibes des Herrn denke. Er stellte ihm zwei Fragen, welche sich in dem Buche wie folgt fixirt finden: (1.) Quod in ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia, in mysterio fiat an in veritate. Id est, utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius, ut totum, quod agitur, in manifestationis luce clarescat. (2.) Et utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est, et passum, mortuum et sepultum, quod resurgens et coelos ascendens, ad dextram Patris consideat. Seine Ausführungen zur ersten Frage faßt Ratramnus selbst in folgenden Sätzen zusammen: „Aus alledem ergibt sich, daß der Leib und das Blut Christi, welche durch den Mund der Gläubigen in der Kirche genossen werden, nach ihrer äußern Erscheinung Zeichen sind (figurae secundum speciem visibilem). Aber nach ihrer unsichtbaren Substanz, d. h. nach der Macht des göttlichen Wortes (divini potentiam verbi) sind sie wahrhaft (vere) Christi Leib und Blut" (Migne l. c. CXXI, 147). Daraus ergab sich auch die Antwort auf die zweite Frage: Der eucharistische Leib ist mit dem historischen nicht identisch seiner äußern Erscheinung nach, wohl aber hinsichtlich der unsichtbaren Substanz. Die Ausführung im zweiten Theil richtet sich (ähnlich wie die des Rabanus Maurus [s. d. Art.]) gegen das non alia plane caro des Paschasius (vgl. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, 150). Im Gegensatz zu der Schrift seines Abtes, die nur wenige verunglückte Wendungen enthält, leidet Ratramnus' Buch an großer Unklarheit. Es finden sich Sätze, in welchen die Wesensverwandlung und wirkliche Gegenwart entschieden ausgesprochen werden, so daß selbst die Centuriatoren gestehen mußten: Transsubstantiationis habet semina Bertramus: utitur enim vocabulis permutationis, commutationis et conversionis (Cent. IX, Basil. 1565, 212). Andererseits aber scheinen mehrere Stellen der spätern calvinistischen Lehre günstig. Man muß jedoch beachten, daß damals der theologische Sprachgebrauch hinsichtlich des Altarssacramentes bei weitem nicht so ausgebildet war wie etwa in der Blütezeit der Scholastik. Auch muß bei Erklärung der Worte des Ratramnus stets dessen Terminologie berücksichtigt werden, zu der er selbst den Schlüssel bietet (Migne ib. 130). Infolge seiner Unklarheit hat das Buch in späterer Zeit seltsame Schicksale gehabt. Kurz vor dem Jahre 1000 erwähnt Gerbert (Sylvester II.) Ratramnus und Rabanus Maurus als Gegner des Paschasius (Pez, Thes. anecdot. I, 2, Aug. Vindel. 1721, 134); dann wird bis zum 16. Jahrhundert die Schrift nur selten erwähnt, nie aber als häretisch. Im J. 1526 berief sich Bischof John Fisher (s. d. Art.) von Rochester in seiner Schrift De verit. corp. et sang. Christi in Euch. gegen Oecolampadius auf das Buch des „Bartramus" als ein Zeugniß für die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacrament (Prooem. libr. 4 [Coloniae 1527, fol. 150 [a]; vgl. 157 [a]]). Gedruckt wurde es zuerst im Anfang des Jahres 1532 zu Köln (bei Joh. Praël) als Bertrami liber de corpore et sanguine Domini. Alsbald bemächtigten sich des Buches protestantische Theologen und beuteten es für ihre Polemik aus. Noch in demselben Jahre

1532 verfaßte Leo Jud (s. d. Art.) zu Zürich eine tendenziöse deutsche Uebersetzung; später folgten mehrere französische und englische mit calvinistischer Tendenz. Die unklare Darstellung, durch welche die Verwendung des Buches in häretischem Sinne in etwa begünstigt wurde, veranlaßte Papst Paul IV., es 1559 auf den Index zu setzen (Reusch, Der Index I, 16). Es kam als Bertrami liber in die zweite Serie, in welcher die Namen solcher Schriftsteller stehen, von denen „einige Bücher darum verworfen werden, weil die Erfahrung hinlänglich gelehrt hat, daß dieselben entweder zur Ketzerei oder zu irgend einer Art von zauberischer Gottlosigkeit (Wahrsagerei) oder überhaupt zu nicht zu duldenden Irrthümern mitunter verlocken". Auch in die folgenden Ausgaben des Index, z. B. in den Index Clemens' VIII. vom Jahre 1596 und ebenso in die Edit. noviss. des Index (Rom 1881, 30), ist es aufgenommen. Als häretisch ist es aber vom kirchlichen Lehramt nie verurtheilt worden. Katholische Ausgaben des Buches, die mit Erklärung schwieriger Stellen versehen waren, kamen auch nie auf den Index. Wohl hielten katholische Theologen es für häretisch; Sixtus von Siena (s. d. Art.) sah es sogar seltsamerweise für ein Machwerk des Oecolampadius an. Dagegen erklärten die katholischen Professoren der Universität Douai in einem Gutachten vom Jahre 1571, das Buch möge freigegeben werden mit Ausmerzung einzelner Stellen, die vielleicht von den Häretikern, welche die meisten Druckausgaben besorgt, beigefügt seien. Im 17. Jahrhundert vertheidigte der Professor an der Sorbonne, Jacob St. Beuve, die Orthodoxie des Buches (1655). Petrus de Marca (s. d. Art.) dagegen erklärte 1657 das Buch für ein Machwerk des Scotus Erigena, das auf der Synode von Vercelli (1050) verurtheilt worden sei, wurde aber von Mabillon und dem Pariser Theologen Jacob Boileau (1712) widerlegt; ersterer wies darauf hin, daß schon die ältesten Codices, speciell ein Codex Laubiensis aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, das Werk Ratramnus zuschreiben. Beide Gelehrte vertheidigten auch dessen Rechtgläubigkeit (Mabillon, Act. Sanct. Ord. S. Bened. Saec. IV, P. 2, Parisiis 1680, Praef. pag. L—LXIII; Boileau bei Migne l. c. CXXI, 111—126. 171—222). Für diese trat auch der Fürstabt Martin Gerbert (s. d. Art.) von St. Blasien in seiner Theol. vet. et nov. circa praesent. Christi in Euch., Frib. Brisg. 1756, 234 sqq. ein. Im J. 1828 modificirte Laufs (Theol. Stud. u. Krit. I, Hamburg 1828, 755 ff.) die Hypothese des Petrus de Marca dahin: allerdings sei auf der Synode von Vercelli das in Rede stehende Buch verurtheilt worden; dasselbe sei aber wirklich eine Schrift des Ratramnus, wie Mabillon nachgewiesen, und nicht des Scotus, wie Petrus de Marca behauptet habe; irrthümlich habe man es schon im 11. Jahrhundert für ein Werk des Scotus gehalten. Laufs' Ausführungen sind keineswegs völlig überzeugend. Ein von Ascelin, einem Gegner Berengars, angeführtes Citat aus der verurtheilten Schrift des Scotus (Mansi XIX, 777), auf das schon de Marca hingewiesen hatte, findet sich allerdings auch in der Schrift des Ratramnus; aber es umfaßt nur vier bis fünf Worte. Ebenso wenig beweisend ist die Aehnlichkeit zwischen Berengars Citat aus Scotus (in De sacra coena, ed. A. F. et F. Th. Vischer, Berol. 1834, 43) und drei Ausdrücken bei Ratramnus. Ueberdieß scheint gegen eine Verwechslung des Ratramnus und Scotus die Thatsache zu sprechen, daß auch in den Handschriften des 11. Jahrhunderts, welche das Werk des Ratramnus enthalten oder einen vorhandenen ältern Codex verzeichnen, das Buch seinem wirklichen Verfasser und nicht dem Scotus zugeschrieben wird. Neuestens hat Schnitzer (s. o.) 182 ff. Laufs' Hypothese zurückgewiesen. Außer ihm haben in den letzten Jahrzehnten namentlich Bach (Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1873, 191 ff.) und J. Ernst (s. u.) die Orthodoxie des Corbieer Mönches vertheidigt. Floß (in Aschbachs Kirchenlexikon IV, 719) und Hergenröther (Handbuch der Kirchengeschichte II, 3. Aufl., 166 f.) lassen die Frage unentschieden; Schwane dagegen (Dogmengesch. der mittlern Zeit, Freib. 1882, 630 ff.) erklärt Ratramnus' Lehre über das Abendmahl für häretisch.

Noch heftiger bewegte zu Ratramnus' Zeit der Prädestinationsstreit die theologischen Kreise. Ratramnus schrieb zur Vertheidigung der doppelten Prädestination gegen Hincmar zwei Schriften, von denen nur eine, die 850 auf Wunsch Karls des Kahlen verfaßten Libri duo de praedestinatione, auf uns gekommen ist. Das Nähere hierüber, wie über seine Streitschrift zu Gunsten des Ausdruckes trina deitas, s. im Art. Gottschalk von Orbais V, 944 f. 949. Obwohl mit Gottschalk befreundet (Migne l. c. CXXI, 367 sqq.), hielt Ratramnus sich doch von dessen Extravaganzen fern und betonte u. A. nachdrücklich, daß Gott das Heil aller Menschen wolle (Migne ib. 42), daß die Vorherbestimmung zur Strafe auf dem Vorauswissen der Sünden beruhe, und daß in der Prädestination keinerlei Nöthigung zur Sünde liege (Migne ib. 79). — Als die griechischen Kaiser Michael und Basilius in dem von Photius (s. d. Art.) verfaßten Schreiben an den Bulgarenfürsten heftige Anklagen gegen die abendländische Kirche erhoben (867), schrieb im westfränkischen Reiche außer dem Bischof Aeneas (s. d. Art.) von Paris auch Ratramnus eine Widerlegung der Griechen (Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium libri quatuor, bei Migne ib. 225—346). Sein Werk, welches an Gründlichkeit das des Aeneas bei Weitem übertrifft, erörtert in den drei ersten Büchern die Frage über den Ausgang des heiligen Geistes an der Hand von Schrift- und Väterstellen; das vierte Buch bespricht die von den Griechen hervorgehobenen Differenzen in Disciplinarpunkten und

vertheidigt zuletzt (c. 8) gegenüber den Anmaßungen des Patriarchen von Constantinopel eingehend den göttlichen Ursprung des Primates des römischen Bischofs über die ganze Kirche (vgl. Hergenröther, Photius I, Regensburg 1867, 675 ff.). Ob Ratramnus dieses Werk im Auftrage der Bischöfe der Reimser Kirchenprovinz, die von Papst Nicolaus I. (867) zur Zurückweisung der Anklagen der Griechen aufgefordert worden waren, oder bloß auf Wunsch seines frühern Abtes, des Bischofs Odo von Beauvais, verfaßt hat, ist ungewiß. — Mehr als Curiosum mag hier seine Epistola de cynocephalis ad Rimbertum presbyterum (Migne ib. 1153—1156; mit manchen Textverbesserungen in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXIV [1881], 61—67) erwähnt werden. Ratramnus beantwortet darin die Frage, ob die cynocephali, über welche ihm Rimbert auf Grund der Angaben alter Schriftsteller einige Mittheilungen gemacht hatte, den Menschen oder den Thieren zuzuzählen seien; er entscheidet sich für ihre Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. Ein anderer Brief, welcher an denselben Rimbert (damals [seit 865] schon Erzbischof von Bremen-Hamburg) und den Abt Adalgar von Corvey gerichtet ist, handelt über die Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden; es ist jedoch nur der Anfang dieses Schreibens erhalten (abgedruckt bei Wilmans, Kaiserurkunden Westf. I, Münster 1867, 506). Noch nicht edirt ist Ratramnus' Liber de anima. Mabillon, dem die Schrift vorlag, macht über dieselbe folgende Angaben (Mabillon l. c. LXXVI sqq.): Ratramnus schrieb das Buch im Auftrage des erwähnten Bischofs Odo gegen den Irrthum eines ungenannten Mönches in Corbie, welcher unter Berufung auf den hl. Augustinus, den er mißverstanden, die Ansicht vertrat, in allen Menschen sei nur Eine Seele (eine Ansicht, die später von den Averroisten verfochten, aber auf dem fünften allgemeinen Laterankoncil [achte Sitzung im J. 1513] verurtheilt wurde). Wann Ratramnus gestorben, ist ebenso unbekannt wie sein Geburtsjahr. (Vgl. noch Hist. litt. de la France IV, Paris 1738, 258 ss.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. I, Florent. 1858, 224 sqq. [s. v. Bertramus]; Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Mittelalters II, Leipzig 1880, 244 ff.; J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, Freiburg 1896, 99 ff.) [Zeck.]

Ratzeburg (ursprünglich Racesburg, Raceburg, vielleicht vom wendischen raca [spr. ratza], Ente, also Entenburg), ehemaliges Bisthum im jetzigen Mecklenburg, war eine Stiftung des gewaltigen Herzogs Heinrich des Löwen von Sachsen und Bayern. Bereits um 1051 bis 1062 hatte der hochstrebende Erzbischof Adalbert von Hamburg (s. d. Art.) das Bisthum Aldenburg (später Lübeck; vgl. d. Artt. Lübeck und Mecklenburg) in drei Sprengel getheilt. Für das Land der slavischen Polaben (d. i. Elbanwohner), welches etwa das heutige Lauenburg und Südwest-Mecklenburg umfaßte, weihte er Aristo, der von einer Wallfahrt nach Jerusalem an den Hof des freigebigen Kirchenfürsten gekommen, für das Land der Obotriten mit dem Hauptsitze Mikilinburg den Schotten Johannes, für Aldenburg zur Bekehrung der Wagrier den Ezo (Ezzo) zum Bischof. Diese drei Missionsbischöfe (vgl. Helmold [s. u.] 1, 22) hatten im Wendlande nur Eine Stütze, nämlich den Knesen Gottschalk, der voll christlichen Eifers das heidnische Land mit Kirchen füllte und schon 1040 bei Ratzeburg ein Kloster gestiftet hatte (St. Georgenberg, Ratzeburg gegenüber). Aber im J. 1066, dem Unglücksjahre des Erzbischofs Adalbert, fegte ein Aufstand der Heiden alles Christenthum hinweg. Gottschalk wurde in der Kirche zu Lenzen erschlagen, Bischof Johannes von Mikilinburg starb mit vielen Priestern als Martyrer, Aristo konnte entfliehen. Auch 28 Mönche mit ihrem heldenmüthigen Abte Ansverus starben bei Ratzeburg den Tod für Christus; noch heute kündet ein altes Steinkreuz die Marterstätte. „Durch Gottes Zulassung, wegen der Sünden der Menschen," sagt Helmold (1, 69), „wurde das Christenthum im Wendlande vernichtet und blieben diese Bischofssitze 84 Jahre verwaist." Erst als das siegreiche Schwert Heinrichs des Löwen die Slaven niederwarf, als sächsische Grafen eingesetzt wurden (im Polabenland Heinrich von Badewide, der sich später von Ratzeburg nannte), konnte Erzbischof Hartwig von Hamburg-Bremen an Wiederaufrichtung der wendischen Bisthümer denken. Er weihte 1149 den hl. Vicelin (s. d. Art.) zum Bischof von Aldenburg und Emmehard für Mikilinburg und sandte beide „in das Land der Dürre und des Hungers, wo Satan seinen Sitz und alle bösen Geister ihre Wohnung hatten". Leider hatte er dieß ohne Zustimmung des Landesherrn gethan; darum vermochten diese Bischöfe keinen festen Fuß zu fassen. Die Sendung eines Oberhirten für das Polabenland hatte Hartwig gar nicht gewagt.

Auf dem Reichstage zu Goslar 1154 erhielt Heinrich der Löwe von König Friedrich das Recht, „in den Provinzen jenseits der Elbe, welche er durch unsere Freigebigkeit inne hat", zur Ausbreitung des christlichen Namens Bisthümer und Kirchen zu errichten und mit Reichsgütern zu begaben. Noch im gleichen Jahre fundirte er das Ratzeburger Bisthum und berief auf Rath des Magdeburger Erzbischofs Wichmann zum ersten Oberhirten einen Schüler des hl. Norbert, den hl. Evermod, aus Cambrai gebürtig, der dem Magdeburger Marienkloster vorgestanden hatte. Erzbischof Hartwig sowie der Papst gaben später ihre Zustimmung zu der Gründung. Als Dotation empfing das Bisthum das Land Butin, zu 250 Hufen gerechnet, dem die Grafen Heinrich und Bernhard von Ratzeburg noch 50 hinzufügten. Als Grenze wurde im Norden die Ostsee, im Süden die Elbe, im Westen die Bille, im Osten die Elde und der Wismar'sche Meerbusen festgesetzt. Das Bisthum umfaßte also einen Theil

von Obotritien und die späteren Vierlande, die vom Erzbisthum Hamburg abgetreten wurden. Das Domcapitel bildete Evermod aus Prämonstratensern, und Papst Hadrian IV. bestimmte 1158 daß dasselbe Kleidung und Regel des hl. Norbert behalten sollte. Der hl. Evermod war der rechte Mann für den schweren Posten eines Missionsbischofs. „Bis zu seinem Ende (1178) harrte er in Heiligkeit und Gerechtigkeit aus" (vgl. über ihn AA. SS. Boll. Febr. III, 45 sqq.). Seine Diöcese hatte sich während seiner Regierung zum großen Theil in eine Sachsencolonie verwandelt; Herzog Heinrichs Absicht war, die Slaven auszutreiben. Siebenzig Jahre nach Evermods Berufung war das Land kirchlich organisirt und in Pfarreien eingetheilt, wie das Zehntregister von 1230 ausweist; so hatten Evermod und seine Nachfolger gearbeitet. Aber dasselbe Register weist auch nach, daß die Wenden nicht völlig vertrieben waren, denn es gab noch Wendendörfer, ja ganz wendische Districte in der Diöcese. — Vorzügliche Männer waren auch die ersten Nachfolger des hl. Evermod. Isfrid (1180—1204) wird als Heiliger von der Kirche verehrt. Schon als Propst von Jerichow im Erzbisthum Magdeburg hatte er, wie der Chronist Arnold rühmt, „nicht als Canoniker, sondern als Mönch gelebt". Er war es, der Heinrich den Löwen auf einen guten Tod vorbereitete. Sein Nachfolger Philipp (1204—1215), der „seiner Kirche in Heiligkeit und Gerechtigkeit vorstand", widmete seine letzten Lebensjahre der Ausbreitung des Reiches Gottes in dem von den Hansestädten colonisirten Livland. Mehrmals war er Stellvertreter des Bischofs Albert von Riga (s. d. Art.), des Apostels der Livländer. Philipp starb auf einer Romfahrt in Verona. Der nächste Bischof, Heinrich (1215 bis 1228), hatte wie sein Vorgänger eine stürmische Zeit durchzumachen. Der Dänenkönig Waldemar hatte sich Nordalbingiens und des Wendlandes bemächtigt; seine Herrschaft nahm erst ein Ende, als Graf Heinrich von Schwerin den übermüthigen Dänenkönig gefangen nahm (1223), und die Dänen die Schlacht bei Bornhöved verloren (1227). Bischof Heinrich hielt sich während dieser Zeit mit großer Klugheit von der Politik fern und beschränkte sich auf die Regierung seiner Kirche. — Auf Lambert (1228), der nur wenige Monate regierte, folgte Gottschalk (1229—1235), der durch Stiftung des Benedictiner-Nonnenklosters Eldena für die noch von Wenden bewohnte Landschaft sorgte. In seiner Zeit bildete sich, nach Niederwerfung der Dänenherrschaft, das Herzogthum Sachsen-Lauenburg, das später der Kirche Ratzeburg so viel Beschwerde und Schaden zufügte. Bischof Petrus (1236) hatte sich schon jung dem Ordensleben gewidmet, war auch als Lehrer thätig gewesen, aber sein bischöfliches Regiment war sehr kurz. Ihm folgte Ludolf (1236 bis 1250), ein Seelenhirt, der durch Eifer und Frömmigkeit seinen Vorgängern Evermod und Isfrid gleichkam und wie sie im Verzeichniß der Heiligen steht (AA. SS. Boll. Mart. III, 793 sq.). Die Kirche ehrt ihn als Martyrer, weil er die Mißhandlungen des Herzogs Albrecht von Lauenburg mit unüberwindlicher Geduld ertrug. Den Canonikern verstand er solche Heiligkeit einzuhauchen, daß Clerus und Volk das Domkloster carcer ordinis nannten. Ludolf starb bei den minderen Brüdern in Wismar. — Von den folgenden Bischöfen bis zur Reformationszeit weiß die Geschichte viel Erbauliches und wenig Nachtheiliges zu berichten; höchstens tadelt sie einen oder den andern, weil er ein minder guter Haushalter war und Schulden machte. Bischof Ulrich von Blücher (1257—1284) verstand die sachsen-lauenburgischen Ansprüche auf Oberherrlichkeit hinwegzuräumen, eine Errungenschaft, welche das Capitel in dem neu erbauten Refectorium durch eine Inschrift verewigte. Unter der Regierung des Bischofs Hermann von Blücher (1291—1309), eines Bruders des Vorigen, begegnet man Spuren der Domschule, die jedenfalls schon aus Evermods Zeiten stammte. Während Bischof Volrad (1335 bis 1355) geruhsam den Krummstab führte, hoben die Canoniker den gemeinsamen Tisch auf. Aber erst 1504 schafften sie Regel und Tracht der Prämonstratenser ab, angeblich, damit mehr Söhne edler Geschlechter in das Stift eintreten und demselben Glanz und Ansehen verleihen möchten. Die letzten Bischöfe waren kenntnißreiche Männer, welche hohe Schulen besucht hatten und im Rathe der benachbarten Fürsten hohes Ansehen genossen. Mit den gewaltthätigen Herzögen von Lauenburg konnten sie jedoch nicht in Frieden leben. Den vom Kaiser geschätzten Heinrich Bergmeyer (1511 bis 1524) nahm der rohe Herzog Magnus sogar gefangen und zwang ihn zur Ausstellung eines Reverses, worin er die lauenburgische Lehensherrschaft anerkannte, was natürlich von Kaiser und Reichskammergericht für null und nichtig erklärt wurde. Solche Vexationen mußten die Bischöfe zum engen Anschluß an Mecklenburg zwingen. — Der letzte katholische Bischof war Georg von Blumenthal (1524—1550). Im J. 1513 war er Rector der hohen Schule zu Frankfurt und Domdechant von Lebus, später Bischof von Havelberg und Lebus, welch letzteres Bisthum er neben Ratzeburg behielt. „Seine lange Regierung war nichts Anderes als ein unablässiger Kampf für die Unwandelbarkeit und Unverletzlichkeit der römischen Kirche, ihrer Diener und Güter" (Wiggers [s. u.] 122). Unter ihm „setzte der alte Erbfeind der ratzeburgischen Kirche die längst begonnene Unterdrückung trotz wiederholter kaiserlicher Edicte und Achtserklärung fort". Da Joachim Blücher als erster ratzeburgischer Canoniker 1538 lutherisch wurde und heiratete, wurde mit seiner Pfründe eine Lectur begründet, zu welcher ein Mönch berufen wurde. Fast um ein Menschenalter verzögerte dieser letzte katholische Bischof die Trennung der Stiftslande von der Einheit der Kirche.

Die Reformation des Bisthums wurde in gewaltthätiger Weise unter der Regierung des lutherisch gesinnten Christoph v. d. Schulenburg (1550—1554) eingeleitet. Selbst diesem Bischofe gegenüber wandelte Herzog Franz von Lauenburg in den Fußstapfen seines Vaters und behandelte das Stift als ihm gehörige Beute. Von ihm eingeladen, bemächtigte sich Vollrad von Mansfeld, der heimlich im Dienste Moritz' von Sachsen stand, am 23. Mai 1552 der Stadt Ratzeburg. Nachts während der Mette brach er in den Dom; alles, was Werth hatte, wurde geraubt, sogar die Glocken, alles Andere zerschlagen, auch die Fenster; nur die nackten Mauern blieben stehen. „So drang das Licht des neuen Evangeliums in Ratzeburg ein und siegte über den papistischen Greuel." Die Domherren-Curien wurden dann in ähnlicher Weise heimgesucht, die anwesenden Canoniker gefangen. In der Gewalt des Feindes mußten sie unterschreiben, daß sie „aus längst gehabtem freien, wohlbedachten Rath den Herzog Magnus (Sohn von Franz) zum Bischof erwählt hätten". Zugleich mußten sie den Herzog Franz ersuchen, daß er die Stiftshäuser Schönberg und Stove „dem erwählten Bischof und Capitel zu Gute" einnehmen und verwahren möge. Diese erpreßten Zugeständnisse fanden natürlich keine Anerkennung. Die ungünstigen Verhältnisse aber, unter denen der Streit mit Lauenburg fortgeführt wurde, und wohl mehr noch die Hinneigung zum Lutherthum sowie die „Liebe zur künftigen Gemahlin" bewogen Schulenburg zur Resignation, welche er heimlich gegen Zahlung von 10 000 Thalern zu Gunsten des Herzogs Christoph von Mecklenburg ausstellte. Die Domherren wählten dann diesen Fürsten, während Schulenburg „ohne Gruß und Lebewohl" das Bisthum verließ, um zu heiraten und der Stammvater der Reichsgrafen v. d. Schulenburg zu werden. — Herzog Christoph von Mecklenburg, der neue „Bischof", war noch minderjährig. An seiner Statt verwaltete sein älterer Bruder Johann Albrecht das Bisthum. Mecklenburg hatte derselbe protestantisirt; für Ratzeburg versprach er in einem Revers, das Stift apud sedem Apostolicam zu vertreten. Als Christoph 1559 mündig geworden, suchte man sogar um Confirmation in Rom nach, wozu das noch immer katholische Capitel bemerkte: Christoph müsse auch durch Zeugen beweisen, daß er antiquae religionis sei. Erst 1566 hatte das Lutherthum im Capitel die Ueberhand bekommen, wofür der Beschluß zeugt, „die papistischen und abergläubigen Ceremonien abzuthun, das reine Evangelium zu predigen und eine anständige und freie Hochzeit zu gestatten". Georg Usler von Braunschweig wurde damals als erster lutherischer Prediger im Dom angestellt. Ganz allmälig wurde das Volk dem alten Glauben entfremdet, so allmälig, daß es sich kaum über den Religionswechsel klar wurde, und daß die Geschichte darüber kaum etwas zu berichten weiß. Wie in Mecklenburg, Lauenburg und Lübeck wurden auch hier sorgfältig zur Täuschung des Volkes die äußeren Formen des Gottesdienstes bewahrt. Die Inventarien vom Ende des Jahrhunderts weisen noch in allen Kirchen Meßgewänder nach, und eine Schönberger Verordnung befiehlt, daß die Prediger die Casel nicht vor dem Altar, sondern in der Sacristei anlegen sollten. So geschah es noch viel später. „Daß von den Alten noch viele mit der Papisterei behaftet seien", war 1581 die Klage eines Predigers bei der Kirchenvisitation. In sittlicher Hinsicht hatte die Reformation keine Besserung bewirkt; davon legt dieselbe Kirchenvisitation Zeugniß ab. — Christoph starb 1592 nach vielen Irrfahrten zu Tempzin in Mecklenburg, einem aufgehobenen Antoniterkloster. Ratzeburg war ihm wie seinem Bruder Johann Albrecht zu unbedeutend gewesen, aber das Erzbisthum Riga (s. d. Art.), das sie erstrebten, erlangte Christoph nicht; es brachte ihm nur jahrelanges Gefängniß. In Ratzeburg folgte ihm zunächst sein jüngerer Bruder Karl, dann Herzog August von Braunschweig-Lüneburg. Unter des letztern Regierung mußte das Stift alle Leiden des 30jährigen Krieges durchkosten. Das Restitutionsedict Ferdinands II. (1629) erstreckte sich auch auf Ratzeburg. Der Kaiser hatte schon Johann Wilhelm Hüsman von Namedei, Dompropst von Trier, zum Bischof von Lübeck und Administrator von Ratzeburg designirt (Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum I, Freiburg 1895, 216); aber die Wechselfälle des Krieges verhinderten wohl die Ausführung des Projectes. Herzog August, der meist fern vom Stifte lebte, starb 1636 zu Celle. Ihm folgte vertragsmäßig der dreijährige Gustav Adolf, Sohn des als Ratzeburger Coadjutor verlebten Hans Albrecht von Mecklenburg, als letzter „Administrator" des Bisthums. Durch den westfälischen Frieden fielen die Bisthümer Ratzeburg und Schwerin an Mecklenburg als Ersatz für das an Schweden abgetretene Wismar. Es war auch gut so, denn den protestantischen Bischöfen, meint der Protestant Masch (s. u.) 743, „war das Bisthum nur eine Pfründe, deren Einkünfte und Ehren sie genossen, deren Wohl und Wehe ihnen aber nur insoweit am Herzen lag, als es sich mit ihren anderweitigen Plänen vereinigen ließ. Die höhere Bedeutung ihrer Stellung konnte natürlich nicht mehr festgehalten werden, sobald die kirchliche Weihe fehlte; nur in und durch den Katholicismus konnte ein Bisthum gedeihen". — Das alte Bisthum, d. h. das Stiftsland mit dem Dom und dem Palmberg (ursprünglich wohl Polabenberg), kam durch den Vertrag von 1701 als Fürstenthum an Mecklenburg-Strelitz. Die mittelalterliche Herrlichkeit ist jetzt längst geschwunden. Die bischöflichen Burgen Schönberg und Stove sind im Beginn dieses Jahrhunderts gebrochen und vom Erdboden völlig vertilgt; nur die gotische Kirche in Schönberg erinnert noch an den Glanz der bischöflichen Zeit. Die Stadt Ratzeburg in herrlicher Umgebung auf

einer Insel des gleichnamigen Sees sieht ganz modern aus. Nichts mahnt an ihre ehemalige Bedeutung als der mächtige romanische Dom mit Kreuzgang und Kloster, einst Sitz des regulirten Capitels. Die alte malerische Fürstenburg wurde von den Hannoveranern rasirt, um Platz für moderne Festungsbauten zu gewinnen; Braunschweig-Celle war nämlich 1689 in Besitz von Sachsen-Lauenburg gekommen durch Aussterben des alten ascanischen Herrscherhauses, welches die Ratzeburger Bischöfe so oft feindlich behandelt hatte, dessen letzte Glieder sich jedoch der Einheit der Kirche wieder angeschlossen hatten. Die Stadt Ratzeburg wurde 1693 von den Dänen bombardirt und zerstört; nur der Dom, abseits der Stadt auf einer Landzunge ziemlich hoch gelegen und vom Wasser umspült, blieb erhalten und ragt bis heute majestätisch zum Himmel empor. Im Innern fällt sofort das gewaltige romanische Crucifix des Lettners in's Auge und erinnert an Ursprung und Alter der Kirche. Aus katholischer Zeit besitzt der Dom außerdem noch Ueberbleibsel eines Flügelaltars, sowie verschiedene Epitaphien. Katholiken hat es seit dem 30jährigen Kriege wohl immer in Ratzeburg gegeben. Um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts war der Cistercienser Bernhard Hofmeister aus dem Kloster Marienrode Hauskaplan bei dem dortigen Commandanten. In den Jahren 1724—1754 hielten die Lübecker Jesuitenmissionare periodischen Gottesdienst; die Paramente bewahrte ein katholischer Officier. Augenblicklich hat Ratzeburg eine katholische Militärgemeinde von etwa 50 Seelen, welche seither zweimal im Jahre durch den Militärpfarrer in Altona Gottesdienst erhielt, seit dem Jahre 1895 sechsmal von Lübeck aus. Auch für die katholische Civilgemeinde, die angeblich 30, wahrscheinlich jedoch viel mehr Seelen zählt, soll jetzt ein Gottesdienst im Wirthshause eingerichtet werden. (Vgl. Mecklenburg. Urkundenbuch, Schwerin 1863 bis 1893, 16 Bde.; Helmoldi Chronica Slavorum mit der Fortsetzung des Arnold von Lübeck, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XXI, 1 sqq.; v. Lützow, Pragmatische Gesch. von Mecklenburg, Berlin 1827—1835, 3 Thle.; Neuendorff, Die Stiftsländer des ehemaligen Bisthums Ratzeburg, Rostock und Schwerin 1832; Masch, Geschichte des Bisthums Ratzeburg, Lübeck 1835; Wiggers, Kirchengeschichte Mecklenburgs, Parchim 1840.) [Lesker.]

Raub, s. Diebstahl; Raub (raptus) als Ehehinderniß, s. Entführung.

Rauchfaß (thuribulum) heißt das tragbare Gefäß aus gegossenem oder getriebenem Metall, welches zur Vornahme der liturgischen Räucherungen dient. Es besteht aus einer mit einem niedrigen Fuße versehenen vertieften Schale, in welche ein Feuerbecken eingesetzt wird, und einem durchbrochenen erhöhten Deckel, durch dessen Oeffnungen der Rauch ausströmt; getragen wird es an drei etwa 1 m langen, an der Schale befestigten Kettchen, welche in Oesen durch den Deckel laufen und sich in einer Handhabe vereinigen; an einem vierten Kettchen wird der Deckel aufgehoben und niedergelassen. Im ambrosianischen Ritus hat das Rauchfaß keinen Deckel und darum nur drei Kettchen. Bei der Incensation wird die Handhabe mit der linken Hand vor die Brust gehalten, während die rechte das geschlossene Rauchfaß führt. Die Grundform desselben ist die Hohlkugel. Der romanische Stil gab ihm die Gestalt eines Centralbaues mit einer Weite von etwa 10 und einer Höhe von 10—13 cm; die Schale wurde mit Ausbiegungen in Form von Absiden, der Deckel mit Kuppeln, Thürmchen, Rankenwerk und figürlichem Schmuck versehen, so daß das Gefäß, das überhaupt an die goldenen Schalen der Engel in der Apocalypse erinnert, das himmlische Jerusalem oder auch den Gottesbau der Kirche auf Erden symbolisirte. Die Gotik construirte das Rauchfaß im Vieleck, gab ihm eine schlankere Form und größere Höhe (20—25 cm) und stattete den Deckel mit Maßwerk, Streben und einem spitzen Thurmhelm aus. Zur Zeit der Renaissance wurde das Gefäß übergroß, formlos und wenig handlich. Alte Rauchfässer, welche als Muster für Neuschaffungen dienen können, sind verzeichnet bei H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie I, 5. Aufl., Leipzig 1883, 257 ff., und G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 2. Aufl., Landshut 1870, 210. Die goldenen Räucherbecken (thymiamateria) von 15—30 Pfund, welche Constantin der Peterskirche schenkte, und ähnliche von größerem Gewichte, welche im Alterthum erwähnt werden, waren wohl nicht tragbar, sondern standen oder hingen in der Nähe des Altars. — Zum Rauchfaß gehört das Gefäß, in welchem der Weihrauch dem Officianten dargereicht wird (acerra, navicula, Schiffchen). Alte Schatzverzeichnisse erwähnen Weihrauchschalen, die aus einem kostbaren Steine hergestellt und reich verziert waren. In der Regel sind sie, wie das Rauchfaß, in Messing, Erz oder Silber gegossen oder getrieben und haben die Gestalt eines Schiffchens, nach der sie auch benannt werden; sie sind mit einem Klappdeckel geschlossen und mit einer kleinen Schaufel (cochlear, Löffelchen) zur Entnahme des Weihrauchs versehen. Der Ministrant (thuriferarius), welcher diese Gefäße zu besorgen hat, trägt im liturgischen Dienste das Schiffchen in der Rechten und das Rauchfaß frei schwebend an der Handhabe in der Linken. [K. Schrod.]

Rauchopfer, Rauchopferaltar, s. Stiftshütte und Tempel.

Rauscher, Joseph Othmar von, Cardinal und hochverdienter Fürst-Erzbischof von Wien, war zu Wien am 6. October 1797 geboren als der älteste Sohn des Cameralbuchhaltungs-Beamten Franz Rauscher, welchen Kaiser Franz in den Adelsstand erhoben hatte. Er wurde zunächst im elterlichen Hause unterrichtet und widmete sich nach Absolvirung des Gymnasiums dem Studium

der Rechte an der Wiener Universität. Nach Ablegung der juridischen Prüfungen ging er aber, sehr gegen den Willen seiner Eltern, zur Theologie über; für den geistlichen Stand hatte ihn besonders der sel. P. Clemens Maria Hoffbauer (s. d. Art.), sein Beichtvater, begeistert. Als Priester wurde Rauscher der Reihe nach Cooperator zu Hütteldorf, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes am k. k. Lyceum in Salzburg, endlich Director der orientalischen Akademie in Wien, an welcher Beamte für den k. k. Dienst des Aeußern durch philosophische, historische, rechts- und sprachwissenschaftliche Studien gebildet werden. Während dieser Zeit widmete sich Rauscher auch der Dichtkunst (vgl. Wolfsgruber [s. u.] 15 f. 20 ff.). Da die orientalische Akademie der Staatskanzlei unterstand, so übertrug ihm Metternich auch verschiedene Referate in kirchlichen Angelegenheiten, welche eben in Fluß kamen (Verhandlungen mit P. Beckx wegen des Lehrplanes der Jesuiten; über die Vereinbarung der österr. und der kirchl. Ehegesetzgebung „anläßlich des Kölner Scandals"; Wolfsgruber 45 ff.). Insbesondere wurde Rauscher auch der Auftrag, den Erzherzog Franz Joseph, „die Hoffnung Oesterreichs", sowie seine Brüder Ferdinand Max (den spätern Kaiser von Mexico) und Karl Ludwig in das Studium der Philosophie einzuführen. Am 12. April 1849 wurde Rauscher zum Fürstbischof von Seckau consecrirt, am 26. März 1853 als Fürst-Erzbischof nach Wien berufen und am 17. December 1855 zum Cardinal erhoben. Vom ersten Tage seiner Erhebung zum Bischofe arbeitete Rauscher an der Erneuerung der Kirche Oesterreichs; er hat den Josephinismus in derselben überwunden. Den ersten Anfang dieses Werkes bildet „die bischöfliche Versammlung zu Wien" (30. April bis 17. Juni 1849). Von den sieben Eingaben derselben an das Ministerium sind fünf von Rauscher abgefaßt, ebenso der Hirtenbrief an den Clerus Oesterreichs. Zur Fortsetzung der angeregten Verhandlungen setzten die Bischöfe ein fünfgliedriges Comité mit dem Referenten Rauscher ein, der auch alle Berichte und Denkschriften verfaßte (Wolfsgruber 110—132). Als Folge solcher Bemühungen erschienen die wichtigen kaiserlichen Verordnungen vom 18. und vom 23. April 1850. Sie gaben den Verkehr der Bischöfe mit dem heiligen Stuhl und den Gemeinden frei; der Kaiser sagte zu, daß er bei der Auswahl neuer Bischöfe den Rath von Bischöfen hören werde; die Bischöfe konnten die theologischen Lehranstalten nach den Beschlüssen der Bischofsconferenz einrichten; sie gaben die Ermächtigung zum Vortrage der Theologie und zur Ertheilung des Religionsunterrichtes 2c. Durchgeführt wurde der Neubau der Kirche in Oesterreich durch die Abschließung des österreichischen Concordates (2. December 1851 bis 18. August 1855), dessen Vater Rauscher ist (Wolfsgruber 132 ff.), durch die Vollversammlung der Bischöfe Oesterreichs im J. 1856 und das erste und einzige Wiener Provinzialconcil vom Jahre 1858. Durch letzteres wurden die Bestimmungen angegeben, welche zu einer im Bereiche der ganzen Monarchie gleichmäßigen Durchführung des Concordates nothwendig erschienen. Mit Unrecht erhebt man nicht selten die Anklage, daß die Ausführung des Concordates eine laue und mangelhafte gewesen sei. Man darf eben nicht übersehen, daß die Folgen dieser Vereinbarung sich nicht über Nacht zeigen konnten, und daß der Kampf gegen das Concordat schon infolge des unglücklichen Krieges vom Jahre 1859 begann; daß das Concordat aber damals schon weit mehr gewirkt hatte, als man nach der Kürze der Zeit erwarten durfte, beweist in den folgenden Kämpfen die Haltung der Geistlichkeit und des katholischen Volkes, in welchen beiden sich eine Kraft des katholischen Bewußtseins bethätigte, die ohne das Concordat ganz unmöglich gewesen wäre. Als der Kampf gegen das Concordat, insbesondere seit den Ereignissen des Jahres 1866, mit immer größerer Erbitterung geführt wurde, unterzeichneten (am 28. September 1867) 24 Bischöfe eine von Rauscher redigirte Adresse an den Kaiser, worin es heißt: „Außer Italien gibt es kein Land, wo die heiligsten Güter der Menschheit Angriffen von solcher Schamlosigkeit und Tragweite so schutzlos preisgegeben wären wie in Oesterreich; das Gesetz ist ohnmächtig geworden. Der Versuch, ob in Oesterreich jedem Frevel am Christenthum Straflosigkeit gesichert sei, ist gelungen, und der Sieg über das Gesetz wird mit der Frechheit ausgebeutet, welche zum Handwerk gehört." Nicht lange nachher sagte der Fürst-Erzbischof in einer Herrenhausrede: „Das österreichische Preßgesetz gehört zu den freiesten. Insoweit es der Religion und Sittlichkeit Schutz gewährt, ward es stets sehr nachsichtig vollstreckt; allein seit beinahe anderthalb Jahren wird es in dieser Beziehung gar nicht gehandhabt, die katholische Kirche, ja das Christenthum wird als vogelfrei behandelt. Keine Lüge ist so frech, kein Mittel der Verhetzung so schändlich, daß es nicht frei dürfte gebraucht werden, um das Concordat zu verdächtigen und Glauben und sittliche Scheu aus dem Herzen herauszuwühlen." Allein trotz der energischsten Gegenwehr Rauschers wurden am 25. Mai 1868 die drei Maigesetze über Ehe, Schule und die interconfessionellen Verhältnisse, welche das Concordat in wesentlichen Punkten durchlöcherten, sanctionirt, und am 30. Juli 1870 erklärte der Protestant Reichskanzler Beust, das Concordat sei hinfällig geworden. — Für den Fürst-Erzbischof v. Rauscher persönlich hatte mit dem vaticanischen Concil eine Zeit der Anfeindungen und Verdächtigungen begonnen, die in sich unberechtigt und bei seinem rastlosen Wirken für das Wohl der Kirche doppelt unverdient waren. Auf dem Concil hatte er die Opportunität der Definirung des Unfehlbarkeitsdogmas bestritten, ohne der Lehre selbst entgegenzutreten (Wolfsgruber 423 ff.). Daß er gegen die Gesetzes-

vorschläge, welche im Mai 1874 sanctionirt wurden, um an Stelle des Concordates zu treten, sich nicht ebenso verhielt wie die preußischen Bischöfe gegen die Maigesetze vom Jahre 1873, wird kein rechtlich Denkender ihm übel nehmen; denn die österreichischen Gesetze hatten bei weitem nicht die Tragweite wie die preußischen, kannten keinen Staatsgerichtshof zur Maßregelung und Absetzung der Bischöfe u. s. w. Uebrigens ging die Verhetzung gegen den „Hofbischof" v. Rauscher nicht sowohl aus religiösen, sondern aus politischen Motiven hervor, weil die Föderalisten, die sich als übereifrige Katholiken aufspielten, in dem Centralisten v. Rauscher ihren gefährlichsten Gegner erblickten. Die ächt kirchliche Gesinnung des Wiener Oberhirten war aber ebenso unbestreitbar wie seine Verdienste um die Kirche. In seiner Liebe zum heiligen Stuhle ließ er keine der grellen Rechtsverletzungen, welche der Reihe nach die volle Auflösung des Kirchenstaates bewirkten, ungerügt (Wolfsgruber 408 ff.). Seine letzten Worte in dieser Angelegenheit, kurz vor seinem Tode, sind: „Die Päpste sahen das Weltreich zerfallen, dessen Königin die Siebenhügelstadt war, als der hl. Petrus dort ankam; auch das durch Frevel aufgebaute Reich, welches seinen Herrschersitz im Quirinal aufgeschlagen hat, wird untergehen und der heilige Stuhl die Trümmer zu seinen Füßen sehen." Nicht unerwähnt dürfen hier, neben seiner Thätigkeit für Einführung der Orden, Ausbildung des Clerus, Abhaltung von Missionen u. s. w. und den großen pecuniären Opfern, welche er für seine Diöcese brachte, die Verdienste bleiben, die Rauscher sich um die kirchliche Baukunst in Wien erwarb; für sie beginnt mit ihm eine neue Periode (Wolfsgruber 388 ff.). Bei allem Drange von kirchlichen Arbeiten und kirchenpolitischen Kämpfen fand der Cardinal noch Zeit, sich wissenschaftlichen Bestrebungen zu widmen. Wie er aber auch die Ansprüche der Wissenschaft vorkommendenfalls dem Urtheile der Kirche unterordnete, zeigte sich beispielsweise, als er in die Lage kam, die Verurtheilung der Philosophie Anton Günthers (s. d. Art.) herbeizuführen. Seine ausführliche Denkschrift, welche er am 10. März 1854 dem Nuntius einlieferte, hebt die glaubenswidrigen Sätze Günthers in aller Klarheit hervor und läßt ihre Verurtheilung nicht anders als nothwendig erkennen (Wolfsgruber 442 ff.). Ein schriftliches Denkmal seiner bischöflichen Wirksamkeit sind die gesammelten „Hirtenbriefe, Reden, Zuschriften" (Wien 1858 bis 1875, 3 Bde.; Freiburg 1889, 1 Bd.), von denen Keppler (Liter. Rundschau für das kathol. Deutschland 1889, 33) urtheilt: „Der große Cardinal Rauscher hat mit dem unvergeßlichen Wiseman namentlich das gemeinsam, daß die Redeweise nicht bloß unmittelbarer und origineller Ausfluß eines tiefen Geistes und edlen Herzens, sondern auch durch eine in den Dienst des Wortes Gottes gezogene, feine classische Bildung verschönt und geadelt ist. Den Stempel dieser feinen Geistesbildung tragen namentlich die zahlreichen, mit zartem Gefühl gewählten und durchgeführten Vergleichungen und Bilder." — Cardinal v. Rauscher starb am 24. November 1875 und wurde im Liebfrauenchore seiner Domkirche beigesetzt. Das Grabmal, in deutscher Renaissance nach den Plänen des Dombaumeisters Schmidt, zeigt die lebensgroße Figur des unvergleichlichen Bischofs und Staatsmannes. (Vgl. Wolfsgruber, Jos. Othm. Card. Rauscher. Sein Leben und Wirken. Mit dem Porträt Rauschers u. einem Facsimile seiner Handschrift, Freib. i. B. 1888.) [Wolfsgruber O. S. B.]

Rautenstrauch, Franz Stephan, josephinischer Theologe, geb. zu Platten in Böhmen am 26. Juli 1734, war in seiner Jugend Sängerknabe im Benedictinerstifte Emaus zu Prag. Nachdem er die Gymnasialstudien und die philosophischen Curse absolvirt hatte, trat er zu Braunau (Böhmen) in den Benedictinerorden, in welchem er nach dem Noviciate die theologischen Studien begann und absolvirte. Das jus canonicum hörte er an der Universität zu Prag. Nach erlangter Priesterweihe wurde er zum Lehramte verwendet. Zuerst trug er Philosophie, dann canonisches Recht vor. Im letztern Fache versuchte er sich bald als Schriftsteller, indem er Prolegomena in jus ecclesiasticum, Pragae 1769, herausgab. Schon der Titel dieses Buches (in jus ecclesiasticum) war eine Ironie; denn von irgend einem Rechte der Kirche war darin kaum eine Rede. Daher war es kein Wunder, daß der damalige Erzbischof von Prag, Graf Anton Peter Přichowsky, auf Verbot und gänzliche Unterdrückung des Buches drang. In den weltlichen hohen Kreisen dachte man anders. Das Buch Rautenstrauchs fand an dem Director des juridischen Studiums und nachmaligen Hofrath Wenzel Stephan von Kronenfels einen so energischen Vertheidiger, daß nicht nur Verbot und gänzliche Beseitigung des Werkes unterblieb, sondern Rautenstrauch, als Verfasser desselben, mit der goldenen Medaille ausgezeichnet und der Erzbischof beauftragt wurde, ihm dieses Zeichen der allerhöchsten Gnade seiner Kaiserin feierlich umzuhängen, ja ihm sogar mitzutheilen, „daß Ihre Majestät die Kaiserin es gerne sähen, wenn Rautenstrauch die ganze Zustandebringung seines Werkes sich nach Möglichkeit angelegen sein ließe". Am 13. März 1773 wurde Rautenstrauch von seinen Ordensbrüdern zum Abte gewählt. Im folgenden Jahre erhielt er die Würde eines Doctors der Theologie und wurde zugleich Director der theologischen Facultät an der Prager Hochschule. Nun ertheilte ihm die Kaiserin den Auftrag, einen Plan zur Verbesserung der theologischen Studien zu entwerfen. Dieser Entwurf fand an maßgebender Seite eine so beifällige Aufnahme, daß Rautenstrauch nach Wien berufen wurde, um sein Elaborat in den darüber angeordneten Berathungen zu erläutern. Hierauf schickte ihn die Kaiserin nach Prag, um die dortigen philosophischen und theologischen Studien nach seinem

Plane einzurichten. Nach seiner Rückkehr ernannte sie ihn zum Präsidenten der theologischen Facultät an der Wiener Hochschule, zum Hofrath bei der vereinigten böhmischen Hofkanzlei und zum Vorsitzenden der Hofcommission in Cultusangelegenheiten. Auf allen diesen Posten entwickelte Rautenstrauch, besonders unter Kaiser Joseph II. (s. d. Art.), eine fieberhafte Thätigkeit und einen unermüdlichen Eifer für die Intentionen seines Monarchen. Im J. 1785 unternahm er auf Befehl dieses Kaisers in Angelegenheiten seines Ordens eine Reise nach Ungarn, organisirte auch dort die theologischen Studien, erkrankte aber mitten in seiner Arbeit und starb, 51 Jahre alt, am 30. September desselben Jahres zu Erlau. — Die von Rautenstrauch herausgegebenen Druckschriften sind folgende: Die schon erwähnten Prolegomena, in 2. Auflage Prag 1774; Institutiones juris ecclesiastici Germaniae accommodatae I, continens: Jus publicum ecclesiasticum, ib. 1772; De jure principis praefigendi maturiorem professioni monasticae solemni aetatem. Diatriba, ib. 1773; 2. ed. 1775; Anleitung und Grundriß der systematischen dogmatischen Theologie, Wien 1774; Institutionum hermeneuticarum V. T. Skiagraphia, ib. 1775; Synopsis juris ecclesiastici publici et privati, quod per terras hereditarias augustissimae Imperatricis Mariae Theresiae obtinet, Vienn. 1776; Institutum facultatis theologicae Vindobonensis, Pragae 1778; Tabellarischer Grundriß der in Teutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie, Wien 1777; Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden, ebd. 1782; Entwurf zur Errichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden, ebd. 1784. — Die oben erwähnte Synopsis wurde, in 253 Thesen zusammengefaßt, durch Hofdecret vom 5. October 1776 überall als Lehrbuch vorgeschrieben. Seb. Brunner (Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II., Wien 1868, 322) fällt über das Werk folgendes Urtheil: „Es sollte dieses Kirchenrecht mit den verquickten und verzwickten Staats- und Rechtsanschauungen der ganzen Periode harmoniren; die Kirche sollte nach demselben dem sogen. ‚höchsten Staatszwecke' als eine Art polizeilicher Anstalt ganz und gar unterworfen werden." Eine Anzahl von Schriften aber, welche sonst noch diesem Theologen zugeschrieben werden, gehören einem andern gleichnamigen an, mit dem er auch sonst verwechselt wird (s. d. folg. Art.). (Vgl. noch Wurzbach, Biograph. Lexikon XXV, 67 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 440 sq.) [Mitterrutzner.]

Rautenstrauch, Johann, antikirchlicher Pamphletist, war am 10. Januar 1746 zu Erlangen geboren und kam frühzeitig nach Wien. Er war, wie Seb. Brunner (Die theol. Dienerschaft 348) schreibt, „Protestant, wurde aber unter Maria Theresia Katholik, bezog von da an ein Jahresgehalt wegen seiner Bekehrung und fing unter Josephs Regierung an als einer der heftigsten Gegner der Kirche aufzutreten". Rautenstrauch war Licentiat der Rechte, Hofagent und Verfasser zahlreicher Flugschriften. Großes Aufsehen erregte er zunächst mit seiner im J. 1782 herausgegebenen „Vorstellung an Papst Pius VI.", die er nach einem Manuscript Dulauriers bearbeitet haben wollte. In derselben wird der Papst aufgefordert, jede Glaubenstyrannei wie jeden Unglauben zu verbannen, alle Controverspunkte zu streichen, um einen vernünftigen philosophischen Glauben zu gründen und die Getrennten zu einigen; für seine Person aber solle sich Pius alles weltlichen Ansehens, aller zeitlichen Macht und Herrschaft willig begeben, weil der Besitz solcher Dinge von Christo förmlich verboten sei: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". — Von den zahlreichen übrigen Flugschriften dieser Art sollen hier nur noch zwei angeführt werden. Die erstere führt den Titel: „Warum kommt Pius VI. nach Wien?" In der weitläufigen Antwort sagt Rautenstrauch unter Anderem: „Die Güter des Clerus für ein Eigenthum Gottes zu betrachten, sei ein falscher Grundsatz. Ueberhaupt sei es wunderlich, alle Geschenke, welche Päpste, Bischöfe und Klöster zu erschleichen wußten, für unverletzliche Dinge zu erklären. . . Der Kaiser disponire nur über die in seinen Staaten gelegenen Güter, damit der rechte Gebrauch davon gemacht würde" u. s. w. Das zweite giftige Pamphlet stammt aus dem Jahre 1784 — mit dem angeblichen Druckort Philadelphia — und ist gegen die Jesuiten gerichtet; es hat den Titel „Das Jesuitengift, wie es unter Clemens XIII. entdeckt, unter Clemens XIV. unterdrückt, und unter Pius VI. noch fortschleicht, oder der Jesuit in fünferlei Gestalten". Joh. Rautenstrauch starb 1810. (Vgl. den vorigen Art. und Wurzbach, Biogr. Lexikon XXV, 61 ff.) [Mitterrutzner.]

Ravenna, Stadt in Oberitalien und Mittelpunkt einer Kirchenprovinz, welche heute außer dem Erzbisthum gleichen Namens die sieben Bisthümer Bertinoro, Cervia, Cesena, Commacchio, Forli, Rimini und Sarsina umfaßt. — I. Stadt. Ravenna wurde erst wichtig, als Kaiser Augustus östlich von der Stadt einen sichern Hafen graben und einen Kanal auf der Südseite um die Stadt aus dem Po ableiten ließ. Dieser Hafen barg die Flotte, welche das adriatische Meer deckte. Als Hauptstadt der italienischen Provinz Flaminien hob sich Ravenna immer mehr durch lebhaften Handel. Der Hafen versandete aber allmälig, so daß Ravenna, wie jetzt, fast eine Meile von der Küste entfernt lag. Diesen durch starke Mauern, Kanäle und Sümpfe zu einer unangreifbaren Festung gemachten Ort wählte Kaiser Honorius (s. d. Art.) 402 zur Residenz des weströmischen Reiches, und nach seinem Tode nahm auch seine Schwester Galla Placidia als Vormünderin ihres zum Kaiser des Abendlandes erhobenen Sohnes Valentinian III. daselbst ihren Wohnsitz. Auf den Glanz dieses zweiten Roms

verwendete sie die größte Sorgfalt und wollte dort auch begraben sein. Als Ravenna nach Besiegung des Odoaker von Theodorich eingenommen worden (493), wurde die Stadt Residenz der ostgotischen Könige. Theodorich, der hier ebenfalls begraben liegt (gest. 526), baute sich einen herrlichen Palast, und er wie seine Tochter Amalasuntha (526 bis 535) thaten überaus viel zur Verschönerung der Stadt. Nachdem Justinians I. Feldherr Narses den Barbaren wieder einen großen Theil Italiens entrissen, nahm er als kaiserlicher Statthalter seinen Sitz in Ravenna. Nun blieb es fast zwei Jahrhunderte lang die Hauptstadt der byzantinischen Besitzungen in Italien, die nach dem Titel des Statthalters „Exarchat" (s. d. Art.) genannt wurden. Den Höhepunkt seines Glanzes erreichte Ravenna unter der Regierung des Kaisers Justinian II. (685—695), so daß es den Namen „Klein-Byzanz" erhielt. Bald danach begann aber sein Verfall, dem es übrigens den Vorzug verdankt, daß seine großartigen Monumente aus der ersten christlichen Kunstepoche vor Entstellung durch spätere Umbauten und Renovationen bewahrt geblieben sind (vgl. Ferd. Quast, Die christlichen Bauwerke von Ravenna, Berlin 1842). Die Langobarden, welche sich 751 unter Aistulf der Stadt bemächtigt hatten, wurden bald von den Franken vertrieben. Pipin schenkte Ravenna 754 resp. 756 dem Papste, was Karl der Große 774 bestätigte. Es ward hierauf von Consuln regiert. Im Kampfe der Ghibellinen und Guelfen trat als Haupt der erstern Pietro Traversara an die Spitze der Regierung; später wechselten kaiserliche und päpstliche Befehlshaber ab, bis Ostasio I. (1318) die Alleinherrschaft erlangte. Er und seine Nachkommen regierten 123 Jahre in Ravenna. Im J. 1441 kam die Stadt in die Gewalt der Venetianer; 1509 aber eroberte sie Papst Julius II. wieder und setzte einen Cardinallegaten hierher. Durch den Frieden von Tolentino (1797) wurde Ravenna mit seinem Bezirk den Franzosen unterthan; durch den Wiener Congreß dem Kirchenstaat zurückgegeben, bildete es bis auf die neueste Zeit eine der vier Delegationen der Romagna mit 160 000 Einwohnern auf 42½ Quadratmeilen. Nach der Revolution von 1859 (vgl. Hergenröther, Der Kirchenstaat, Freiburg 1860, 305 f.) war Luigi Carlo Farini Dictator der Emilia, die außer Ravenna und den anderen abgefallenen Provinzen des Kirchenstaates auch die Herzogthümer Modena und Parma umfaßte. Nach dem Anschluß dieser Gebiete an das Königreich Sardinien bezw. Italien wurde Farini bald Ministerpräsident des Königreichs; er starb 1866 im Irrenhause. Die Stadt Ravenna zählt heute nicht ganz 20 000 Einwohner und hat außer der (380 erbauten) Cathedrale S. Resurrezione noch 21 Kirchen, alle merkwürdig durch herrliche Kunstwerke. Die bedeutendsten Kirchen sind: Das Battisterio di S. Giovanni, eine alte Taufkirche aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts, neben der Cathedrale. Die kleine Basilika Sta. Agata, auch aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, hat noch 20 antike Säulen, alte Dachbrüstungen und einen aus einem antiken Säulenstumpf gefertigten Ambon. S. Giovanni Evangelista, 425 von Galla Placidia als Votivkirche erbaut, hat 24 antike Säulen und einen Altar aus der Gründungszeit. S. Nazario e Celso, das Mausoleum der Galla Placidia und von dieser 440 erbaut, ist das älteste Beispiel einer gewölbten Kreuzkirche mit überhöhter Kuppel über der Vierung. S. Spirito, an der Stelle des Hauses des Theodorus (s. u.) erbaut, wurde von den Arianern zu ihrer Hauptkirche gemacht, zu welcher die hart dabei gelegene Kirche Sta. Maria in Cosmedin, erbaut um 500, als Baptisterium gehörte. S. Vitale, das schönste und berühmteste Monument, ist ein Werk der letzten gotischen Regierung (530 bis 547), welches Justinian I. unter Mitwirkung des Julianus Argentarius nach dem Vorbilde der Sophienkirche in Constantinopel musivisch ausgeziert und mit einer Vorhalle versehen hat. Diesen Rundbau mit Kuppel, den minder erhöhte Theile peripherisch umgeben, strebte Karl der Große in seiner Pfalzkapelle zu Aachen, der spätern Krönungskirche der deutschen Könige, nachzuahmen. S. Francesco hat einen Glockenthurm aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, eine Krypta nebst Säulen der Oberkirche aus dem 5. Jahrhundert, sowie mehrere interessante altchristliche und mittelalterliche Grabmäler. Sta. Maria della Rotonda, Theodorichs Mausoleum, wurde von seiner Tochter Amalasuntha nach dem Moles Hadriani in zwei Stockwerken erbaut als zehneckiger, innen runder Tempel mit flacher Kuppel, deren Schlußstein ein einziger istrischer Felsblock von 35 Fuß Durchmesser bildet. S. Apollinare nuovo wurde 504 von Theodorich als arianische Cathedrale erbaut. Diese Basilika wurde dann 560 dem katholischen Culte übergeben und dem hl. Martinus geweiht. Da aber im 9. Jahrhundert die Reliquien des hl. Apollinaris (s. d. Art.) aus Furcht vor den die Umgegend bedrohenden Saracenen von dem Hafenort Classe hierher geflüchtet wurden, so gerieth ihr eigentlicher Name in Vergessenheit. Die Reliquien sind wieder unter dem ursprünglichen einzigen Altare der Kirche S. Apollinare in Classe, außerhalb der Stadt, beigesetzt. Diese bedeutendste altchristliche Basilika in Italien, von Julianus Argentarius erbaut und 549 vollendet, der letzte Ueberrest der einst glänzenden Hafenstadt Classe und noch ganz in der ursprünglichen Gestalt erhalten, war früher den Benedictinern, dann den Camaldulensern anvertraut; jetzt steht sie verödet da, nur ein Custode wohnt neben ihr. Merkwürdig ist auch das tempelähnliche Grabmal Dante's, der in Ravenna als Verbannter 1321 starb. Sonst findet sich in Ravenna noch ein erzbischöfliches Seminar, mehrere Klöster, ein Collegium, eine Akademie der schönen Künste, eine reiche kostbare Bibliothek, mehrere Hospitäler, ein Waisenhaus und andere Wohlthätigkeitsanstalten.

II. Bisthum. Das Christenthum wurde in Ravenna vom hl. Apollinaris gepredigt, der, vom hl. Petrus selbst gesandt, hier seinen Bischofssitz gründete, von dem aus er die umliegenden Gegenden als Glaubensbote durchzog. Er wurde um das Jahr 78 gemartert und wird als Patron der Stadt und Diöcese verehrt (23. Juli). Auch viele andere Martyrer tränkten den Boden Ravenna's mit ihrem Blute, unter anderen der hl. Vitalis, dem zu Ehren an der Stelle seines Martyriums der Kaiser Justinian die noch jetzt bewunderte Prachtkirche erbaute. Nach dem Tode des hl. Apollinaris versammelte sich die Christengemeinde in dem Hause des Theodorus, um zur Wahl eines neuen Bischofs zu schreiten. Die Wahl fiel auf den hl. Aderitus, Martyrer (78—100). Er war ein Schüler des hl. Apollinaris und bekehrte sehr viele Heiden. Auch die folgenden Bischöfe wurden an derselben Stelle erwählt. Der dritte war der hl. Eleocadius oder Eleuchadius (100—112), der in Italien zuerst die regelmäßige Abhaltung des Chorgebets eingeführt hat. Auf den hl. Marcianus (112—127) folgte der hl. Calocerus (127—132), der, vom hl. Apollinaris bekehrt und zum Priester geweiht, schon während der Verbannung desselben zweimal als Stellvertreter dieser Kirche vorgestanden hatte und 100 Jahre alt starb. Von den folgenden Bischöfen bis auf Severus, von den Heiligen Proculus (132—142), Probus (142—175), Datus (175—185), Liberius (185—206), Agapetus (206—232) und Marcellinus (232 bis 283) ist nicht viel mehr als der bloße Name bekannt. Bei der Wahl des Nachfolgers des hl. Marcellinus soll sich, nach der Legende, über dem Haupte des ganz ungebildeten, aber frommen Köhlers Severus eine weiße Taube niedergelassen haben, worauf ein in der Versammlung anwesendes Kind ausrief: „Severus sei unser Bischof!", und alle Anderen sollen jubelnd zugestimmt haben. Durch die Gnade des heiligen Geistes wurde auch Severus (283—348) ein ausgezeichneter Oberhirte. Er ist jedenfalls nach Apollinaris bis auf seine Zeit der durch Tugend und Wirksamkeit hervorragendste unter den Bischöfen Ravenna's. Andreas Agnellus (s. d. Art.), der unter Papst Gregor IV. (827—844) die Geschichte der Bischöfe von Ravenna schrieb, erzählt von Severus, er sei mit den päpstlichen Legaten auf dem Concil zu Sardica anwesend gewesen, wo er sich als Severus ab Italia de Ravennensi unterschrieb. Auf ihn folgten der hl. Agapitus II. (?), der hl. Liberius II. (gest. 351), der hl. Probus II. (351—361), Florentius (361—374) und der hl. Liberius III. (374—379), der am 30. December verehrt wird. Sein Nachfolger, der hl. Ursus (379—396), aus vornehmem sicilianischen Geschlechte, erbaute auf seine Kosten eine schöne Kirche (templum Ursianum), die er am Osterfeste 384 einweihte, und in der er auch begraben wurde. Unter den folgenden Bischöfen: dem hl. Petrus I. (396—425), dem hl. Exuperantius (425—430) und Johannes Angeloptes (430—433), wurden die Kirchenbauten und Verschönerungen eifrigst fortgesetzt, wobei sich nach dem Tode des Kaisers Honorius (gest. 423) der Eifer der um den Glanz Ravenna's so besorgten Galla Placidia rühmlichst auszeichnete. Von Johann Angeloptes erzählt Agnellus, Kaiser Valentinian III. habe ihn zum Metropoliten über 14 Städte gesetzt und mit dem Pallium geschmückt. Daran ist wohl nur so viel wahr, daß der Papst auf Andringen des Kaisers das Bisthum Ravenna zur Metropole über Flaminien und Aemilien erhob. Schon Bacchini (s. d. Art.) bemerkte, daß Agnellus, mit dem ravennatischen Clerus kaum erst aus einem bösartigen, durch Eifersucht unterhaltenen Schisma hervorgetreten, außerdem noch durch Privatrücksichten gegen Rom feindselig gestimmt, ein allzu unsicherer Gewährsmann ist in Angabe von Thatsachen, die Roms kirchlichen Vorrang irgendwie zu beeinträchtigen geeignet sind. Daraus ergibt sich auch, was von der auf die angeführte Stelle aus Agnellus sich stützenden, vielfach ausgesprochenen Behauptung zu halten ist, daß das Pallium den Erzbischöfen ursprünglich von den Kaisern ertheilt worden sei (vgl. Muratori, Script. rer. Ital. II, 1, Mediol. 1723, 8—15. 73. 81). Wie wenig indeß etwaige, von dem Kaiser dem Erzbischof Johannes Angeloptes ertheilte Privilegien den Stuhl von Ravenna von der besondern Abhängigkeit vom Papste entbunden haben, ersieht man am besten daraus, daß der unmittelbare Nachfolger des Johannes Angeloptes, der hl. Petrus Chrysologus (s. d. Art.), von Papst Sixtus III. zu Rom ordinirt wurde, wohin ein Ausschuß der wahlberechtigten Ravennatenser gekommen war, um einen andern von ihnen Gewählten dem Papste vorzustellen und von ihm ordiniren zu lassen. Ueberdieß schrieb Chrysologus an den Häretiker Eutyches: In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his, quae a Beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas, quoniam B. Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis Episcopi causas audire non possumus. Dupin u. A. behaupten freilich, diese Worte seien eine spätere Zuthat von Schmeichlern des päpstlichen Stuhles; allein hiergegen steht, daß Agnellus in seinem Auszuge aus diesem Briefe die obigen Worte dem Sinne nach anführt, wenn er sagt: Vere oportet te humiliari ad S. Rom. Pontificem, et diligenter ejus praecepta custodire. Et non aliter aestimes, nisi quod B. Petrus Apostolus vivus sit et apostolatus Cathedrae Romanae Sedis in carne teneat principatum (Muratori l. c. 78). Nach obigem Berichte, welcher Valentinian III. zum Gründer der ravennatischen Kirchenprovinz macht, gehörten schon damals folgende Suffraganbisthümer dazu:

Sarsina, Caesena, Bononia, Mutina, Regium Lepidi, Parma, Placentia, Brixillum (bald wieder erloschen), Vicohabentia, Hadria oder Adria (vgl. Baron. ad ann. 432, n. 92). Die Bisthümer Comaclum und Ficuclae (Cervia) scheinen damals noch nicht bestanden zu haben, wir finden dieselben aber schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts als Suffraganate von Ravenna. Ob indessen alle oben aufgeführten Sitze gleich Anfangs zur ravennatischen Kirchenprovinz gehörten, wie der öfter erwähnte Bericht will, und ob sie auf rechtmäßigem, friedlichem Wege dazu kamen, muß dahingestellt bleiben. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts gehörten zu dieser Kirchenprovinz: Bononia, Caesena, Comaclum, Forum Livii, Ficuclae, Forum Populi, Faventia, Ferraria, Hadria, Imola seu Cornelia, Mons Ferretri, Mutina, Placentia, Parma, Regium, Sarsina, Vicohabentia. (Vgl. Mansi XII, 821; XIV, 372; Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Statist. I, Berlin 1846, 270—272.) Nach Beilegung der gegen Ende des 11. Jahrhunderts zu Ravenna entstandenen schismatischen Wirren finden wir um 1111—1119 folgenden Bestand der Kirchenprovinz Ravenna: Placentia, Parma, Regium, Mutina, Bononia, Ferraria, Hadria, Comaclum, Imola, Faventia, Forum Livii, Forum Populi, Bobium, Caesena, Cervia (vgl. Gelasii II. Epist. ad Gualter. Ravenn. Archiep., bei Mansi XXI, 168). Im J. 1582 wurden durch Gregor XIII. die Bisthümer Imola, Cervia, Modena, Reggio, Parma und Piacenza von Ravenna getrennt und der neu creirten Metropole Bologna (s. d. Art.) unterworfen. Clemens VIII. gab dann auf Beschwerde des Beeinträchtigten hin Imola und Cervia wieder an die Metropole Ravenna zurück und bestimmte, daß die ravennatische Provinz künftig aus den Bisthümern Adria, Commacchio, Faenza, Forli, Bertinoro, Cesena, Sarsina, Ferrara, Rimini, Imola und Cervia bestehen solle (Ughelli, It. sacr. II, Venet. 1717, 49). Unter Clemens XII. hat sich die Zahl der Suffraganate abermals vermindert, indem dieser Papst Ferrara 1735 zum Erzbisthum erhob und ihm Commacchio als Suffraganat mitgab, Adria aber der venetianischen Kirchenprovinz zutheilte und Sarsina mit Bertinoro vereinigte. Die beiden letzteren wurden 1872 wieder selbständige Bisthümer, während kurz vorher Faenza und Imola zur Kirchenprovinz Bologna geschlagen wurden, so daß heute nur mehr die Eingangs aufgezählten sieben Bisthümer unter Ravenna stehen. Die auf den hl. Petrus Chrysologus (433—449) folgenden Erzbischöfe, deren Geschichte zum Theil von mehr als bloß localem Interesse ist, waren der hl. Neon (449 bis 452) und der hl. Johannes II. (452—477). Letzterer wurde zwar, weil er einen Bischof gegen den Willen des Papstes Simplicius geweiht, von diesem scharf getadelt, war aber sonst ein nicht unwürdiger Nachfolger des hl. Petrus Chrysologus. Er befand sich angeblich bei der Gesandtschaft, welche mit Papst Leo dem Großen an der Spitze Attila zum Rückzug aus Italien bewog. Simplicius' Nachfolger Johannes III. (477 bis 494) unterhandelte im Namen Odoakers mit dem Ostgotenkönig Theodorich bezüglich der Uebergabe Ravenna's und flehte Theodorich um Gnade für die Ravennatenser und alle Römer an. Es folgte Petrus III. (494—519), ein Syrer, der mehreren Synoden beiwohnte, welche in der Angelegenheit des Papstes Symmachus gegen den Afterpapst Laurentius zu Rom gehalten wurden. Von ihm soll auch ein altes kostbares, mit Gold und Edelsteinen geschmücktes Evangelienbuch herrühren, welches die Kirche von Ravenna bewahrt. Nach Aurelianus (519—521) schmückte den erzbischöflichen Stuhl der hl. Ecclesius (521—534), der Begleiter des Papstes Johannes I. bei seiner Reise nach Constantinopel. Bekanntlich wurde dieser Papst nach seiner Rückkehr aus Constantinopel zu Ravenna von König Theodorich eingekerkert und starb im Gefängniß (526); im nämlichen Jahre noch starb auch Theodorich. Erwähnenswerth ist auch ein Streit zwischen Ecclesius und einem Theile seines Clerus, den Papst Felix IV. durch ein Decret beilegte (Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., n. 877). Die beiden folgenden Erzbischöfe, der hl. Ursicinus (seit 534) und der hl. Victor (539—546), waren ungeachtet der Kriegsunruhen dennoch mit Verschönerung der Kirchen beschäftigt. Von Victors Nachfolger, dem hl. Maximinus oder Maximianus, der im October 546 vom Papste Vigilius zu Paträ in Achaja ordinirt worden war, berichtet Agnellus wieder, daß er von Kaiser Justinian I. das erzbischöfliche Pallium erhalten. Dieß beruht wohl ebenso wenig auf Wahrheit als die erdichtete Ertheilung des Palliums durch Valentinian III. an Johannes Angeloptes. Wahr scheint nur zu sein, daß Maximinus, vom Kaiser zum Erzbischof ernannt und vom Papste geweiht, von Seiten des letztern das Pallium nicht ohne kaiserliche Zustimmung erhalten habe. Die Ravennatenser wollten Anfangs diesen Erzbischof nicht annehmen, aber durch Freigebigkeit und Freundlichkeit gewann er sich die Herzen der Vornehmen der Stadt, und nun zog ihm Alles cum crucibus, et signis, et bandis et laudibus entgegen; man führte ihn unter großem Jubel in die geschmückte Stadt ein, küßte seine Füße und setzte ihn auf den erzbischöflichen Stuhl. Agnellus sagt von ihm: Iste plus omnibus laboravit quam ceteri Pontifices praedecessores, und in der That, seine Bauten, Verschönerungen und Dotirungen von Kirchen, die Herbeischaffung von Kirchengeräthschaften und Reliquien, seine öfteren Reisen nach Constantinopel an den Hof Justinians und seine Revision aller Kirchenbücher bekunden einen sehr thätigen Kirchenhirten. Bezüglich der Bauten u. s. w. führt Agnellus an verschiedenen Stellen seines Werkes viele Einzelheiten auf, welche wegen ihrer Wichtigkeit von Muratori

beleuchtet werden (vgl. auch AA. SS. Boll. Febr. III, 293 sq.). Wir heben nur hervor, daß er eine „Endothys" aus Byssus, d. i. ein Altartuch, fertigen ließ, worin die ganze Geschichte Christi eingestickt war, und womit alljährlich am Feste der Erscheinung des Herrn der Hauptaltar behängt wurde. Eine andere „Endothys" enthielt auf Goldgrund in prachtvoller Stickerei die Abbildungen aller seiner Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle; zwei andere Tücher trugen in kostbarer Perlen- und Edelsteinstickerei die Inschrift: Parce Domine, parce populo tuo, und: Memento mei peccatoris, quem de stercore exaltasti in regno tuo. Seine öfteren Reisen nach Constantinopel schreibt Muratori vorzugsweise dem zwischen ihm und Justinian bestehenden Freundschaftsverhältnisse zu; indessen geht daraus wohl auch der starke kaiserliche Einfluß auf das kirchliche Ravenna hervor. Eine dieser Reisen soll Maximinus auf Geheiß des Kaisers zur Ueberbringung des Leibes des heiligen Apostels Andreas nach Constantinopel gemacht haben, worüber Agnellus in die sinnlose Klage ausbricht: Et revera, fratres, quod si corpus Andreae, germani Petri principis, hic humasset, nequaquam nos Romani Pontifices sic subjugassent (Muratori II, 107). Maximinus, auch Schriftsteller, dessen Werke aber verloren gegangen, starb 556. Dem folgenden Erzbischof, dem hl. Agnellus (s. d. Art.), der oft mit dem vielgenannten Historiker Andreas Agnellus verwechselt wird, ging aus dem Untergang des ostgotischen Reiches ein großer Gewinn zu: Justinianus rectae fidei Augustus omnes Gothorum substantias huic Ecclesiae (Ravennatensi) et B. Agnello Episcopo habere concessit, non solum in urbibus, sed in suburbanis villis et viculis etiam, et templa et aras, servos et ancillas, quidquid ad eorum jus vel ritum paganorum pertinere potuit, omnia huic condonavit et concessit, et per privilegia confirmavit et corporaliter per epistolam tradi fecit, ex parte ita continentem: „S. Mater Ecclesia Ravennatensis, vere mater, vere orthodoxa, nam ceterae multae ecclesiae falsam, propter metum et terrores principum, superinduxerunt doctrinam, haec vero et veram et unicam sanctam catholicam tenuit fidem, numquam nutavit vel fluctuationes sustinuit, a tempestate quassata immobilis permansit." Igitur iste Beatissimus (Agnellus) omnes Gothorum ecclesias reconciliavit, quae Gothorum temporibus vel regis Theodorici constructae sunt, quae Ariana perfidia et haereticorum secta (saeva?) doctrina et credulitate tenebantur. Agnellus starb 569 nach 13jähriger Regierung. Unter Petrus IV. (569—575) kam der erste Exarch, Longinus (s. d. Art. Exarchat), nach Ravenna. An Johannes IV. (575—595), einen Römer von Geburt und vom römischen Stuhle selbst nach Ravenna gesandt, sind verschiedene Briefe von Papst Gregor I. vorhanden, der die Kirche von Ravenna „die erstgeborene Tochter der heiligen römischen Kirche" nennt. Mehrere dieser Briefe verbreiten sich über den Gebrauch des Palliums und sind in dieser Beziehung, wie rücksichtlich des Verhältnisses der Kirche von Ravenna zur römischen, von Bedeutung. Hinwieder schreibt auch Johannes, daß seine Kirche alle ihre Privilegien von den Päpsten erhalten habe (Greg. Regist. epist. 3, 57). Die Briefsammlung Gregors enthält auch Schreiben an den folgenden Erzbischof Martinianus (595 bis 606). Dieser, ein ehemaliger Klostergenosse Gregors I., wurde erst gewählt, nachdem der Papst zwei andere Vorgeschlagene verworfen hatte. Als einige Martinians Orthodoxie bezüglich des Dreikapitelstreites in Zweifel stellten, übernahm Gregor I. selbst die Vertheidigung. Dagegen schonte ihn der Papst auch nicht, wenn er etwas an ihm zu rügen fand, blieb ihm jedoch immer in Liebe zugethan, wie namentlich aus einem Briefe (Regist. 11, 33) hervorgeht, worin er ihn einlädt, bei ihm in Rom seiner geschwächten Gesundheit zu pflegen. Auf Martinianus folgten: Johannes V. (606 bis 612), Johannes VI. (612—630) und Bonus (630 bis 648), von welchen Agnellus nichts Besonderes zu erzählen weiß. Desto merkwürdiger, wenn auch nicht im guten Sinne, ist Erzbischof Maurus (648 bis 671). Schon einigemal versuchten es die Erzbischöfe von Ravenna, gereizt von den dort residirenden Exarchen und auf kaiserliche Privilegien gestützt, ihre Macht zu erweitern und besonders der Pflicht, behufs Erlangung der Weihe persönlich in Rom zu erscheinen, sich zu entziehen. Der stolze Maurus, früher Oeconomus der Kirche von Ravenna und Abt zu St. Bartholomä, war in der ersten Zeit seines Episcopats noch dem römischen Stuhle ergeben. Dieß erhellt aus der Theilnahme seiner Legaten an der von Papst Martin I. im J. 649 abgehaltenen großen Synode gegen die Monotheleten. Bald aber benutzte er das Unglück dieses Papstes und den Haß des gegen Rom erbitterten Kaisers Constans II., um dem erzbischöflichen Stuhle von Ravenna die Autokephalie zu verschaffen, d. h. seinen erzbischöflichen Stuhl von dem besondern Abhängigkeitsverhältniß zu befreien, in welchem er bisher zum Papste stand, und demzufolge die Erzbischöfe von Ravenna bezüglich ihrer Wahl vom Papste bestätigt, zu Rom consecrirt und mit dem Pallium geschmückt wurden, ferner alle Jahre zu Rom sich präsentiren und auch sonst auf besondern Befehl des Papstes daselbst erscheinen mußten, überhaupt in größerer Abhängigkeit von Rom als die außeritalischen Erzbischöfe des Abendlandes standen. Maurus schützte verschiedene Beschwerden vor und erlangte von Constans die gewünschte Befreiung. Nach Agnellus hätte auch Papst Vitalian (657 bis 672) Ravenna die Autokephalie zugestanden. Allein wenn dieß je der Fall gewesen, so hat er dieses Zugeständniß wieder zurückgezogen, denn er

schleuderte gegen den widerspänstigen Maurus das Anathem, worauf dieser die Frechheit hatte, gegen den Papst den Bann auszusprechen. Erzbischof Reparatus (671—677) war gerade der rechte Mann, das Schisma fortzusetzen, hatte sich ja Maurus seiner als Werkzeug zur Erreichung der Autokephalie bedient. Er ließ sich nicht zu Rom ordiniren, sondern durch drei seiner Suffragane, und nahm auch das Pallium aus der Hand des Kaisers. In der letzten Zeit seines Lebens scheint er sich eines Bessern besonnen und die Autokephalie entweder aufgegeben oder über die Aufhebung derselben mit dem Papste unterhandelt zu haben (vgl. Muratori II, 148—150; Lib. Pontif. ed., Duchesne, I, 348 sq.). Auch der folgende Erzbischof Theodorus (677—688) ließ sich nicht zu Rom vom Papste, sondern von seinen Suffraganen weihen. Unter ihm zeigten sich aber bereits recht deutlich die Folgen der Autokephalie; der Clerus war dem Erzbischof gegenüber widerspänstig; dieser dagegen behandelte die Geistlichkeit mit rücksichtsloser Härte, hob die bisher beobachteten Statuten des Erzbischofs Ecclesius auf, quae in tempore Felicis Papae inter Sacerdotes et clerum facta sunt, und verkürzte die Cleriker an ihren Einkünften. Es kam so weit, daß der gesammte Clerus von Ravenna sich von Theodor trennte und bereits damit umging, sich nach Constantinopel an den Kaiser und nach Rom an den Papst um Hilfe zu wenden. Endlich gab Theodor den Forderungen seines Clerus nach. Mürbe gemacht durch die Erfahrung, ließ sich nun Theodor von den Päpsten Agatho (678—681) und Leo II. (682—683) für die Aufhebung der angemaßten Autokephalie leicht gewinnen. Auch Kaiser Constantin IV. Pogonatus nahm das Decret Constans' II. bezüglich der Autokephalie zurück und bestätigte dem Papste Leo II. die Rechte seines Stuhles über Ravenna. Man einigte sich dahin, daß die Bischöfe von Ravenna künftig wieder zu Rom consecrirt werden, aber bei dieser Gelegenheit nur acht Tage daselbst verweilen und das Pallium unentgeltlich empfangen, auch alljährlich am Peterstag nicht persönlich, sondern durch Legaten zu erscheinen gehalten sein sollten (Muratori II, 150—154; Lib. pontif. I, 360 sq.). Demgemäß wurde der nächste Erzbischof, der hl. Damianus (688—705), ein Dalmatier, wieder in Rom geweiht. Der ebendaselbst consecrirte, sonst würdige Erzbischof Felix (705—723) scheint für seine Kirche zwar nicht die Autokephalie, wohl aber ungewöhnliche Privilegien in Anspruch genommen zu haben. Der Papst, mit dem er darüber in Spannung gerathen, brach seinen Stolz; Felix stand denn auch nach der Rückkehr aus der Verbannung, welche Kaiser Justinian II. über ihn verhängt hatte, von seinen Ansprüchen ab (Muratori l. c. 164—167; Lib. pontif. I, 389 sqq.). Ueberhaupt machte sich auch später noch der hochfahrende Sinn der Ravennaten hie und da geltend, und die Päpste sahen sich immer wieder genöthigt, die Anmaßungen der Erzbischöfe von Ravenna zu bekämpfen. So setzte Papst Stephan III. (752—757) den nach längerer Sedisvacanz auf Johannes VII. (723—732) gefolgten und als Laie gewählten Sergius (748—769) ab, weil er nach Pipins Sieg über die Langobarden gleichsam den Exarchen zu spielen suchte. Es drängte sich ein gewisser Michael darauf als Erzbischof ein; allein Papst Paul I. (757—767) setzte Sergius später wieder ein (Cenni, Monum. dom. pontif. I, Rom. 1760, 137. 178. 322). Noch anmaßender war Leo (770—777), welcher auf Grund einer angeblichen Schenkung Karls des Großen an die Kirche von Ravenna Faventiam, Forum Populi, Forum Livii, Cesinas, Bobium, Comiaclum, ducatum Ferrariae seu Imolas atque Bononias una cum universa Pentapoli sich aneignete und mit den Feinden des Papstes in Verbindung stand (Cenni l. c. 320 sqq.; vgl. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates, Köln 1894, 87 f. [Görresschrift]). Er nannte sich Leo Servus Servorum Dei, divina gratia S. Catholicae Ecclesiae Ravennatis Archiepiscopus et Primas, Italiae Exarchus. Damals hatte Ravenna viel von König Desiderius zu leiden. Vom Ausgange des 8. Jahrhunderts an stellten die Päpste, wie für die übrigen Kirchen Italiens, so auch für Ravenna, in Erledigungsfällen provisorische Administratoren auf, welche den Titel „Visitatoren" hatten und meistens die Wahl des neuen Bischofs leiteten. Auch gegenüber den Erzbischöfen Johannes VIII. (777—784), Gratiosus (784—795) und Johannes IX. (795—806) mußte Papst Hadrian I. für seine Rechte kämpfen; namentlich wies er auch gegen Karl den Großen nach, daß die Wahl eines Erzbischofs von Ravenna stets ohne Einmischung der kaiserlichen Sendboten vorgenommen wurde und vorzunehmen sei (Jaffé I, n. 2467). Diese Sendboten schalteten überhaupt in Ravenna, als wäre es eine kaiserliche, nicht eine päpstliche Stadt. Der selige Valerius oder Valerianus (806—810) regierte im Frieden seine Kirche; er sparte weder Mühe noch Aufopferung, um den Gottesdienst zu heben, und stellte auch mehrere Kirchen her. Martinus oder Marinus (810—817), durch Papst Leo III. geweiht, machte demselben nachmals manchen Verdruß, bis der angerufene Kaiser Ludwig den Erzbischof Ivo von Arles abordnete, den Zwist, der wohl politische Dinge betraf, gütlich beizulegen. Als Papst Stephan IV. im J. 816 nach Ravenna kam, empfing ihn der Erzbischof ehrerbietigst mit dem Friedenskusse. Der Erzbischof Petronax oder Petronacius (817—834) war 826 bei einem Concil zu Rom. Ueber Georgius (835—846) mußte Papst Gregor IV. im J. 841 beim Kaiser Lothar Klage führen, weil er sich, nach dem Beispiele seiner schismatischen Vorfahren, gegen die päpstliche Oberaufsicht sträubte. Er wohnte auch mit Erzbischof Angilbert von Mailand und zwanzig anderen Bischöfen einer Synode zu Rom bei, welche ohne

Erlaubniß des Papstes sich unter dem Vorsitze des Bischofs Drogo von Metz versammelt hatte, und bei welcher ärgerliche, auf ein Schisma abzielende Reden fielen. Auf Deusdedit (847—850) folgte Johannes X. (850—878), der Volk und Clerus hart bedrückte und gegen den Papst sich auflehnte. Papst Nicolaus I. trat ihm fest entgegen, und selbst Kaiser Ludwig II. sah sich veranlaßt, ihm seinen Schutz zu entziehen (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 249 f.). Auch Romanus (878—888 oder 889) ließ sich durch die Noth und Verlegenheit des Papstes Johannes VIII. verleiten, denen in die Hände zu arbeiten oder als Werkzeug zu dienen, welche die päpstliche Herrschaft untergraben und aus Ravenna eine unmittelbar unter dem Kaiser stehende freie Reichsstadt machen wollten. Romanus lag auch mit den Bürgern selbst im Streit, weßhalb er 881 vom Papst einen Verweis erhielt, ja dieser mußte ihn sogar zeitweilig suspendiren (Mansi XVII, 204. 222). Es folgten Dominicus (889—898), Johannes XI. (898 bis 904), Petrus V. (904—905), Johannes XII. (905—910), welcher als Johannes X. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg, Theobaldus (910 bis 914), Constantin (914—924), Honestus I. (924 bis 927), Petrus VI. (927—971), unter welchem der heilige Abt Majolus von Clugny nach Ravenna berufen wurde, um das Kloster S. Apollinaris zu reformiren. Wie Petrus zwei, so hielt sein Nachfolger Honestus II. (971—983) sogar drei Provinzialconcilien. Johannes XIII. (983—998) wurde von Papst Benedict VII. nach Aachen gesandt, um im Namen des Papstes den dreijährigen Otto III. zum König der Deutschen zu krönen. Erzbischof Gerbert (998—999) bestieg den päpstlichen Stuhl als Sylvester II. (s. d. Art.). Der kranke Leo II. (999—1001), O. S. B., resignirte. Fredericus (1001—1003), ein Sachse von Geburt, Cardinal und päpstlicher Legat, erhielt von Kaiser Otto III. die Gerichtsgefälle in seinem Sprengel als Ersatz dafür, daß er auf die Abtei Sta. Maria de Pomposia, welche reichsunmittelbar geworden, verzichtet hatte. Als sein Nachfolger war Kaiser Heinrichs II. jüngster Bruder, Arnald oder Arnulf, bestimmt; derselbe wurde aber bald durch eine Gegenpartei vertrieben und an seine Stelle ein gewisser Adalbert gewählt, der in Rom die Anerkennung erlangte. Eine Synode ordnete aber die Wiedereinsetzung Arnalds an. Papst Benedict VIII. konnte sich freuen, daß auf dem Stuhle zu Ravenna statt eines mit dem apostolischen Stuhle eifersüchtig hadernden Mannes jetzt des Kaisers Bruder saß, der sich ganz ergeben an ihn schmiegte (vgl. Hefele IV, 669). Unter Heribert (1019 bis 1027), dem Nachfolger Arnalds, entstand 1026 ein Tumult gegen den in Ravenna weilenden Kaiser Konrad II. Gebhard (1027—1044) war ein würdiger Oberhirte, aber den schwierigen Zeitverhältnissen nicht gewachsen, namentlich bei den ewigen Reibereien zwischen dem Adel und der Bürgerschaft. Nach dem Tode Gebhards war die Besetzung dieses Stuhles begreiflicherweise für Heinrich III. eine Sache der größten Wichtigkeit, und sein Verfahren hierbei gibt Zeugniß von der Machtfülle, welche er sich im Kirchlichen durch das ganze Reich beilegte. Ravenna galt jetzt förmlich als freie Reichsstadt und der dortige Erzbischof als Reichsvasall, da der Papst seine uralten Rechte nicht zu vertheidigen vermochte. Heinrich ernannte den Kölner Domherrn Witgerus oder Widegerus, der noch nicht einmal die höheren Weihen hatte, zum Erzbischof und führte ihn Anfangs des Jahres 1045 auf seinen Stuhl. Ein Jahr danach mußte jedoch Witgerus, ohne daß er consecrirt worden, wieder abdanken, und der Kaiser nominirte statt seiner den Benedictiner Humfrid oder Unfredus von Wülflingen, einen Straßburger Domherrn (1046 bis 1051), den Papst Clemens II. noch im December 1046 consecrirte. Unter diesem Erzbischof flammte der alte Rangstreit zwischen Aquileja, Mailand und Ravenna noch einmal auf und ward von Clemens II. auf einer römischen Synode vom Jahre 1047 dahin geschlichtet, daß, wenn nicht der Kaiser anwesend sei, stets der Bischof von Ravenna den Platz unmittelbar rechts neben dem Papst erhalten sollte (Hefele IV, 714). Da Humfrid auch den Streit mit Rom erneuerte und auf der Synode von Vercelli (1050), wohin er vorgeladen worden war, nicht erschien, wurde er mit der Suspension bedroht. Erst auf dem Reichstag zu Augsburg bahnte der Kaiser die Versöhnung zwischen dem Papst und dem Erzbischof an. Im J. 1052 ernannte Heinrich III. seinen Vicekanzler Johannes Heinrich zum Erzbischof von Ravenna. Bischof Nizo oder Nitger von Freising, der dem Papst viel Verdruß bereitete, aber bald darauf in Ravenna starb, hatte die Aufgabe, den neuen Erzbischof mit gewaffneter Hand einzuführen. Leo IX. ertheilte erst ein Jahr später dem neuen Erzbischof das Pallium, nachdem er ihn selbst ordinirt hatte. Da derselbe zum Gegenpapste Honorius II. hielt, wurde er 1063 excommunicirt (gest. Ende 1071 oder Anfangs 1072). Der deutsche Hof ernannte sofort den vormaligen Kanzler Wibert oder Guibert, Bischof von Parma, der dem Papst als Erzbischof ganz unwillkommen war, aber doch von ihm auf Bedingungen hin bestätigt wurde. Nachdem er sich von Heinrich IV. als Gegenpapst unter dem Namen Clemens III. gegen Gregor VII. hatte aufstellen lassen, verfiel er dem Banne. Damals war Ravenna überhaupt der Mittelpunkt des Widerstandes gegen Rom. Wohl stand das Volk zu den wenigen musterhaften Weltgeistlichen und den Mönchen; die Gegenpartei der Simonisten und Nicolaiten aber hatte am Adel ihre Stütze. Der Papst ernannte an der Stelle des Wibert einen gewissen Heinrich zum Erzbischof. Wibert aber, der auch als Gegenpapst den Erzstuhl beibehalten, verhinderte, auf den Kaiser gestützt, die Besitzergreifung durch Heinrich. Erst um 1101 trat eine Reaction gegen die Guibertisten ein. Im J. 1104 wird ein Otto oder Oddone als erwählter

Erzbischof genannt, dem Papst Paschalis II. Consecration und Pallium verweigerte, weil er unter dem Schutze der kaiserlichen Statthalter hartnäckig an den oft bekämpften Prätensionen seines Stuhles festhielt. Um ihn zu strafen und um zugleich die Macht der Erzbischöfe, welche sich so oft gegen Rom erhoben, zu beschränken, wurden der Metropole Ravenna auf dem Concil zu Guastalla (1106) die Suffraganate Piacenza, Parma, Reggio, Modena und Bologna, also ganz Aemilien, entzogen. Walter (1118—1144) wurde vom Papste Gelasius II. bestätigt, welcher der Kirche von Ravenna die ihr entzogenen Suffraganate zurückgab. Dem Schisma wurde die Spitze abgebrochen besonders von dem durch den seligen Petrus de Honestis (gest. 29. März 1119) reformirten Metropolitancapitel. Beim Lateranconcil 1123 tauchte der alte Rangstreit zwischen Mailand und Ravenna wieder auf, wobei Walter hartnäckig blieb. Moses (1144—1154) wurde von Papst Lucius II. ordinirt. Unter den italienischen Prälaten hatte damals kaum einer so freie Hand wie der angesehene Erzbischof von Ravenna, welchen bei guter Stimmung zu erhalten Lucius' Nachfolger, Eugen III., Verschiedenes that. Nach dem Tode des Moses wußte es die kaiserliche Partei durchzusetzen, daß der eben von einer griechischen Gesandtschaft zurückkehrende Bischof Anselm von Havelberg (1154—1158; s. d. Art.) ziemlich einmüthig zum Erzbischof gewählt wurde. Barbarossa betraute ihn auch mit der weltlichen Verwaltung des Exarchats, weßhalb er sich nicht bloß als Erzbischof, sondern auch stets als Exarchus unterschrieb. Nach Anselms Tod wünschte der Kaiser, daß der junge Graf Guido von Biandrate auf den Erzstuhl erhoben werde. Er wurde wirklich gewählt; Hadrian IV. verweigerte aber die Bestätigung. Dieß gab Anlaß zu einer neuen Spannung zwischen Kaiser und Papst (Hefele-Knöpfler V, 562 ff.). Der nach Guido's Tod erhobene Erzbischof Gerard (1170—1190), ein Freund Alexanders III., war 1179 beim Lateranconcil und predigte bei der Synode von Verona (1184) zu Gunsten des Kreuzzuges. Er nahm auch an demselben Theil und starb im Orient. Es folgten Graf Wilhelm von Biandrate (1190 bis 1201), Adalbert oder Albert (1202—1207), Aegidius (1207—1208), Ubaldus (1208 bis 1215), Picininus (1215—1217) und Simeon (1217—1228). Den Erzbischof Theodorich (1228 bis 1249) ließ Friedrich II. 1241 als Gefangenen nach Apulien schleppen; 1246 wurde er bei einem Aufstande befreit und entkam glücklich. Am 6. Mai 1248 hielt er mit den vertriebenen Guelfen seinen Einzug in Ravenna. Kaum war die Stadt wieder mehr ghibellinisch geworden, so wurde er neuerdings vertrieben; er starb zu Forli im December 1249. Sein Nachfolger, Philipp Fontana, der erst nach Friedrichs II. Ableben in den Besitz des Erzbisthums gelangte und drei Provinzialsynoden hielt, wurde 1259 durch den Ghibellinen Oberto Pallavicini zu Brescia in Haft gehalten. Freunde verhalfen dem Gefangenen durch List zur Flucht, und von da an scheint Fontana ruhig auf seinem Stuhle zu Ravenna gewaltet zu haben; er starb 1270. Wegen der Unruhen zwischen Guelfen und Ghibellinen trat Sedisvacanz ein bis auf Bonifatius Fieschi O. Praed. (1274—1294), der zwei Synoden hielt. Auf Opizo Sanvitali (1295 bis 1303) folgte der sel. Rainald Congoreggi oder Grancoreggi (1303—1321). Dieser hielt sechs Provinzialsynoden, namentlich auch wegen der Templer in seiner Eigenschaft als päpstlicher Commissar oder Inquisitor in Oberitalien, that viel zur Verbesserung der Sitten des Clerus und Volkes und war Rathgeber Heinrichs VII. und Clemens' V. Pius IX. bestätigte 1852 die seit unvordenklicher Zeit stattgehabte Verehrung Rainalds. Sein Nachfolger, Rainald von Polenta, wurde schon nach einem Jahre getödtet. In den nun etwas ruhiger gewordenen Zeiten folgten: Aimericus Chaluz (Castrolunii), Cardinal seit 1322, zehn Jahre später nach Chartres transferirt (gest. 1349); Guido Roberti (1332—1333), der Venetianer Franz Micheli (1333—1342), Nicolaus Canali (1342—1347), in den Jahren 1344 und 1345 als Internuntius in England bei Eduard III.; Fortunerius Vaselli (1347—1361), der Benedictiner Petrochinus (1362—1369) und Pileus de Prata (1370—1401). Dieser, ein vornehmer Dalmatier und vorher Bischof von Padua, war seit 1378 Cardinal und Legat bei dem Könige Wenceslaus. Er ist bekannt als der „Cardinal mit drei Hüten". Als er nämlich von Urban VI. abfiel und zum Gegenpapst Clemens VII. überging, verbrannte er seinen ersten Cardinalshut in Gegenwart der Bürger zu Pavia, worauf ihm Clemens VII. die Cardinalswürde auf's Neue verlieh. Da er später zu Bonifaz IX. hielt, machte ihn auch dieser wieder zum Cardinal und zuletzt zum Generalvicar der Stadt Rom. Nun folgten: Cosmatus Migliorati (1387—1400), der resignirte, als er Cardinal geworden; Johannes Migliorati (1400—1410), seit 1405 Cardinal; Thomas Perendoli (1411—1445); Bartholomäus Roverella (1445—1476), Cardinal; Filiasius Roverella (1476—1516), Bruder des Vorigen; Nicolaus Fieschi (1516—1524), Cardinal seit 1503; Petrus Accolti (1524—1532; s. d. Art.), Cardinal; Benedict Accolti (1532—1549; s. d. Art.), Neffe des Vorigen, Cardinal seit 1527; Rainuccius Farnese (1549—1564), Neffe Pauls III., Cardinal seit 1548, gerühmt wegen seiner Gelehrsamkeit; Julius de la Rovere (1565 bis 1578), der ein Provinzialconcil hielt; Christoph Buoncompagni (1578—1603); Petrus Aldobrandini (1604—1621), der vier Synoden hielt und später Cardinalbischof von Sabina wurde; Ludwig Capponi (1621—1645), seit 1608 Cardinal; Lucas Torrigiani (1645—1669); Palutius Albertoni Altieri (1670—1673), seit 1664 Cardinal, später Subdecan des heiligen Col-

legiums und Camerlengo (gest. 1698); Fabius Guinigi (1673—1691); Raymund Ferretti (1692 bis 1719); Hieronymus Crispi (1720—1727), später Patriarch von Alexandrien (gest. 1746); Maffeo Nicolaus Farsetti (1727—1741), Umgestalter der Cathedrale, die 1749 neu geweiht wurde; der Benedictiner Ferdinand Romuald Guiccioli (1745—1763); Nicolaus Oddi (1764 bis 1767), seit 1766 Cardinal; Anton Cantoni (1767—1781). Die letzten Erzbischöfe waren: Anton Codronhi (1785—1826), den Napoleon I. zum Grafen und zum Großalmosenier beim Vicekönig Eugen von Italien machte. Clarissimus Falconieri-Mellini (1826—1859), der 1838 Cardinal wurde und 1854 ein Provinzialconcil zu Imola hielt. Er war ein eifriger Seelenhirt und besonders ein Vater der Armen. Seine Freigebigkeit war so groß, daß er trotz der reichen Einnahmen aus seinem väterlichen Erbe, das ihm nebst seinen kirchlichen Revenuen 150 000 Mark jährlich eintrug, bei seinem Tode nur 45 Mark hinterließ. Bei einer Vorberathung vieler Cardinäle vor dem Conclave von 1846 wurde er als Nachfolger Gregors XVI. bezeichnet; er selbst war es aber, der die Wahl von sich ab und auf Mastai Ferretti lenkte (vgl. Stimmen aus Rom. Von den Benedictinern in St. Paul. Schaffh. 1860, 1 ff.). Heinrich Orfei (1860—1870) war vorher Bischof von Cesena und seit 1858 Cardinal. Vincenz Moretti (1871—1879) resignirte, nachdem er 1877 Cardinal geworden, und starb zu Bologna 1881. Jacob Cattani (1879—1887), geb. 1823, Titular-Erzbischof von Ancyra 1868, wurde am 22. September 1879 nach Ravenna transferirt, nachdem er drei Tage vorher mit dem Purpur geschmückt worden. Der gegenwärtige Oberhirt ist Sebastiano Galeati, geb. am 8. Februar 1822 zu Imola; am 23. März 1887 wurde er von Macerata-Tolentino nach Ravenna transferirt und 1890 zum Cardinal ernannt. Der ganze Sprengel zählt in 65 Pfarreien (11 vicar. foran.) etwa 93 050 Seelen, und zwar im Territorium Ravenna in 43 Pfarreien 70 000, im Territorium Ferrara, mit besonderem Generalvicar, in 13 Pfarreien 17 000 und im Territorium Argenta, gleichfalls mit besonderem Generalvicar, in 9 Pfarreien 6000 Seelen. In dem Flecken Argenta, zwischen Ferrara und Ravenna, nordöstlich von Bologna, war die Collegiatkirche zum hl. Nicolaus eine Zeitlang Concathedrale von Ravenna (Moroni, Dizion. XXIV, 43).

III. Synoden. Als erste in Ravenna abgehaltene Synode wird von Einigen eine Versammlung von Bischöfen aufgezählt, welche 419 auf Befehl des Kaisers Honorius die strittige Papstwahl zwischen Bonifatius und Eulalius entscheiden sollte, jedoch nicht einig werden konnte und darum den Spruch dem Kaiser überließ. Allein diese Versammlung ist weniger als Synode, denn als kaiserliche Commission in kirchlichen Angelegenheiten zu betrachten (Baron. ad ann. 419, n. 14 sqq.; Mansi IV, 399 sqq.). Die dem Jahre 874 zugeschriebene Synode, bei welcher angeblich Papst Johannes VIII. den Vorsitz führte, um eine unangenehme Streitigkeit zwischen dem Patriarchen von Venedig und dem neu gewählten Bischof von Torcello zu begleichen, wird von Hergenröther (Photius II, 640; vgl. auch Hefele IV, 512) nicht ohne Grund bezweifelt. Wir beginnen daher mit der 1. im Jahre 877 unter dem Vorsitze des genannten Papstes abgehaltenen Versammlung von 150 Bischöfen. Hier wurde unter Anderem bestimmt: Innerhalb dreier Monate müssen die Erzbischöfe bei Strafe das Pallium in Empfang nehmen und die Bischöfe sich consecriren lassen; ein raptor bleibt excommunicirt, so lange er die Entführte nicht wieder in ihre Heimat zurückbringt; ebenso verfällt dem Bann, wer drei Sonntage hinter einander vom Gottesdienst der Mutterkirche wegbleibt; die Namen der Excommunicirten überhaupt sollen auf einer Tafel in der Kirche öffentlich ausgestellt werden (Hefele IV, 522—524). 2. Bei Gelegenheit der Zusammenkunft Kaiser Karls des Dicken mit Johannes VIII. fand 882 eine zahlreiche Versammlung von Bischöfen statt, welche in einer Urkunde sogar ein Concilium generale genannt wird; sie war aber weniger eine Synode im eigentlichen Sinne (Hefele IV, 543). 3. Im J. 898 wurde von Papst Johannes IX. in Anwesenheit des Kaisers Lambert eine Synode gehalten, die von 73 Bischöfen aus allen Theilen Italiens besucht war. Hierbei wurde das durch Papst Stephan VI. so arg beschimpfte Andenken des Papstes Formosus wieder geehrt und mancherlei für die Kirchenzucht Ersprießliches, was schon auf dem im nämlichen Jahre zu Rom gehaltenen Concil verordnet worden war, bestätigt (Hefele IV, 569). 4. Die Synode vom Jahre 954 verhandelte über die Restitution von Kirchengütern (Hardouin VI, 1, 617). 5. In Gegenwart Otto's I. wurde 967 eine Synode gehalten, auf welcher die Immunität des Clerus von Bologna bestätigt, die Erhebung Magdeburgs zur Metropole erneuert und über die strittige Salzburger Bischofswahl entschieden wurde. Auch gab der Kaiser auf dieser Synode dem Papst Johannes XIII. Stadt und Gebiet Ravenna zurück (Hefele IV, 628 f.). 6. Gegen Ende des Jahres 968 war abermals eine Synode wegen der neuen Metropole Magdeburg (Hefele IV, 629). 7. Eine sonst unbekannte Synode vom Jahre 976 (?) traf Vorkehrungen gegen die Simonie bei Verleihungen der Abteien (Mansi XIX, 60). 8. Eine Provinzialsynode vom Jahre 998 unter Erzbischof Gerbert, im Beisein von neun Bischöfen, gab drei Canones, welche den Verkauf geheiligter Sachen und die Qualification der Ordinanden betrafen, auch die Forderung von Beerdigungsgebühren untersagte (Hefele IV, 652). 9. Im J. 1014 veranstaltete Kaiser Heinrich II. in Gemeinschaft mit Papst Benedict VIII. eine große Synode zu Ravenna, welche verschiedene Uebelstände zu beseitigen und die altkirchlichen

Regeln und Ordnungen wieder zur Geltung zu bringen suchte. Zugleich wurde der Halbbruder des Kaisers, Arnald, mit Zustimmung des Papstes und der ganzen Synode auf den erzbischöflichen Stuhl restituirt, von dem er vor Kurzem durch den Eindringling Adalbert vertrieben worden war. Arnald hielt dann etwas später, zwischen 1014—1016, eine weitere 10. Synode mit den Bischöfen seiner Provinz, um gegen den Usurpator Adalbert Maßnahmen zu ergreifen. Namentlich wurden die von demselben ertheilten Weihen für ungültig erklärt und die Verordnungen der unter n. 8 genannten Synode erneuert (Hefele IV, 652. 669). 11. Eine Synode vom Jahre 1128 unter Cardinal Petrus setzte die beiden Patriarchen von Aquileja und Venedig (Grado) ab wegen Parteinahme für den Gegenkönig Konrad III. und für die Schismatiker überhaupt (Hefele-Knöpfler V, 403). 12. Auf der Provinzialsynode vom Jahre 1253 bestätigten die Suffragane alle Sentenzen, welche ihr Metropolit Philipp über die Räuber von Kirchengut aussprechen würde (Mansi XXIII, 807). 13. Derselbe Erzbischof feierte 1261 eine Provinzialsynode, um über die Geldbeiträge zum Kriege gegen die Tataren zu berathen. Zugleich erließ diese Synode ein Edict, worin die Suffragane dem Erzbischof das Recht einräumten, auch in ihren Diöcesen Bann und Interdict auszusprechen über alle einzelnen Personen wie über ganze Städte und Communitäten, welche die Güter und Rechte der Kirche verletzten (Hefele VI, 67). 14. Die Synode vom Jahre 1270 verhandelte gegen den unrechtmäßigen Besitzer des Bisthums Cesena und sprach Bann und Interdict gegen alle aus, welche sich an dem rechtmäßigen Bischof Henuerard vergriffen hatten (Hardouin VII, 651). 15. Die Synode von 1280 ist unbedeutend (Hardouin VII, 845). Wichtiger ist dagegen 16. die Provinzialsynode von 1286, welche entschlossen gegen die Feinde der kirchlichen Immunität auftrat und Verordnungen gegen verschiedene unter Geistlichen und Laien eingerissene Mißbräuche erließ, z. B. gegen den Gebrauch der Laien, bei Gelegenheit ihrer Hochzeit, ihres Ritterschlags u. s. w. von den Geistlichen Geschenke zu erpressen, gegen den Luxus der Prälaten und die Vernachlässigung der Armen, gegen Pfarrer, welche sich innerhalb eines Jahres nicht zu Priestern weihen lassen, gegen Wucherer u. s. w. (Hardouin VII, 943). 17. Von der Provinzialsynode des Jahres 1306 oder 1307 weiß man nichts Näheres (Hefele VI, 476). 18. Papst Clemens V., der den Tempelherren-Orden aufheben wollte, ließ zu diesem Zwecke in mehreren Kirchenprovinzen Concilien halten. Die seiner Aufforderung gemäß 1310 zu Ravenna versammelte Synode fiel, wie in Italien meist der Fall war, zu Gunsten der Templer aus. Zugleich wurden Decrete zur Verbesserung der Sitten und Befestigung des Glaubens aufgestellt (Hardouin VII, 1317). 19. Im selben Jahre 1310 wurde eine zweite Synode in Sachen der Templer gehalten (Hefele VI, 503 f.). 20. Im folgenden Jahre (1311) wurde abermals eine Provinzialsynode gehalten, auf der 32 heilsame Disciplinarbeschlüsse gefaßt wurden, Rubricae genannt. Es wurde unter Anderem verordnet, daß die Bischöfe über die in den einzelnen Kirchen verehrten Reliquien eine sorgfältige Untersuchung anstellen und die unsicher befundenen beseitigen sollten; daß der Gottesdienst, die heiligen Gefäße und Kleider, die Altäre, Glocken, Kirchenbücher genau nach den Kirchengesetzen eingerichtet werden sollten; daß niemand, wer er auch sei, vor dem 30. Lebensjahre zum Predigtamte zugelassen werden dürfe; daß die Ordinanden die nöthige Wissenschaft haben müßten u. s. w. (Hefele VI, 509 ff.). Die den letzten Punkt betreffenden Verordnungen geben einen Begriff von der traurigen Unwissenheit mancher Geistlichen in jener Zeit. In rubr. 16 wird z. B. verlangt, daß derjenige, welcher ein beneficium simplex et rurale erhalten will, wenigstens etwas lesen kann! 21. Im J. 1314 wurden auf einer Provinzialsynode abermals 20 Rubricae aufgestellt, unter Anderem gegen das freie Ausgehen und Betragen der Nonnen, gegen den allzu häufigen Gebrauch des Interdicts (selbst in rebus pecuniariis), gegen die mit Ablässen getriebenen Mißbräuche; dann auch über das Alter und die Qualification der Ordinanden, über canonischen Gehorsam, über Befugnisse und Ehrenrechte des visitirenden Bischofs, gegen welche indeß einige Aebte und Prioren protestirten (Hefele VI, 568 ff.). 22. Das Provinzialconcil vom Jahre 1317, zu Bologna gehalten, eiferte gegen mehrere Mißbräuche in Betreff der heiligen Messe, des sonntäglichen Gottesdienstes, der Aufnahme in die Capitel u. s. w. (Hefele VI, 603 ff.). 23. Die im J. 1568 im Beisein von 3 Cardinälen und 12 Bischöfen gehaltene Synode befaßte sich mit der Durchführung der Trienter Beschlüsse (Bened. XIV., De syn. dioec. 12, 6, 9). 24. Im J. 1582 hielt Erzbischof Christoph Buoncompagni ein Provinzialconcil, während 25. die Versammlung von 1607, wie die anderen unter Erzbischof Petrus Aldobrandini bis 1621 gehaltenen, ebenso 26. die vom Jahre 1627 (ib. 13, 4, 7) nur Diöcesansynoden waren. Auch 27. die vom Jahre 1640 (ib. 12, 6, 9) war wahrscheinlich nur eine Diöcesansynode. 28. Neuestens hielt nach längerer Unterbrechung Cardinal Erzbischof Falconieri 1855 wieder ein Provinzialconcil zu Imola, dessen Beschlüsse im Drucke erschienen sind (vgl. Coll. Lac. VI, 133 sqq.). (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch H. Rubei Historiarum Ravenn. libri XI, Venet. 1590; Ughelli, Italia sacra II, 323—397; J. A. Amadesi, In antistitum Ravenn. chronotaxin etc. disquisitiones, Faventiae 1783, 3 voll. (mit Anmerkungen und Verbesserungen von F. L. Bertoldi und A. Zannoni); J. B. Bernhart, Codex traditionum eccl. Ravenn. Ex autographo ed. Monachii 1810; Moroni, Di-

zion. LVI, 177—256; Cappelletti, Le Chiese d'Italia II, 9—187; Gams, Ser. Epp. 716 ad 718; O. Werner, Orb. terr. cath., Frib. 1890, 22.) [Neher.]

Ravesteyn, Jodocus (Josse), ein hervorragender belgischer Theologe des 16. Jahrhunderts, war um 1506 zu Tielt, einer kleinen Stadt in Flandern, geboren und wurde deßwegen später häufig Tiletanus genannt. Er studirte Philosophie und Theologie zu Löwen und wurde dann Professor an der dortigen Universität. Zweimal, in den Jahren 1545 und 1550, war er Rector der Hochschule. Im J. 1551 wurde er nebst drei Collegen von der Universität zu dem wiedereröffneten Trienter Concil entsandt. Dort gab er in den Congregationes theologorum gründliche Vota über die den Theologen vorgelegten Articuli haereticorum de sacramentis poenitentiae et extremae unctionis ab. Als die Löwener Professoren vom Concil zurückgekehrt waren, fanden sie zu ihrem Schrecken, daß während ihrer Abwesenheit ein jüngerer Docent, Michael Bajus (s. d. Art.), mit seinem Anhang gefährliche Neuerungen eingeführt hatte, und daß der gute Ruf der Universität dadurch bedroht war. Aus den von Bajus veröffentlichten Schriften zog daher Ravesteyn eine Anzahl Sätze aus und legte sie zuerst den spanischen Universitäten Alcala und Salamanca und dann dem heiligen Stuhle zur Prüfung vor. Nachdem bereits die beiden Hochschulen die Irrthümer des Bajus censurirt hatten, erfolgte 1567 die Verurtheilung durch Pius V. Inzwischen hatte Ravesteyn sich von Neuem wiederholt mit der lutherischen Irrlehre beschäftigen müssen; an dem auf Veranlassung des Königs Ferdinand I. 1557 zu Worms abgehaltenen Religionsgespräch zwischen katholischen und lutherischen Theologen nahm auch er Theil. Als später protestantische Prediger in Antwerpen die Neulehre zu verbreiten suchten und eine Bekenntnißschrift in Umlauf setzten, veröffentlichte Ravesteyn eine Widerlegung derselben (Confessionis, quae nuper edita est a ministris, qui in ecclesiam Antwerpiensem irrepserunt, succincta confutatio [Lovan. 1567]). Gegen diese Confutatio richtete der von den Protestanten nach Antwerpen berufene Flacius Illyricus (s. d. Art.) eine Streitschrift, auf welche Ravesteyn in seiner Apologia catholicae confutationis (Lovan. 1568) antwortete. In beiden Arbeiten zeigte sich der Löwener Professor als gewandter, auch in den Schriften der Väter wohlbewanderter Polemiker. Das Hauptwerk Ravesteyns ist der Vertheidigung der Glaubensdecrete des Tridentinums gewidmet und gegen den lutherischen Theologen Martin Chemnitz (s. d. Art.) gerichtet. Der erste Theil desselben erschien 1568 zu Löwen unter dem Titel Apologiae seu defensionis decretorum sacros. concil. Trid., quae quidem ad religionem et doctrinam christianam pertinent, adversus censuras et examen M. Kemnitii, ministri eccles. Brunsvic., P. I; dieser Theil behandelt die dogmatischen Decrete der 4., 5. und 6. Sitzung. Zwei Jahre später veröffentlichte Ravesteyn den zweiten Theil (Apologiae seu defensionis decret. sacros. concil. Trid. de sacramentis adversus etc. P. II, Lovan. 1570); in demselben handelt er über die Sacramente im Allgemeinen, dann über die Taufe, die Firmung und die Eucharistie (als Sacrament und Opfer). Am Schlusse dieses Theiles versprach er, wenn Gott ihm längeres Leben schenke, die tridentinische Lehre von den anderen Sacramenten in einem weitern Bande zu begründen; er starb indeß noch im J. 1570 (am 7. Februar) und hinterließ sein Hauptwerk unvollendet. (Vgl. [Paquot,] Mémoires pour servir à l'hist. litt. des dix-sept provinces des Pays-Bas III, Louvain 1770, 409 ss.; de Ram in den Mém. de l'Acad. royale de Brux. XIV [1841]; Werner, Geschichte der apologetischen Literatur IV, Schaffhausen 1865, 279 f. u. 473 f.; Linsenmann, Michael Bajus, Tübingen 1867, 272; Theiner, Acta genuina Conc. Trid. I, Zagrab. 1874, 540 sq. 558. 613.) [Zeck.]

Ravignan, Gustave Xavier Lacroix de, S. J., berühmter französischer Kanzelredner, war am 1. December 1795 zu Bayonne in Frankreich aus altadeligem Geschlechte geboren. Er begann im 10. Lebensjahre seine classischen Studien zu Paris, nach deren Beendigung er sich der juristischen Laufbahn zuwandte (1814). Im J. 1815 kämpfte er als Freiwilliger unter der Fahne Ludwigs XVIII. gegen den aus der Verbannung zurückgekehrten Napoleon und wurde Lieutenant und Ordonnanzofficier. Nach Beendigung des kurzen Krieges nahm er seine juristischen Studien wieder auf, wurde 1817 im Alter von 22 Jahren Auditor am Obertribunal zu Paris und 1821 Substitut des Oberstaatsanwalts. Während Alles auf eine glänzende Carrière hinwies und sein Talent, seine Bildung und Charaktereigenschaften ihn zum Lieblinge der vornehmen Pariser Gesellschaft machten, reifte in Ravignan der Entschluß, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Er trat 1822 in das Pariser Priesterseminar, vertauschte es aber schon im November desselben Jahres mit dem Noviciat der Gesellschaft Jesu zu Montrouge. Im Juli 1828 wurde er zum Priester geweiht und war dann zwei Jahre lang Professor der Theologie in der Niederlassung seines Ordens zu St-Acheul (bei Amiens). Durch die Julirevolution aus Frankreich vertrieben, wirkte er in gleicher Eigenschaft drei Jahre lang zu Brieg (Kanton Wallis); 1834 machte er das in seinem Orden übliche dritte Probejahr zu Estavayer (Kanton Freiburg); 1835 kehrte er nach Frankreich zurück, wo er nach kurzem Aufenthalt in St-Acheul fünf Jahre lang Oberer des Jesuitenhauses zu Bordeaux blieb. Zur selben Zeit begann seine Thätigkeit auf der Kanzel; 1835 hielt er seine ersten Fasten- und Adventspredigten in der Cathedrale von Amiens, 1836 seine ersten

Fastenpredigten zu Paris in der Kirche des hl. Thomas von Aquin; 1837 übernahm er auf Wunsch des Erzbischofs an Stelle Lacordaire's (s. d. Art.) die von diesem begonnenen Conferenzen in Notre-Dame, bis er dieselben 1846 krankheitshalber aufgeben mußte. Nebenher predigte er in fast allen größeren Städten Frankreichs. Gegen Ende seiner Wirksamkeit als Conferenzpredigers begann er in Paris mit Abhaltung öffentlicher Exercitien, welche er als Ziel und Abschluß seiner Conferenzen betrachtete. Paris blieb auch fast ausschließlich der Schauplatz seiner fernern Wirksamkeit. Ravignan war unstreitig einer der ersten Kanzelredner in neuerer Zeit. Seine Beredsamkeit entsprang aus tiefster Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was er predigte; daher der überwältigende Eindruck seiner Worte und der unwiderstehliche Einfluß, den er auf seine Zuhörer, Katholiken wie Andersgläubige, ausübte. Seine Beredsamkeit und sein ganzes Wirken war durch und durch apostolisch (der Erzbischof von Paris nannte ihn den Apostel von Notre-Dame, den Chrysostomus unserer Tage, Papst Gregor XVI. den Apostel von Paris), und trotz der Einfachheit seiner Worte, die alle eitle Redekunst verschmähte, trotz des Freimuthes, mit dem er die Laster seiner Zeit und seines Landes geißelte, wußte er sechs Jahre lang die vornehmsten Kreise von Paris an seine Kanzel zu bannen, so daß oft schon viele Stunden vor Beginn seiner Predigt die Kirche besetzt war. Was er in seinen Predigten begonnen, das vollendete er im Beichtstuhl und im Privatgespräch; er hatte eine außergewöhnliche Gnade, die Gabe der Seelenleitung. Zahlreiche Conversionen vom Schisma und vom Protestantismus waren der Lohn für seinen Seeleneifer. Indessen waren Ravignans Kräfte seinem Eifer dauernd nicht gewachsen; nach wiederholten Krankheitsfällen, die aber nur auf kurze Zeit seine Thätigkeit hemmten, machte ein Brustleiden seinem segensreichen Wirken am 26. Februar 1858 ein Ende. (Vgl. die Lebensbeschreibungen Ravignans von A. de Ponlevoy [13. Aufl., Paris 1890, 2 Bde.] und J. Poujoulat [2. Aufl., Paris 1862]; ferner de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, 1499 ss.; Krose, im „Katholik" 1895, II, 398 ff.) [A. Lehmen S. J.]

Raymund, s. Raimund.

Raynal, Wilhelm Thomas Franz, geb. 1711 zu St-Geniez, gehört zu den „Philosophen" des 18. Jahrhunderts, welche Kirche und Monarchie bekämpften. Er studirte bei den Jesuiten, trat in den Orden derselben und wurde Priester, verließ aber 1747 den Orden, da sein Ehrgeiz in demselben nicht befriedigt wurde. Zu Paris erhielt er eine Anstellung in der Pfarre von St-Sulpice, verlor dieselbe aber wegen simonistischer Handlungen. Nun wurde er „Philosoph" und trat in Verbindung mit Helvetius, dem Baron von Holbach, Diderot (s. d. Artt.) u. A., durch deren Gunst und Reclame seine äußerst seichten Schriften bedeutenden Absatz fanden. Bezeichnend ist übrigens, daß die Freigeister, welche in der Oeffentlichkeit die Werke ihres Gesinnungsgenossen anpriesen, sich in ihren Briefen und Memoiren über dieselben lustig machten. Raynals Hauptwerk ist die Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes. Dasselbe erschien zuerst 1770 anonym zu Amsterdam in 4 Bänden. In Wirklichkeit ist diese Histoire philosophique aber nur zum Theil Raynals geistiges Eigenthum; Diderot und andere Schöngeister haben sehr erheblich daran mitgearbeitet. In derselben wurde nicht nur die spanische und die holländische Colonialpolitik sowie der Negerhandel, sondern auch Religion und Königthum angegriffen. Raynals Freunde feierten die Histoire als das Hauptwerk des Jahrhunderts; infolge dessen fand sie reißend Absatz und erlebte viele Auflagen. Raynal verdroß es jedoch, daß das Pariser Parlament sich gar nicht mit seinem Werke beschäftigte; eine Verfolgung schien ihm noch an seinem Ruhme zu fehlen. Um sich diese Ehre zu verschaffen, griff er in der Neuauflage von 1780, die zu Genf unter dem Namen des Verfassers erschien, den damals mächtigsten Mann in Frankreich, den Grafen de Maurepas, an. Jetzt zwang ein Befehl Ludwigs XVI. die säumigen Behörden zum Einschreiten. Diese gaben Raynal einen Wink, sich zeitig in Sicherheit zu bringen. Am 29. Mai 1781 wurde dann sein Werk durch Henkershand verbrannt. Raynal hatte sich in's Ausland begeben, wo der eitle Mann Gegenstand mancher Ovationen wurde. Im J. 1787 erwirkten ihm seine Freunde die Erlaubniß zur Rückkehr. Bei Einberufung der Reichsstände wurde er in Marseille zum Abgeordneten des dritten Standes gewählt, nahm aber die Wahl seines hohen Alters wegen nicht an. Am 31. Mai 1791 richtete er an den Präsidenten der Nationalversammlung ein Schreiben, worin er die Uebertreibungen der Constituante verurtheilte. Die Verlesung desselben erregte in der Versammlung einen Sturm der Entrüstung; indeß machte Robespierre geltend, man möge Raynals Apostasie auf Rechnung des Greisenalters setzen. Von den revolutionären Zeitungen wurde er als Abtrünniger mit Schmähungen überhäuft. In der Schreckenszeit schonte man seines Lebens, aber nicht seines Vermögens. Er starb 1796 im Hause eines Freundes zu Chaillot. (Vgl. Biogr. univ. XXXV, 261 ss.; Reusch, Index II, 2, 913 f. Das Werk Napoléon inconnu. Papiers inédits [1786—1793]. Publiés par Masson et Biagi, Paris 1895, enthält u. A. Briefe des jungen Napoleon an den Abbé Raynal.) [Zeck.]

Raynald (Rinaldi), Oderich, Oratorianer, der hervorragendste unter den Fortsetzern der Annalen des Baronius (s. d. Art.), wurde 1595 zu Treviso geboren. Er studirte zu Parma und Padua und trat dann 1618 zu Rom in das Oratorium des hl. Philippus Neri ein. Frömmigkeit, Wohl-

thätigkeit und hohe wissenschaftliche Befähigung werden ihm mit Recht nachgerühmt. Eine besonders innige Verehrung hegte er für den hl. Thomas von Aquin; von seiner Wohlthätigkeit zeugt die Thatsache, daß er sein großes Vermögen für Kirchen und Arme verwendete; letztere bestimmte er auf dem Sterbebett zu seinen Erben. Seine Mitbrüder bewiesen ihm ihre Liebe und Hochachtung dadurch, daß sie ihn zweimal zum Obern wählten. Da man seine wissenschaftliche Tüchtigkeit kannte, übertrug ihm die Congregation die Fortsetzung der Annalen des Baronius; dieser hatte sterbend seinen Mitbrüdern die Weiterführung des wichtigen Werkes an's Herz gelegt. Auf Befehl des Papstes wurden Raynald die Archive und Bibliotheken Roms geöffnet. Als er den ersten Band vollendet hatte, wollte ihn Innocenz X. zum Präfecten der vaticanischen Bibliothek machen; aber Raynald lehnte ab, um sich ungestört seiner Aufgabe widmen zu können. Seine Fortsetzung der Annalen behandelt in 9 resp. 10 Bänden (der IX. Bd. umfaßt 2 Theile) die Zeit von 1198 bis 1565; sie bildet Bd. XIII—XXI des Gesammtwerkes und erschien zu Rom 1646—1677. Gleichzeitig verfaßte Raynald Auszüge aus dem Werke sowohl in lateinischer wie in italienischer Sprache. Seine Fortsetzung der Annalen ist äußerst schätzbar durch die den römischen Archiven entnommenen Urkunden. Ueber Raynald als Geschichtschreiber urtheilt Mansi (s. u.), er stehe Baronius zwar nach, übertreffe aber die anderen Fortsetzer desselben. Leider lege er auf richtige Chronologie oft zu wenig Gewicht; außerdem übe er zuweilen nicht die nöthige Kritik: er sehe Erdichtetes als wahr und Unsicheres als sicher an; doch seien diese Fehler mehr seiner Zeit als ihm selbst zuzuschreiben. Den staatskirchlichen Bestrebungen der Franzosen gegenüber fehle es ihm an Mäßigung, weßhalb er auch von den Gallicanern bitter angefeindet werde. Raynald starb zu Rom am 22. Januar 1671. (Vgl. Mansi's Vorrede zum I. Bd. seiner Ausgabe von Raynalds Annalen, Lucca 1747.) [Zeck.]

Raynaud, Name zweier theologischen Schriftsteller des 17. Jahrh. — 1. Theophil Raynaud (Rainaudo), S. J., war am 15. Nov. 1583 zu Sospello (Grafschaft Nizza) geboren. Er trat 1602 in den Jesuitenorden ein, wurde lange Zeit im Lehrfach verwendet und kam dann (1631) als Beichtvater eines savoyischen Prinzen nach Paris. Da er das Ansinnen Richelieu's, einen spanischen Theologen, welcher gegen das Bündniß des Cardinals mit den deutschen Protestanten geschrieben hatte, zu widerlegen ablehnte, war seines Bleibens nicht mehr in der Hauptstadt. Auf Weisung der Oberen begab er sich nach Chambéry. Damals war gerade das Bisthum Genf (Annecy) durch den Tod seines Oberhirten Johannes Franz von Sales (des Bruders des Heiligen) vacant geworden, und man trug nun dem schlichten Ordensmanne die Bischofswürde an. Dieser aber entzog sich der ihm zugedachten Auszeichnung durch schleunige Abreise nach Lyon. Später wurde Raynaud, weil er für die Befreiung seines Freundes Monod, eines Gegners Richelieu's, gewirkt hatte, auf Veranlassung des Ministers auf mehrere Monate inhaftirt. Die letzten 13 Jahre seines Lebens verbrachte er zu Lyon, theils mit Unterricht, theils mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Er starb daselbst am 31. October 1663. Raynaud war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und nahm an den wissenschaftlichen Fehden zwischen den Jesuiten und den Dominicanern (z. B. über die Gnadenlehre) allzu eifrig Antheil. Wegen extravaganter Ansichten und zügelloser Polemik kam er mit der Indexcongregation wiederholt in Conflict. Von seinen Werken erschien 1665 zu Lyon eine Ausgabe in 19 Bänden; auch einige der verurtheilten Schriften sind hier abgedruckt, aber mit den von der Censurbehörde gewünschten Verbesserungen. Ein von ihm selbst noch vorbereiteter und Apopompaeus (Sündenbock) benannter XX. Band erschien 1669 mit falscher Angabe des Verlegers und Druckortes (Krakau statt Lyon) und wurde unterm 23. März 1672 durch Decret der Indexcongregation verboten. Das Verbot bezog sich, wie hervorgehoben wurde, auf nicht weniger als 12 von den 14 im Bande enthaltenen Schriftchen. Die Gesammtausgabe der Werke Raynauds fand so schlechten Absatz, daß sie den Bankerott des Lyoner Verlagshauses herbeiführte. (Vgl. Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus III, Paris 1846, 338 s.; Nouv. Biogr. gén. XLI, 766 ss.; Reusch, Index II, 1, 434 ff.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 404 sqq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel, VI, 1518 ss.)

2. Wilhelm Raynaud, O. Pr., zeichnete sich in verschiedenen Städten Frankreichs als Kanzelredner aus. Als er 1670 zu Grenoble weilte, verfaßte er eine Entgegnung auf die Schrift De immunitate autorum Cyriacorum, welche der Jesuit Theophil Raynaud (s. ob. n. 1) gegen die Dominicaner resp. die Indexcongregation pseudonym veröffentlicht hatte. Der Druck der Gegenschrift war schon bis zur Seite 176 fortgeschritten, als der Verfasser auf Bitten des friedliebenden Bischofs von Grenoble die Arbeit zurückzog. W. Raynaud starb zu Rom 1704. Ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, Paris. 1721, 763. [Zeck.]

Razias (Ραζίς), im A. T. ein Aeltester zu Jerusalem während der Machabäerkämpfe, der immer mit Eifer den hellenisirenden Bestrebungen entgegengetreten war. Ihn wollte Nicanor unschädlich machen und sandte deßwegen eine große Schaar von Soldaten, welche ihn gefangen nehmen sollte; allein er entzog sich der ihm zugedachten Behandlung durch einen freiwilligen, grausenhaften Tod, der 2 Mach. 14, 41—46 erzählt ist. Die Frage nach dem sittlichen Werth dieser That ist von jeher viel discutirt und von den Protestanten als bestimmend für die canonische Geltung des

zweiten Machabäerbuches bezeichnet worden. Da im Text keine Andeutung vorhanden ist, wonach auf einen unmittelbaren göttlichen Antrieb geschlossen werden könnte, auch als Motiv zu dem Selbstmorde die Abwendung nicht sowohl einer nationalen Gefahr als unwürdiger persönlichen Mißhandlungen bezeichnet wird (V. 42), so kann Razias' Vorgehen nicht gebilligt, sondern nur aus einem in aufgeregter Zeit leicht erklärlichen Irrthum entschuldigt werden. Was er nach dem ersten Versuch, sich zu entleiben, noch weiter gethan (V. 43—45), ist der durch übergroßen Blutverlust herbeigeführten Unzurechnungsfähigkeit beizumessen. Die heilige Schrift sagt von Razias bloß, daß er hochherzig (εὐγενῶς), tapfer (γενναίως) und mannhaft (ἀνδρωδῶς) gehandelt habe, ohne seine That zu billigen oder zu empfehlen, so daß die Frage, ob der Schriftsteller von Gottes Geist geleitet oder vom eigenen Geist getrieben worden sei, hiernach nicht entschieden werden kann. Wohl aber macht die Erzählung klar, zu welchem Heroismus die gesetzestreuen Juden der damaligen Zeit fähig waren, und wie gerade durch den Angriff auf die göttlichen Einrichtungen die Begeisterung für dieselben so mächtig entflammt war; und insofern ist die Erzählung ganz dem Zweck, den der inspirirte Schriftsteller sich vorgesetzt hat, entsprechend. (Vgl. Aug. Ep. 204, al. 61; Contra Gaudent. 1, 33; De civ. Dei 1, 26; Migne, PP. lat. XXXIII, 941; XLI, 40; XLIII, 728.) [Kaulen.]

Razzano (Ransanus), Petrus, O. Pr., ein Geschichtschreiber aus dem 15. Jahrhundert, war um 1420 zu Palermo geboren. Er trat daselbst in den Dominicanerorden und erlangte als Redner und Gelehrter großen Ruf. Im J. 1475 berief ihn König Ferdinand I. von Neapel an seinen Hof und übertrug ihm die Erziehung seiner beiden Söhne. Sixtus IV. erhob ihn 1478 zum Bischof von Lucera. Acht Jahre später schickte ihn der König als Gesandten an den Hof des Matthias Corvinus von Ungarn, wo er über drei Jahre sich aufhielt. Im J. 1490 kehrte Razzano in sein Vaterland und in sein Bisthum zurück. Er starb zu Lucera 1492. Seine bedeutendsten Schriften sind: Commentarius de rebus Hungaricis (gedruckt zuerst in Joann. Sambuci Rer. Hung. Scriptt., Viennae Aust. 1558) und die von späteren Schriftstellern vielbenutzten Annales omnium temporum (in 61 Büchern bis zum Jahre 1448 reichend). Ueber seine Vita des hl. Vincenz Ferreri s. Hist. Jahrb. 1896, 33 ff. [Zeck.]

Razzi, Seraphinus, O. Pr., ein überaus vielseitiger Schriftsteller, war am 16. December 1531 zu Florenz geboren. Nachdem er in den Orden eingetreten war, docirte er in mehreren Städten Italiens Philosophie und Theologie. Von seinen zahlreichen, theils in lateinischer theils in italienischer Sprache verfaßten Schriften sei hier erwähnt: De locis theologicis Praelectiones, Perusiae 1603, eine Neubearbeitung des bekannten Werkes Melchior Cano's (s. d. Art.). Razzi starb um das Jahr 1613. — Zu unterscheiden ist er von seinem ältern Bruder, Silvanus Razzi, einem Camaldulenser-Abt, der ebenfalls ein sehr fleißiger Schriftsteller war und sich besonders als Dramatiker und Biograph hervorthat. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, Paris. 1721, 386 sqq.) [Zeck.]

Realismus, s. Universalien.

Rebmag (רַב־מָג), im A. T. Jer. 39, 3. 13 als Eigenname gefaßt, ist die appellative Benennung für einen der höchsten babylonischen Hofbeamten.

Rebuffi, Peter, berühmter französischer Canonist, war 1487 zu Baillargues bei Montpellier geboren. Nach Vollendung seiner Studien docirte er zu Montpellier und in anderen Städten die Rechte; im J. 1534 wurde er als Professor der Rechte von Franz I. an die Pariser Universität berufen. Papst Paul III. suchte den berühmten Gelehrten nach Rom zu ziehen und bot ihm eine Stelle als Auditor der Rota an; aber Rebuffi lehnte ab, da die Lehrthätigkeit in seinem Vaterlande ihm besser zusagte. Sechzig Jahre alt, erbat und erhielt er die Priesterweihe (1547). Er starb zu Paris am 2. November 1557. Von seinen Schriften seien erwähnt: Bulla Coenae Domini Pauli III., cum elucidationibus, Paris. 1537; Tractatus Concordatorum, quae inter Leonem X. ac regem Francorum sunt edita, Paris. 1538; De scholasticorum, bibliopolarum atque caeterorum universitatum omnium ministrorum juratorumque privilegiis, Paris. 1540; Praxis beneficiorum, Venet. 1554. Eine Gesammtausgabe seiner Werke in 5 Bänden erschien 1586 zu Lyon. (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XLI, 807 s.; v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts III, 1, Stuttgart 1880, 554 f.) [Zeck.]

Reccared, s. Goten V, 855 f.

Rechab (רֵכָב), im A. T. 1. Name eines Officiers aus Beroth, der mit seinem Landsmann Baana zur Zeit Davids Isboseth, den Sohn Sauls, meuchlerisch ermordete und von David dafür am Leben gestraft wurde (2 Sam. 4, 2 ff.). — 2. ein Ciniter, Stammvater der Rechabiten (s. d. Art.; 4 Kön. 10, 15). [Kaulen.]

Rechabiten (רֵכָבִים Jer. 35, 5; בֵּית רֵכָב 1 Par. 2, 55), im A. T. ein nomadischer Stamm, welcher von dem 4 Kön. 10, 15. 23 genannten Jonadab, einem Sohne oder Nachkommen Rechabs, und in weiterer (oder näherer) Linie von Chammath (Vulg. etymol. Calor) herstammte (1 Par. 2, 55). Jonadab hatte angesichts des schwelgerischen Lebens in den israelitischen Städten, das Amos 2, 7—12; 6, 3—8 beschreibt, seine Nachkommen zu dem Gelübde verpflichtet, das einfache Nomadenleben immer beizubehalten; sie durften nur in Zelten wohnen, weder Acker noch Weinberg bauen und keinen Wein trinken (Jer. 35, 8 ff.), ähnlich wie noch jetzt der Beduine eine feste Wohnung als Gefängniß und die Nachtruhe unter einem

Dach als Beschimpfung ansieht. Diese Verpflichtung begreift sich aus der Mittheilung 1 Par. 2, 55, daß die Rechabiten zu den Cinitern (s. d. Art.) gehörten; als solche waren sie der Gemeinde Israels eingegliedert, ohne sich zu einem seßhaften Leben bequemt zu haben. Wohl aber bekannten sie sich zu Jehova, wie aus dem Verhalten Jonadabs (4 Kön. 10, 15. 23) und aus dem Namen eines ihrer Häupter, Jezonias (יַאֲזַנְיָה) hervorgeht (Jer. 35, 3). Im Widerspruch damit scheint zu stehen, daß sie 1 Par. 2, 55 zu den Nachkommen Calebs gerechnet werden. Dieß muß so erklärt werden, daß einer von ihnen sich mit einer Erbtochter aus Calebs Geschlecht vermählte; dadurch wurden die Nachkommen aus dieser Ehe bürgerlich zu Caleb gerechnet, während sie von väterlicher Seite Ciniter blieben und, so lange sie die Lebensweise derselben fortsetzten, auch immer als solche galten. Wegen der Treue, womit die Rechabiten sich Jahrhunderte lang an die dießbezügliche Vorschrift ihres Ahnherrn hielten, wurden sie dem abtrünnigen Jerusalem von Jeremias (35, 14) als Beispiel aufgestellt und erhielten die Verheißung, daß sie für immer „vor dem Herrn stehen", d. h. zur Dienstleistung beim Gottesdienst verwendet werden sollten. Damit war auch gesagt, daß eine Veränderung mit ihnen vorgehen werde. Ihre damalige Anwesenheit in der Stadt läßt sich wohl dadurch erklären, daß der Heranzug Nabuchodonosors und seiner Schaaren sie veranlaßt hatte, in Jerusalem Schutz zu suchen, wobei sie immer noch ihre Lebensweise beibehalten konnten. Sie mußten aber deßwegen auch das Exil der Israeliten theilen; die Ueberschrift zu Ps. 70 bei den LXX, welche für ächt gehalten werden darf, rechnet sie zu den πρῶτοι αἰχμαλωτισθέντες, den priores captivi, also wohl zu den mit Joachin Weggeführten. Durch die Gefangenschaft ward ihre äußere Lage und ihre Lebensweise eine andere; denn nach derselben erscheinen sie (1 Par. 2, 55) als Bewohner der Städte Jabes, Thira, Schima und Sucha (Vulg. canentes, atque resonantes et in tabernaculis commorantes). Da sie hier als Sopherim oder scribae angeführt werden, so scheinen sie nach der Gefangenschaft der Verheißung gemäß zum Levitendienst verwendet worden zu sein und als Nasiräer gelebt zu haben. So würde sich auch erklären, daß in späterer Zeit (s. u.) ein Rechabit als Priester genannt wird. Die Verheißung ging weiter an den Rechabiten auch dadurch in Erfüllung, daß sie sich bis zu fernen Zeiten unter den Israeliten erhielten. Zwar Melchias filius Rechab, der unter Nehemias (2 Esdr. 3, 14) das Mistthor baute, wird mit einem andern Rechab in Verbindung zu bringen sein (vgl. 2 Sam. 4, 5), weil ein als Nomade lebender Rechabit nicht princeps vici sein konnte; aber noch bei der Steinigung des hl. Jacobus erhob nach Hegesippus ein rechabitischer Priester seine Stimme zum Einspruch gegen die Gewaltthat (Eus. H. E. 2, 23, 17: εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου). Ferner fand im 12. Jahrhundert Benjamin von Tudela Rechabiten unter den Juden in der Nähe des ehemaligen Pumbeditha (Benj. Tud. ed. Asher I, 112), und ein neuerer Reisender will in Arabien unter dem Namen Beni-Arhab die Nachkommen der Rechabiten mit Juden zusammenwohnend gefunden haben (Dr. Jos. Wolff. Ein Wanderleben, herausgeg. von Sengelmann, Hamburg 1863). [Kaulen.]

Recht (jus) bezeichnet den Gegenstand und die Norm der Gerechtigkeit im engern Sinne (s. d. Art. V, 367). — 1. Zur Begriffsbestimmung des Rechtes ist auszugehen vom Begriff des „Mein und Dein"; denn die Gerechtigkeit bewirkt nach Aristoteles, daß Alle das „Ihrige" besitzen. Nennt jemand eine Sache die seinige, so will er damit eine nahe Beziehung ausdrücken, in der die Sache zu ihm steht; er will sagen, die Sache sei für seinen Nutzen an erster Stelle bestimmt, und er sei dementsprechend im Gebrauche dieser Sache allen Anderen vorzuziehen. Das Recht in der ersten und ursprünglichsten Bedeutung bezeichnet nun eben dieses „Meinige", welches den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet. In dieser Bedeutung kommt das Wort vor in den Sätzen: Jedem soll sein Recht werden; die Gerechtigkeit macht uns geneigt, jedem sein Recht zukommen zu lassen. — Weil aber das Gesetz befiehlt, jedem das Seinige zu geben, und ebenso bestimmt, was jedem als das Seinige zukommt, so wird auch das Gesetz oft Recht im objectiven Sinne genannt. Im engsten Sinne heißen jedoch bloß diejenigen Gesetze (objectives) Recht, welche das „Seinige" in der erklärten Bedeutung zum Gegenstande haben; im weitern Sinne wird dann dieser Name auf alle Gesetze oder Gesammtheiten von Gesetzen ausgedehnt. So redet man vom Naturrecht, römischen Recht, canonischen Recht, bürgerlichen Recht. — Indem nun aber das Gesetz gebietet, jedem das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, der etwas das Seinige nennen kann, die Befugniß, ungehindert durch fremde Eingriffe frei über dasselbe zu verfügen. Diese Befugniß ist das Recht im subjectiven Sinne. In dieser Bedeutung wird das Wort „Recht" gebraucht, wenn man sagt: Jeder Mensch hat das Recht auf sein Leben, auf seinen guten Ruf; der Staat hat das Recht, Gesetze zu geben u. dgl. Das Recht in diesem dritten Sinne kann genauer definirt werden als die moralische Befugniß, etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern; es begründet also eine Art Herrschaftsverhältniß, kraft dessen man über irgend etwas frei verfügen kann. Der Zusatz „moralische" Befugniß soll es von der bloß physischen Uebermacht unterscheiden. Ein Räuber z. B. kann dem Wanderer physisch überlegen sein, aber das Recht ist nicht auf seiner Seite, er macht sich vielmehr einer Rechtsverletzung schuldig. Es versteht sich von selbst, daß eine solche moralische Befugniß, welche man zu achten verpflichtet ist, immer irgend ein

göttliches oder menschliches Gesetz zur Voraussetzung hat.

2. Arten des Rechtes. Entsprechend den drei Arten von Gerechtigkeit pflegt man ein dreifaches Recht zu unterscheiden. Recht und Gerechtigkeit beziehen sich nämlich nicht auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, sondern auf das Verhältniß des Menschen zu anderen Vernunftwesen, zu denen er in gesellschaftlicher Beziehung steht. Diese gesellschaftliche Beziehung läßt sich unter einen dreifachen Gesichtspunkt bringen. Man kann die Glieder der Gesellschaft in ihrer Beziehung zu einander oder die Glieder in ihrer Beziehung zur Gesellschaft als Ganzem oder endlich die Beziehung der Gesellschaft als Ganzes zu den einzelnen Gliedern betrachten. Das einzelne Glied der Gesellschaft hat das Recht, von allen anderen Gliedern zu verlangen, daß sie ihm das Seinige geben. Dieses Recht ist das Recht im eigentlichsten und strengsten Sinne und entspricht der Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa). Aber auch die Gesammtheit als solche hat das Recht, von ihren Gliedern das zu ihrem Bestande und zur Erreichung ihres Zweckes Nothwendige zu fordern. Diesem Recht entspricht die Tugend der legalen Gerechtigkeit (justitia legalis). Endlich hat auch der Einzelne der Gesammtheit gegenüber das Recht, zu fordern, daß er nicht über Gebühr zu öffentlichen Lasten herangezogen und daß er bei Vertheilung der öffentlichen Güter nach Maßgabe seiner Verdienste berücksichtigt werde. Diesem Rechte entspricht von Seiten der Gesammtheit oder ihrer Vertreter die austheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva).

3. Zweck und Eigenschaften des Rechtes. Der Zweck des Rechtes ist die Selbständigkeit und Freiheit desjenigen, dem die Rechtsbefugniß zukommt. Das Recht, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht, bewirkt — und darin liegt auch sein Zweck —, daß jedes Glied der Gesellschaft allen anderen Gliedern gegenüber in dem Seinigen geschützt wird, also in demselben frei und selbständig ist und so frei die ihm auferlegten Pflichten erfüllen kann. Das Recht, welches der legalen Gerechtigkeit entspricht, bezweckt die Sicherung der Gesammtheit in ihrem Bestand und in ihrer Wirksamkeit zur Erreichung ihres Zieles. Das Recht endlich, welches die austheilende Gerechtigkeit berücksichtigt, hat den Zweck, das Individuum der Gesellschaft gegenüber vor Ueberlastung sicherzustellen und ihm seinen Antheil an den öffentlichen Gütern zu wahren. Alle drei Arten von Rechten mit den ihnen entsprechenden Gesetzen und Pflichten bilden zusammen ein System, ein geordnetes Ganze, dessen Endzweck die Herstellung einer gesellschaftlichen Ordnung ist, wie sie für freie, vernünftige Wesen in ihrem Zusammenleben mit Rücksicht auf ihr Endziel gefordert wird.

Aus der Begriffsbestimmung und dem Zwecke des Rechtes ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß nur vernünftige, freie Wesen Träger von Rechten (Rechtssubjecte) sein können. Das Recht ist eine moralische, in einem Gesetze wurzelnde Befugniß, welche die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers sichern soll. Nun kann aber nur bei Vernunftwesen von Freiheit die Rede sein, also können sie allein Rechtsträger sein. Behaupten wollen, die vernunftlosen Wesen, z. B. die Thiere, hätten Rechte, hieße auch behaupten, es gebe Geschöpfe, die wohl Rechte, aber keine entsprechenden Pflichten haben (vgl. d. Art. Pflicht). — Das Recht ist ferner erzwingbar, d. h. die dem Rechte entsprechenden Pflichten dürfen nöthigenfalls mit Gewalt erzwungen werden. Durch die Praxis selbst haben alle Völker von jeher dem Rechte diese Eigenschaft zuerkannt. Der innere Grund für die Erzwingbarkeit ist im Zwecke des Rechtes zu suchen. Das Recht soll die gesellschaftliche Ordnung herstellen und sichern, und dieser Zweck muß schon hienieden im irdischen Zusammenleben der Menschen erreicht werden. Er würde aber nicht erreicht, wenn das Recht nicht erzwingbar wäre. Denn wie die Menschen nun einmal sind, wird es in der Gesellschaft immer viele geben, welche nur mit Gewalt in den ihnen gebührenden Schranken gehalten werden können. Da aber der Rechtszweck die gesellschaftliche Ordnung ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die Erzwingbarkeit keine absolute ist, sondern sich nach den Anforderungen des gesellschaftlichen Wohles zu richten hat. Aus diesem allgemeinen Grundsatz ergibt sich, daß die selbständige und vollkommene Gesellschaft berechtigt sein muß, ihre rechtmäßigen Gesetze mit Gewalt gegen den widerspänstigen Willen einzelner Glieder durchzusetzen, daß dagegen die Einzelnen ihre Rechte nur dann mit Gewalt erzwingen dürfen, wenn in dringenden Fällen der Noth die Inanspruchnahme der Hilfe seitens der öffentlichen Gewalt unmöglich ist. Denn wollte sich innerhalb der Gesellschaft jeder nach Belieben mit Gewalt Recht verschaffen, so würde bald ein allgemeines Faustrecht Platz greifen und alle Sicherheit und Ordnung gefährden. — So nothwendig aber auch dem Rechte die Erzwingbarkeit ist, so macht sie doch nicht sein Wesen aus, wie man seit Kant oft fälschlich behauptet hat. Dieß läßt sich leicht durch Beispiele zeigen. Der vom Räuber Mißhandelte und Bestohlene behält das Recht auf seine Sicherheit und seine Habe, obwohl er demselben mit Gewalt keine Anerkennung verschaffen kann. Ja, nicht einmal die Befugniß zu zwingen bildet das Wesen des Rechts; denn diese Befugniß setzt das Recht begrifflich schon voraus. Wenn jemand z. B. das Recht hat, von einem Andern eine Geldsumme zu verlangen, so ist er nicht sofort befugt, Zwang anzuwenden, sondern erst dann, wenn der Andere seiner Pflicht nicht freiwillig nachkommen will. Man kann somit im vollkommenen Rechte begrifflich zwei Bestandtheile unterscheiden: die Befugniß, eine Sache zu besitzen oder zu fordern — sie bildet das Wesen des Rechtes —, und die Befugniß, die

Erfüllung der Forderung zu erzwingen, wenn sie nicht freiwillig erfüllt wird. Dieser zweite Bestandtheil bildet ein nothwendiges Attribut des Rechtes, welches sich aus dem Zweck des Rechtes ergibt; wenn aber auch aus zufälligen Ursachen der Gebrauch dieser Befugniß unmöglich oder selbst unerlaubt ist, hört deßwegen das Recht nicht auf, wahres Recht zu sein. Ja es gibt Rechte, die sich ihrer Natur nach überhaupt nicht mit Gewalt erzwingen lassen. So hat jeder das Recht, von niemand ohne Grund für schlecht gehalten zu werden, und schon das bloß innerliche freventliche Urtheil, das menschlichem Zwange nicht untersteht, ist eine Rechtsverletzung.

4. Letzte Quelle des Rechtes. Nothwendige Grundlage und letzte Quelle jedes Rechtes ist der Wille des Schöpfers aller Dinge. Das Recht bedeutet, wie gezeigt, zunächst dasjenige, was jedem als das Seinige zukommt. Nun ist es aber der Schöpfer, der zunächst einem jeden Geschöpfe das Seinige, d. h. seinen Leib, sein Leben, seine Freiheit, als Eigenthum zugewiesen hat, über welches es frei mit Ausschluß aller Anderen verfügen soll, um die ihm von der Vorsehung gestellte Aufgabe auf Erden zu lösen. Jede menschliche Ordnung hat diese vom Schöpfer vorgenommene Zutheilung an die Geschöpfe als ihre Grundlage zu achten und zu schützen. Zu demselben Ergebniß gelangt man, wenn man vom Recht im objectiven Sinne (Rechtsgesetz) ausgeht. Jede menschliche Gesetzgebungsgewalt muß als eine beschränkte Theilnahme an der höchsten Gesetzgebungsgewalt Gottes angesehen werden. Vom Schöpfer als dem ersten Beweger geht jede Bewegung aus. Durch die Natur selbst nehmen die Geschöpfe an dem ewigen Gesetze Gottes Theil. Für die vernunftlosen Wesen besteht diese Theilnahme in den physischen Gesetzen und Instincten, welche der Schöpfer in sie hineingelegt; bei den vernünftigen Wesen dagegen in dem natürlichen Sittengesetz, das er ihnen als Offenbarung seines Willens in's Herz geschrieben. Auf dieser Grundlage ruht jedes menschliche Gesetzgebungsrecht. Der menschliche Gesetzgeber hat die Aufgabe, in der ihm zugewiesenen Sphäre das ewige Gesetz zeitlich verwirklichen zu helfen. Deßhalb muß jedes derartige Gesetz von dem natürlichen Sittengesetz entweder durch Schlußfolgerung oder durch nähere Bestimmung abgeleitet sein. Das gilt von jedem Gesetz, also auch vom Rechtsgesetz im engern Sinne. In der That kann nur deßhalb endlich und letztlich ein menschliches Gesetz im Gewissen verpflichten, weil der Mensch sieht, daß er dasselbe nicht übertreten kann, ohne sich gegen den Willen desjenigen aufzulehnen, der jedem das Gesetz in's Herz geschrieben: „Du sollst den rechtmäßigen Befehlen deiner Oberen dich unterwerfen."

5. Verhältniß des Rechtes zur sittlichen Ordnung. Seit Kant pflegt man Sittlichkeit und Recht als zwei vollständig von einander getrennte Gebiete zu betrachten, so daß das Recht als gänzlich außerhalb der sittlichen Sphäre liegend gedacht wird. Diese Auffassung ist nicht haltbar. Die sittliche Ordnung umfaßt alles, was erfordert wird, damit die freie Thätigkeit des Menschen nach allen Beziehungen zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitgeschöpfen gut und recht sei. Dazu gehört aber auch die Rechtsordnung, denn der Mensch ist von Natur aus ein sociales Wesen. Folglich ist für ihn in seinen freien Thätigkeiten alles dasjenige sittlich gut, was zum gesellschaftlichen Leben nöthig ist; sittlich schlecht dagegen alles, was dieses Leben hindert oder gar unmöglich macht. Dazu gehört aber vor Allem, daß man jedem das Seinige gebe, daß man keinem ein Unrecht zufüge, überhaupt die ganze Rechtsordnung. Also gehört diese wesentlich zur sittlichen Ordnung, sie ist ein Theil derselben. — Zu demselben Ergebniß gelangt man, wenn man vom Begriffe des Rechtes ausgeht. Das Recht bedeutet (s. o. n. 1) entweder dasjenige, was jemand als das Seinige gebührt, oder das Rechtsgesetz, oder endlich die Rechtsbefugniß, etwas als das Seinige zu fordern. In der ersten Bedeutung ist das Recht der Gegenstand der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit, den man nicht wahren oder verletzen kann, ohne die sittliche Ordnung einzuhalten oder zu übertreten. Stiehlt z. B. jemand einem Andern das Seinige, so verletzt er die sittliche Tugend der Gerechtigkeit und handelt unsittlich; gibt er ihm dagegen, was ihm gebührt, so handelt er gerecht und sittlich gut. Nimmt man das Recht im Sinne von Gesetz, so ist dieses Gesetz entweder schon im natürlichen Sittengesetz enthalten, z. B. das Gesetz, daß man jedem das Seinige gebe, daß man kein Unrecht thue, nicht Ehebruch begehe u. dgl.; oder es muß wie jedes positive Gesetz aus demselben hergeleitet werden, sei es durch nothwendige Schlußfolgerung, sei es durch nähere Bestimmung. Jedenfalls ist jedes wahre Gesetz schon deßhalb ein sittliches Gesetz, weil es irgendwie im Gewissen verpflichtet und daher nicht mißachtet werden kann, ohne daß man sündigt und sich von seinem Endziele abwendet. Ist dem Gesagten zufolge die Rechtsordnung ein Theil der sittlichen Ordnung, so ist die seit Kant aufgekommene Eintheilung der praktischen Philosophie in Ethik (Moralphilosophie) und Naturrecht unhaltbar, weil das zweite Glied schon ganz im ersten enthalten ist. Auf die unrichtigen Rechtstheorien von Kant, Fichte, Hegel u. A. hier näher einzugehen ist unnöthig, da diese Theorien schon in den betreffenden Artikeln dargelegt sind.

6. Eintheilung des Rechtes. Im Sinne von Gesetz wird das Recht eingetheilt a. in Naturrecht (s. d. Art.) und positives Recht. Das Naturrecht bedeutet entweder das ganze natürliche Sittengesetz mit allen sich daraus ergebenden Institutionen oder die natürlichen Rechtsgrundsätze, welche der Schöpfer allen Menschen in's Herz geschrieben hat. Das positive Recht ist der Inbegriff jener Gesetze, welche ihre Verpflichtung unmittelbar von dem freien Willen eines Gesetzgebers haben. Es

kann göttliches oder menschliches Recht sein, je nachdem es von Gott oder von einem Menschen ausgeht. Das menschliche staatliche Recht wird von den römischen Juristen und nach ihrem Vorgange vom hl. Thomas von Aquin eingetheilt in das jus gentium und das jus civile. Die positiven menschlichen Gesetze werden nämlich aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen hergeleitet theils durch nothwendige Schlußfolgerung theils durch nähere Bestimmung. So läßt sich z. B. aus dem Naturgesetze: du sollst kein Unrecht thun, die nothwendige Schlußfolgerung ziehen: du sollst nicht stehlen oder tödten. Das Gesetz dagegen: der Diebstahl soll mit Gefängniß oder Zuchthaus, der Mord mit dem Tode bestraft werden, läßt sich nicht durch bloße Schlußfolgerung aus dem Naturrecht herleiten. Dieses befiehlt allerdings, die Verbrechen zu strafen, aber die Art und Größe der Strafe bestimmt es nicht. Dieß festzusetzen bleibt dem menschlichen Gesetzgeber überlassen, und die Gesetze, welche dergleichen Bestimmungen enthalten, bilden das jus civile. Derjenige Theil der positiven staatlichen Gesetze dagegen, welche sich durch nothwendige Schlußfolgerung aus dem Naturrecht herleiten lassen, bilden das jus gentium. Dieses jus gentium ist also derjenige Theil des positiven staatlichen Rechtes, der allen Völkern gemeinsam sein sollte und thatsächlich auch allen civilisirten Völkern der Hauptsache nach gemeinsam ist. Er hat seine verpflichtende Kraft nicht bloß vom staatlichen Gesetzgeber, sondern auch vom Naturrecht. — Das Recht wird ferner eingetheilt b. in öffentliches und Privatrecht. Das öffentliche Recht ordnet die Beziehungen der Glieder eines öffentlichen Gemeinwesens zur Gesammtheit oder zur Obrigkeit und bezweckt unmittelbar das Gesammtwohl; das Privatrecht dagegen bezieht sich auf die Verhältnisse der Glieder unter einander und bezweckt unmittelbar das Wohl der Glieder im Hinblick auf das Gesammtwohl. — c. in Gewohnheitsrecht und geschriebenes Recht (s. d. Art. Gewohnheit).

Nimmt man „Recht" im Sinne von Rechtsbefugniß, so unterscheidet man a. Recht im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Dem eigentlichen und strengen Recht entspricht immer eine Pflicht der Gerechtigkeit, dem uneigentlichen Recht aber nur eine Pflicht der Billigkeit oder Dankbarkeit. Die eigentlichen Rechte werden unterabgetheilt in erzwingbare und nichterzwingbare (vollkommene und unvollkommene). Nicht erzwingbar sind die Rechte, welche der austheilenden Gerechtigkeit entsprechen; die übrigen sind erzwingbar. — b. öffentliche und private Rechte. Oeffentliche Rechte sind die der legalen Gerechtigkeit entsprechenden Rechte des vollkommenen Gemeinwesens auf das zum Gesammtwohl Nothwendige. Private Rechte sind die der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechenden. — c. veräußerliche und unveräußerliche Rechte. Unveräußerlich sind diejenigen Rechte, auf welche man nicht nach Belieben verzichten kann, weil sie uns zur Erfüllung der Pflichten unentbehrlich sind. — d. angeborene und erworbene Rechte. Angeboren nennt man diejenigen Rechte, welche mit dem Dasein des Menschen von selbst gegeben sind, z. B. das Recht auf das Leben, auf die Erfüllung seiner Pflichten; erworben diejenigen, welche auf Grund besonderer Thatsachen einem Individuum zukommen, z. B. das Recht auf ein Amt, ein bestimmtes Vermögen u. dgl. — e. Vermögens- und Nichtvermögens- (Personen-) Rechte. Die Vermögensrechte beziehen sich auf einen Gegenstand, der Geldeswerth hat und sich in Geld abschätzen läßt. Der Gegenstand der Nichtvermögens- oder Personenrechte dagegen ist ein Gut höherer Art, welches entweder zu unserer Person gehört (Gesundheit, Freiheit) oder unser geistiges oder leibliches Wohl betrifft (Ehre, eheliches Verhältniß). — f. dingliche Rechte und Forderungsrechte (s. d. Art. Jus ad rem). Dasjenige dingliche Recht, welches die vollkommene Verfügung über eine Sache zum eigenen Nutzen einschließt oder sich wenigstens auf die Substanz der Sache (im Unterschiede zur bloßen Nutznießung) erstreckt, heißt das Eigenthumsrecht. (Vgl. die in den citirten Artt. angegebene Literatur und besonders S. Thom., Summ. theol. 2, 2, q. 57 sqq.; ferner die großen Werke De justitia et jure von Dom. Soto, Ludw. Molina, L. Lessius, Cardinal de Lugo, Haunold u. A. Betreffs der neuern deutschen Literatur sei auf Meyer, Instit. juris natur. I, Friburg. 1885, n. 432 sqq., und Cathrein, Moralphilosophie I, 2. Aufl., Freib. 1893, 381 ff., verwiesen.) [Vict. Cathrein S. J.]

Recht, canonisches, s. Kirchenrecht.

Recht der ersten Bitte, s. Anwartschaft.

Rechtfertigung (δικαίωσις, justificatio), dogmatischer term. techn., heißt im activen Sinne diejenige göttliche That, durch welche Gott den Sünder in einen ihm wohlgefälligen Zustand versetzt, im passiven Sinne die Erlangung dieses Zustandes seitens des Sünders. Die Lehre von der Rechtfertigung ist eine der wichtigsten der gesammten christlichen Dogmatik und zugleich eine der grundlegenden Unterscheidungslehren zwischen Katholicismus und Protestantismus. Wie nämlich die Lehre von der heiligen Schrift als einziger Quelle und Regel (sola scriptura) das Formalprincip des Protestantismus ist, so gilt die Lehre der Reformatoren vom Zustandekommen der Rechtfertigung durch den Glauben allein (sola fides) mit Recht als protestantisches Materialprincip; sie wurde daher zugleich mit der damit enge verbundenen Lehre von der völligen Passivität des Menschen beim Werke der Rechtfertigung von den Reformatoren selbst als cardo rerum und als articulus stantis et cadentis ecclesiae angesehen. Es empfiehlt sich daher, zuerst die protestantische Lehre von der Rechtfertigung im Zusammenhang kurz vorzuführen, dann ihr die katholische Lehre gegenüberzustellen.

I. Die protestantische Rechtfertigungslehre. Eine Rechtfertigung durch den Glauben allein im spätern reformatorischen Sinne scheint bereits zur Zeit des hl. Augustinus der neuplatonisch gesinnte Rhetor Victorinus in seinen Commentaren zu den Briefen an die Epheser, Galater und Philipper gelehrt zu haben. Ja der hl. Augustinus bezeugt (De fide et oper. 14), daß schon zur Zeit der Apostel einige aus mißverstandenen Worten Pauli den Schluß zogen, der Glaube allein genüge zum Heile, und bemerkt, gegen diese Annahme seien die Briefe der Apostel Petrus, Jacobus, Johannes und Judas gerichtet. Indeß blieben solche Behauptungen vereinzelt. Erst Luther griff sie wieder auf und gestaltete sie zu einem förmlichen Systeme der Rechtfertigung aus. Um seine Neuerung zu begründen, warf er, wie nach ihm die meisten protestantischen Theologen bis auf Harnack (Dogmengeschichte III, Freiburg 1890, 435 ff.) ebenfalls gethan haben, der katholischen Kirche vor, daß sie über Gebühr den Werth und die Wirksamkeit der menschlichen Werke betone und so Gottes Macht und Gnade nicht hinreichend zur Geltung kommen lasse. Mit Unrecht; denn wenn auch einzelne Theologen aus der Schule der Nominalisten (wie Occam, Durandus, Biel) in jener Beziehung sich Uebertreibungen zu Schulden kommen ließen, so hielt sich doch die Kirche selbst und die weitaus größte Zahl der hervorragendsten Theologen, wie auch A. Ritschl (Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 3. Aufl., Bonn 1889, 105 u. 117) eingesteht, völlig frei davon. Der eigentliche Grund für Luthers neue Lehre ist in seinem Seelenzustand zu suchen; er glaubte dadurch sein geängstigtes Gewissen am sichersten beruhigen zu können (s. d. Art. Luther VIII, 310). Der Mensch, so tröstete sich Luther, ist infolge der Erbsünde durch und durch verderbt, alles Bemühen um Reinigung und Rettung in der Meinung, es gelte vor Gott, ist vergeblich; der Wille ist unfrei und aus sich unfähig, gut zu handeln, und jedes vermeintlich gute Werk ist Sünde. Gott bietet aber dem Menschen eine schon fertige Gerechtigkeit an, seine eigene Gerechtigkeit nämlich oder die seines Sohnes, des Gottmenschen; nicht zwar, als verleihe er dem Menschen irgend etwas Wirkliches zu eigen, wodurch dieser in sich selbst ein Anderer würde, sondern er hält und erklärt den Menschen, der sündig bleibt, für gerecht. Seinerseits muß und kann der Mensch nichts weiter thun, als glauben und vertrauen, daß Gott um Christi Verdienste willen ihm seine Sünden nicht mehr anrechnet und ihn als Gerechten behandelt. Aber auch dieses Vertrauen ist eigentlich nicht des Menschen That; es ist einerseits ausschließlich eine Gabe, welche Gott verleiht, wem er will, ohne daß wir etwas zur Erwerbung derselben thun können; andererseits ist es nur mechanisches Receptionsorgan, gleichsam die Hand, mit der wir die Gerechtigkeit Gottes ergreifen; als ethisch-religiöse That des Menschen hat es keinen Werth. Jener Glaube genügt zum Zustandekommen der Rechtfertigung; aber er bewirkt auch deren Verbleiben. Ist er vorhanden, so sind wir unserer Gerechtigkeit gewiß, und nur durch Verlust desselben, aber durch keine andere Sünde, kann die Gerechtigkeit verloren gehen. „Sündige herzhaft, aber sei herzhafter im Glauben, und freue dich in Christo. Von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausendmal in einem Tage Unzucht trieben oder todtschlügen" (Luthers Brief an Melanchthon; vgl. Möhler, Symbolik § 16). Die Rechtfertigung ist also nach Luther rein äußerlich; sie ist ferner allen, die vertrauen, unzweifelhaft gewiß; sie ist, so lange das Vertrauen selbst bleibt, unverlierbar; sie ist, da sie nur in einer äußern Zurechnung der sich stets gleichen Gerechtigkeit Christi besteht, in allen Menschen auch gleich groß: Alle Christen sind daher gleich groß wie die Mutter Gottes und eben so heilig wie sie (s. Luthers Predigt von der Geburt Mariä; Werke XV, Frankfurt 1870, 496). In einzelnen Punkten entfernten sich nun zwar bereits die ersten Anhänger Luthers von seiner Rechtfertigungslehre, so namentlich die sogen. Synergisten unter Führung Melanchthons (s. d. Art.), welcher eine Mitwirkung des menschlichen Willens mit Gott im Werke der Rechtfertigung und Heiligung annahm und Luthers entgegenstehende Lehre manichaea imaginatio und horribile mendacium nannte (Loci, ed. Basil. 1558, 88); allein die Concordienformel verwarf den Synergismus (s. d. Art.), und auch in allem Uebrigen blieb Luthers Auffassung bis zur Stunde officielle Lehre der Lutheraner. Nur die Reformirten konnten vermöge ihrer Lehre von der absoluten Prädestination (s. d. Art.), wonach das ewige Geschick eines Jeden durch einen vorweltlichen Beschluß Gottes feststeht, von einer Heilsgewißheit aller, die glauben, nichts wissen wollen. Der Pietismus (s. d. Art.) und noch mehr die Methodisten (s. d. Art.) wollten diese Gewißheit nur bei innerer Erfahrung des eigenen Bewußtseins gelten lassen und führten dieselbe schließlich nur mehr auf Eingebung der Phantasie zurück. — Naturgemäß bildete sich gegen diese die Sittlichkeit keineswegs fördernde Darstellung der Rechtfertigung eine Reaction aus. Ihre ersten Vertreter waren die Socinianer (s. d. Art.). Sie läugneten die Erbsünde, und der rechtfertigende Glaube war ihnen nichts weiter als gottgefällige Gesinnung. Dasselbe thut der rationalistische Protestantismus bis zur Gegenwart, und in der Hauptsache, wenn auch im Ausdrucke mehr an die Reformatoren anknüpfend, Schleiermacher (s. d. Art.), dem die Rechtfertigung die Veränderung des Bewußtseins von unserem Rechtsverhältnisse zu Gott ist; ebenso A. Ritschl, welcher die protestantische Lehre dahin ergänzt, daß die Gewißheit der Rechtfertigung in dem Einzelnen von dem Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu der Gemeinde bedingt wird. — Manche Protestan-

ten glaubten bei der Lehre von der Rechtfertigung eine besondere Unterscheidung machen und betonen zu sollen zwischen Rechtfertigung und Heiligung, indem sie jene als einen einmaligen forensischen Act Gottes hinstellten, dem diese als therapeutischer Act nachfolge; allein abgesehen davon, daß diese Unterscheidung, wie Harnack sich ausdrückt (Dogmengeschichte III, 716), „Weisheit der Epigonen" ist, so ist mit ihr schließlich auch nicht viel gewonnen, da nach dem ganzen System auch diese Heiligung nur in einer bloß äußern Zurechnung der Heiligkeit Christi besteht, wodurch im Menschen selbst nichts geändert wird, und da es ferner nach der Concordienformel nicht statthaft ist, bona opera articulo justificationis immiscere.

Indem nun zu der bisher erklärten protestantischen Lehre von der Rechtfertigung in strenger Folgerichtigkeit der Grundsätze die weitere Lehre hinzukam, daß auch in den Gerechtfertigten die guten Werke, wenn sie auch wohl naturgemäß sich einstellen, doch mit der Erlangung und Förderung der innern Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen vor Gott und der ewigen Seligkeit nichts zu thun haben (vgl. d. Art. Verdienst), konnte eine zweifache Folge nicht ausbleiben. Die erste war die principielle Trennung von Religiosität und Sittlichkeit; diese Trennung ist für den Protestantismus charakteristisch und unterscheidet ihn wesentlich vom Katholicismus. Die andere Folge war praktischer Art: es ist die bereits von den Reformatoren selbst vielfach beklagte, innerhalb des Protestantismus zu Tage getretene Geringschätzung und Vernachlässigung der guten Werke. Einzelnen ernster gesinnten Dogmatikern, wie Schleiermacher und Hengstenberg, leuchtete die Unzuträglichkeit dieser doppelten Folge des Systems ein, und sie suchten am Systeme selbst zu bessern, indem sie die Rechtfertigung auch von Buße und Wiedergeburt, d. h. von subjectiven Veränderungen des zu rechtfertigenden Sünders, abhängig machten; aber sofort hielten ihnen andere entgegen, daß sie auf diese Weise „in eine bedenkliche Nähe zum katholischen System" (Dorner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867, 583) und „in das tridentinische Fahrwasser" (H. Schmidt, in d. Real-Encyklopädie für protest. Theologie XII, 2. Aufl., 577) geriethen; und es wurde ihnen geradezu „Abfall von der evangelischen Grundlehre zu romanisirendem Wesen" vorgehalten.

II. Die katholische Rechtfertigungslehre hat ihren vollkommenen Ausdruck durch das Concil von Trient in dem Decretum de justificatione der sechsten Sitzung erhalten. Harnack (Dogmengeschichte III, 605) bezeugt: „Das Decret über die Rechtfertigung ist in vieler Hinsicht vortrefflich gearbeitet; ja man kann zweifeln, ob die Reformation sich entwickelt hätte, wenn dieses Decret z. B. auf dem Lateranconcil erlassen worden und wirklich in Fleisch und Blut der Kirche übergegangen wäre." Das Decret umfaßt 16 Kapitel und 33 Canones. Ihr Inhalt soll im Folgenden zur Darstellung kommen zugleich mit jeweiligem kurzen Hinweis auf die wichtigsten dogmatischen Begründungen; dabei empfiehlt es sich, das ganze Decret auf die sachlich und polemisch wichtigsten Fragen nach der Vorbereitung, der Formalursache, den Wirkungen und den Eigenschaften der Rechtfertigung zurückzuführen.

1. Vorbereitung der Rechtfertigung. Die gesammte Lehre hierüber läßt sich in das Wort des hl. Augustinus zusammenfassen: Qui fecit te sine te, non te justificat sine te (Sermo 169 [al. 15], 13 De verbis Apost.). Gott ist es, der uns rechtfertigt, aber nicht ohne unsere Mitwirkung. Um diese grundlegende Wahrheit näher auszuführen, erklärt das Tridentinum (Kap. 1) zunächst die völlige Unfähigkeit aller mit der Erbsünde behafteten Adamskinder, sich durch die Kraft der Natur oder durch das mosaische Gesetz von der Herrschaft der Sünde, des Teufels und Todes zu befreien. Nur Gott konnte sie erlösen; deßhalb sandte Gott seinen Sohn Jesus Christus als Erlöser und Mittler (Kap. 2). Seitens der Menschen aber ist nothwendig, daß sie in Christus und durch das Verdienst seines Leidens wiedergeboren werden (Kap. 3). Die Rechtfertigung ist also die Versetzung aus dem Stande des sündigen Adam in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam Christus, und sie vollzieht sich im Neuen Bunde durch das Bad der Wiedergeburt, die heilige Taufe (Kap. 4). Für die Unmündigen genügt der bloße Empfang des Sacramentes, nicht aber für die Erwachsenen. Bei den letzteren fordert Gott Mitwirkung des Willens, und zwar naturgemäß in doppelter Richtung: Abkehr von der Sünde und Hinwendung zu Gott. Unterstellt ist hierbei, was das Concil (Kap. 1) ausdrücklich hervorhebt, daß auch durch die Erbsünde die Freiheit des Willens keineswegs vernichtet ist. Aber auch bei dieser Thätigkeit ist der Wille sich nicht selbst überlassen; für sich allein vermag er ja in der Ordnung des Heiles nichts (vgl. d. Art. Gnade V, 733 ff.). Jene Thätigkeit ist Mitwirkung mit der Gnade, welche zuvorkommend und begleitend mit göttlichem Lichte den Verstand erleuchtet und mit göttlicher Kraft den Willen anregt. Durch solche Mitwirkung also sollen sich Erwachsene auf die Rechtfertigung vorbereiten: ut (peccatores) gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut tangente Deo cor hominis ... neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit (Kap. 5). — Jene doppelte Thätigkeit unseres Willens umfaßt nun folgende einzelne Acte (Kap. 6). Der erste Act ist der Glaube, den der Sünder, durch die Gnade angeregt und unterstützt, erweckt, und wodurch er sich Gott zuwendet, fest für wahr haltend, was Gott geoffenbart und versprochen hat, insbesondere die Wahrheit, daß Gott den Sünder rechtfertigt durch seine Gnade und die Erlösung in

Christus; aus diesem Glauben heraus entspringt in Erwägung der Sünde Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes, aber auch in Erwägung der göttlichen Barmherzigkeit Hoffnung und Vertrauen auf Verzeihung um Christi willen, sodann ein Anfang der Liebe, Haß und Abscheu gegen die Sünde, Vorsatz der Lebensbesserung und der Anwendung des von Gott zum Zwecke der Rechtfertigung eingesetzten Heilsmittels der Taufe (bezw. Buße). Diese psychologische Entwicklung der Rechtfertigungsdisposition durch verschiedene Acte findet in der Regel allmälig statt, kann aber auch, wie bei Saulus, plötzlich eintreten, und zwar so, daß die Gnade den Sünder auf Grund der Glaubenserkenntniß unmittelbar zur vollkommenen Liebe Gottes und Reue bewegt. Vor Allem aber ist zu beachten, daß alle jene Acte, so vollkommen sie auch sein mögen, keineswegs die bewirkende Ursache (causa efficiens) der Rechtfertigung sind; diese ist nur Gott durch Eingießung der heiligmachenden Gnade in die Seele des gebührend vorbereiteten Sünders; jene Acte aber stellen eben nur diese Vorbereitung dar, sie disponiren die zu rechtfertigende Seele und gehören sonach zur causa materialis. Die Frage endlich nach dem innern Werthe dieser Acte ist dahin zu beantworten, daß von eigentlicher Verdienstlichkeit derselben (meritum condignum) die Rede nicht sein kann, da diese ja den Stand der heiligmachenden Gnade, also die bereits vollzogene Rechtfertigung unterstellt (vgl. d. Art. Verdienst), daß sie aber, weil sowohl in sich sittlich gut als durch die wirkliche Gnade, welche sie erregt und begleitet, übernatürlich, ganz gewiß auch vor Gott höhern Werth besitzen; und in diesem Sinne sagt der hl. Augustinus (Ep. 194 [ad Sixt.], 9): Neque enim nullum est meritum fidei; qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori; et descendit justificatus merito fidelis humilitatis. Immerhin aber ist die Gewißheit der Rechtfertigung nicht in dieser Disposition, sondern vielmehr in dem göttlichen Heilswillen begründet, kraft dessen alle Menschen mit unfehlbarer Sicherheit zur Rechtfertigung und zur Seligkeit gelangen, wofern sie thun, was Gott von ihnen fordert.

Dieser Darstellung der Rechtfertigungs-Disposition überhaupt ist nun noch Einiges über den ersten Act derselben insbesondere, den rechtfertigenden Glauben, hinzuzufügen. Abgesehen davon, daß, wie eben gesagt, die Reformatoren den Glauben als Act des Menschen nicht als eigentliche Disposition zur Rechtfertigung anerkennen, sondern nur als mechanisches Receptionsorgan, haben sie hinsichtlich dieses Glaubens einen weitern doppelten Irrthum aufgestellt: den einen über die Natur, den andern über die Nothwendigkeit dieses Glaubens. Der rechtfertigende Glaube ist nach der Lehre der Reformatoren das zuversichtliche Vertrauen des Sünders (fides specialis), um der Verdienste Christi willen vor Gott gerechtfertigt zu sein, und dieses Vertrauen ist alleinige Bedingung der Rechtfertigung. Hiergegen hat das Tridentinum definirt: Der rechtfertigende Glaube ist nicht bloßes Vertrauen, und der Glaube genügt nicht allein (Can. 12 u. 9). Daß der rechtfertigende Glaube nicht bloßes Vertrauen ist, sondern vor Allem festes Fürwahrhalten der geoffenbarten Heilswahrheiten, und zwar, wie Innocenz XI. und das Vaticanum (Sess. III Constit. Dei Filius c. 3) erklärt haben, im engern Sinne des theologischen Glaubens, wird u. A. aus denjenigen Stellen der heiligen Schrift bewiesen, in denen der Act des rechtfertigenden Glaubens als eine Thätigkeit nicht so sehr des Willens wie des Verstandes erklärt wird (πίστει νοοῦμεν, Hebr. 11, 3), und als sein Gegenstand das Evangelium (Marc. 16, 15. Röm. 1, 16), die Menschwerdung Gottes und die Gottheit Christi (Joh. 3, 16; 20, 31. Apg. 8, 35), die Auferstehung Christi (Röm. 10, 9), das Dasein und die Vorsehung Gottes genannt werden (Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. . . . Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei. . . . Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit; Hebr. 11, 1 ff.). Daß ferner der Glaube, so nothwendig er auch zur Rechtfertigung ist, da er deren „Anfang, Fundament und Wurzel“ (Trid. l. c. cap. 8) ist, doch keineswegs allein genügt, erhellt nicht bloß aus denjenigen Schriftstellen, an denen außer dem Glauben zur Rechtfertigung noch andere Acte als geeignet oder gar nothwendig bezeichnet werden, z. B. die Furcht (Eccli. 1, 27), die Liebe (1 Joh. 3, 14. Luc. 7, 47), Buße und Bußwerke (Joel 2, 12. Apg. 2, 38), das Almosen (Tob. 12, 9), das Bad der Wiedergeburt (Tit. 3, 5), sondern ganz besonders aus einigen klaren Zeugnissen, in denen die Unzulänglichkeit des Glaubens ohne Werke geradezu behauptet wird. Zu letzteren gehören namentlich das Wort des Apostels Paulus (Gal. 5, 6): In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur, wobei es sachlich gleichgültig ist, ob das operatur, ἐνεργουμένη, activisch oder passivisch genommen wird, und die Stelle Jac. 2, 24. 26: Ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum. . . . Fides sine operibus mortua est. Wenn Luther den Brief des Jacobus eine „ströerne Epistel“ nannte, so geschah dieß gerade, weil die angeführten Worte seiner Lehre vom „Glauben allein“ allzu klar widersprachen, „aus Nothwehr des Glaubensbesitzes“ (Theol. Studien und Krit. 1893, 595). Ganz Unrecht hat Luther, wenn er hinsichtlich des rechtfertigenden Glaubens Jacobus und Paulus in Widerspruch zu einander setzt; indem Paulus schreibt (Röm. 3, 28), der Mensch werde gerechtfertigt „durch den Glauben ohne Gesetzeswerke“, wehrt er bloß die judaistische Gesetzesgerechtigkeit ab und will betonen, daß

„nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, diese verdiene" (Trid. l. c. cap. 8); Jacobus dagegen bekämpft die todte Glaubensgerechtigkeit, und zwar, wie dieß schon Augustinus bemerkt (De fide et oper. 14), wohl unter besonderer Berücksichtigung der falschen Schlußfolgerung, welche schon damals aus Pauli Worten gezogen wurde. Wenn endlich Luther, um seine Berufung auf den Apostel wirksamer zu machen, in des Paulus Brief an die Römer „allein" und „nur" hineinfälschte und dann den die Fälschung rügenden Tadlern sagen heißt: „Doctor Martin Luther will's also haben und spricht, Papist und Esel sei Ein Ding: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas", so ist das „eine Beweisführung, welche nur sehr bigott Gläubigen an dem Manne und der Wahrheit seiner Lehre festzuhalten erlaubt" (P. de Lagarde, Ueber einige Berliner Theologen, in Mittheilungen IV, Göttingen 1891, 112).

2. Formalursache der Rechtfertigung. Erst auf Grund der im Vorhergehenden dargelegten Disposition tritt die Rechtfertigung ein. Das Tridentinum definirt sie (l. c. cap. 7) also: Non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Die Rechtfertigung umfaßt also die Vergebung der Sünden und positive innere Heiligung. Diese beiden Elemente dürfen nicht von einander getrennt werden, sie dürfen aber auch nicht so aufgefaßt werden, als finde zuerst die Sündenvergebung und danach die innere Heiligung statt; zeitlich geht keines dem andern vorauf, begrifflich und sachlich ist die Heiligung das Erste. Ja, beide Elemente haben eine gemeinschaftliche Formalursache, durch deren bloßes Vorhandensein beide von selbst eintreten. Von dieser Formalursache ist also zunächst zu handeln. Causa finalis der Rechtfertigung ist, wie bei allen göttlichen Werken, die Ehre Gottes und Christi und für uns das ewige Leben, die causa efficiens ist der gnädige und barmherzige Gott selbst, die causa meritoria ist das Leiden Christi, die causa instrumentalis ist das Sacrament der Taufe. Dann heißt es: Unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem; des Weitern heißt es dann von dieser selben causa formalis: Caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. — Aus dieser Begriffsbestimmung der Formalursache unserer Rechtfertigung ergeben sich folgende Wahrheiten: a. Das, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird, ist nicht bloß, wie die Reformatoren lehrten, ein außer uns bestehender Act der göttlichen Rechtsprechung, sondern ein uns von Gott verliehenes, uns innewohnendes und uns innerlich umwandelndes göttliches Gnadengeschenk, die heiligmachende Gnade (s. d. Art. Gnade V, 721 ff.). Es geht dieß aus allen denjenigen Schrifttexten hervor, durch welche unsere Rechtfertigung gekennzeichnet ist als ein Gerecht-gemacht-werden (justificari; Röm. 5, 19; justos constitui; Röm. 5, 19), als eine innere Erneuerung (renovari; Eph. 4, 23), als eine wirkliche neue Geburt (renasci; Joh. 3, 5); ferner wo sie mit dem Ueberkommen der Erbschuld (welche nach den Reformatoren uns sogar wesentlich anhaftet) verglichen wird und es geradezu heißt, wir werden durch Christus gerechtfertigt, sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi (Röm. 5, 19), wo wir aufgefordert werden, einen neuen Menschen anzuziehen in justitia et sanctitate veritatis (Eph. 4, 24) und uns zu erneuern nach dem Bilde unseres Schöpfers (Col. 3, 10); wo es heißt, daß die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5), und daß der heilige Geist selber reichlich in uns ergossen ist (Tit. 3, 6), und wir ein Tempel Gottes, ein Tempel, den der heilige Geist bewohnt, genannt werden (1 Cor. 3, 16); wo endlich gesagt wird, daß uns durch Christus die größten und kostbarsten Geschenke werden, durch die wir selbst an der göttlichen Natur theilnehmen (2 Petr. 1, 4). — b. Das, wodurch wir gerecht werden, ist nicht bloß, wie Hermes und nach ihm mit einiger Modification mehrere andere katholische Theologen annahmen, einerseits der göttliche Wille, uns wirkliche Gnade zuzuwenden, und andererseits in uns selbst ein Stand moralischer Güte und Vollkommenheit, zu dem wir durch Uebung der Tugenden allmälig gelangen, oder der dem Menschen nur mit seinem Willen zu eigen wird (vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, Münster 1854, 7. Abhdl.), sondern ein uns von Gott verliehenes objectives Geschenk. Dieß geht schon daraus hervor, daß jene Tugendacte die Rechtfertigung nicht verdienen, noch viel weniger aber bewirken können; auch daraus, daß die rechtfertigende Gnade als solche in den Erwachsenen die gleiche ist wie in den Kindern, in denen doch ein durch Tugendübung erworbener Zustand moralischer Vollkommenheit nicht möglich ist; endlich aber ganz besonders daraus, daß die vorher gegen die Häretiker angeführten Bezeichnungen der rechtfertigenden Gnade in der heiligen Schrift auch bei der Annahme jener Theologen ihre volle Geltung nicht finden (vgl. Conc. Provinc. Coloniense 1, c. 28). — c. Die rechtfertigende Gnade besteht nicht bloß in einer oder auch mehreren wirklichen Gnaden, sondern ist zum Unterschiede von

diesen zuständlich oder habituell. Nach dem hl. Thomas (Summ. Theol. 1, 2, q. 110, a. 2) ist es durchaus angemessen, daß Gott, wie in der natürlichen Ordnung der Dinge, so auch in der übernatürlichen nicht bloß durch vorübergehenden Beistand, sondern auch durch Verleihung bleibender und zuständlicher Formen und Principien zu Hilfe kommt; deßhalb rechtfertigt er uns durch eine habituelle Gnade. Diese Zuständlichkeit der rechtfertigenden Gnade ist auch, wie Pallavicino bezeugt (Hist. Conc. Trid. 8, 14), durch die Bezeichnung inhaeret, welche das Concil gebraucht, schon hinreichend ausgedrückt. Sie ergibt sich mit Gewißheit aus obiger Bemerkung über die Rechtfertigungsgnade der Kinder, aus dem Begriffe der Wiedergeburt, welche ein bleibendes Sein hervorbringt, und aus den Stellen der Schrift und der Väter, wo die rechtfertigende Gnade mit Dingen verglichen wird, die ihrem Wesen nach von Dauer sind, und z. B. ein kostbares Kleid (Is. 61, 10), ein Pfand (Eph. 1, 14), ein Same (1 Joh. 3, 9), ein Siegel (2 Cor. 1, 22), ein Licht (Eph. 5, 8), eine Quelle lebendigen Wassers (Joh. 4, 14) genannt wird. In diesem Sinne sagt der hl. Basilius (De Spir. S. c. 26): „Wie die Sehkraft in einem gesunden Auge ist, so die Kraft des heiligen Geistes in einer gereinigten Seele... Und wie die Kunst in demjenigen wohnt, der sie erlernt hat, so die Gnade des Geistes in demjenigen, dem sie zu Theil geworden: immer zwar gegenwärtig, aber nicht immer thätig." Nach dem Gesagten ist es als Glaubenslehre zu betrachten, daß die Formalursache unserer Rechtfertigung die heiligmachende Gnade ist, sofern darunter eine übernatürliche, von Gott uns verliehene und uns innewohnende Gabe verstanden wird; als wenigstens theologisch sicher ist es zu erachten, daß diese Gnade eine von der wirklichen Gnade verschiedene zuständliche Gnade ist, wie dieß im 18. Kapitel der dogmatischen Constitution über die katholische Lehre auf dem vaticanischen Concil definirt werden sollte (gratia sanctificans... non in praetereuntibus actibus constituitur, sed est permanens supernaturale donum; Coll. Lac. VII, 517). — Das Tridentinum hat aber nicht bloß erklärt, daß das Geschenk der heiligmachenden Gnade Formalursache der Rechtfertigung sei, sondern auch, daß sie allein es sei. Hiermit fällt von selbst die Ansicht, welche Petrus Lombardus gehabt zu haben scheint (vgl. Summ. Theol. 2, 2, q. 23, a. 2), wonach die Gerechtigkeit, durch welche wir gerechtfertigt werden und sind, die unerschaffene Gerechtigkeit oder die Person des heiligen Geistes selbst ist. Einige andere Theologen wollten, daß der heilige Geist Formalursache, wenn auch nicht der Rechtfertigung, so doch einer ganz besondern Würde und Vollkommenheit derselben, nämlich der Gotteskindschaft, oder einer besondern Heiligkeit sei (Lessius, Petavius, Thomassinus, Hurter, Scheeben). Allein wenn auch zweifelsohne dem heiligen Geiste wegen besonderer Verwandtschaft seiner persönlichen Eigenthümlichkeiten (Liebe, Geschenk, Heiligkeit, Genuß) eine ganz besondere Beziehung zu unserer Rechtfertigung und Heiligung zuerkannt werden muß (per appropriationem) und namentlich von den griechischen Vätern mit besonderer Betonung zuerkannt wird, so erscheint es doch nach dem tridentinischen Decrete, welches Heiligung und Gotteskindschaft in jeder Art von Rechtfertigung einschließt und für die gesammte Rechtfertigung nur ein Formalprincip (unica causa formalis) gelten läßt, nämlich die geschaffene Gnade, nicht füglich vereinbar, statt dieser Gnade oder auch nur neben ihr noch eine andere Formalursache in der Person des heiligen Geistes zu erkennen. (Vgl. für jene Ansicht Lessius, De summo bono 2, 1; De perfect. moribusque divin. 12, 11; Petavius, De Trinit. 8, 4 sqq.; Thomassin, De Trinit. 8, 9 sqq.; Hurter, Compendium theol. dogm. III, 6. ed., Oeniponte 1889, 162 sq.; Scheeben, Dogmatik II, § 169; III, Vorrede; Katholik 1883, I, 142 ff. II, 561 ff.; 1884, I, 18 ff. II, 465 ff. 610 ff. Gegen jene Ansicht [Innsbrucker] Zeitschrift für kathol. Theologie 1881, 283 ff.; 1883, 491 ff. 593 ff.; 1884, 545 ff.; Katholik 1885, I, 107 ff.)

3. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade ist zweifach: negativ oder privativ, nämlich Sündenvergebung, und positiv, nämlich Theilnahme an der göttlichen Natur, Gotteskindschaft, Innewohnen der heiligen Dreifaltigkeit und insbesondere des heiligen Geistes, Erbberechtigung zum ewigen Leben und Befähigung, dasselbe durch gute Werke zu verdienen. Ueber diese positiven Wirkungen, wie auch über die zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossenen göttlichen und sittlichen Tugenden und die Gaben des heiligen Geistes ist im Art. Gnade das Nöthige gesagt; deßhalb erübrigt hier nur noch, von der Sündenvergebung zu reden. Dabei ist aber wiederum zweierlei zu besprechen: die Thatsache der Sündenvergebung in der Rechtfertigung und die Art und Weise, wie dieselbe stattfindet.

a. In der Rechtfertigung werden die Sünden vergeben. Durch diesen Satz tritt die katholische Rechtfertigungslehre wiederum der protestantischen direct entgegen. Bei der besondern Betonung der Sündenvergebung durch die Protestanten, bei denen in sie die gesammte Rechtfertigung gelegt wird, könnte es zunächst scheinen, als werde wenigstens eine wirkliche Sündenvergebung von denselben angenommen. Allein was von ihnen Sündenvergebung genannt wird, ist ihnen selbst gemäß den Grundsätzen der Reformatoren vom Wesen der Erbsünde und der rein forensischen Rechtfertigung ein bloßes Nichtzurechnen der Sünden: wie ein Richter den Angeklagten nicht unschuldig macht, sondern bloß äußerlich für unschuldig erklärt, so verfährt Gott gegen den Sünder: dieser bleibt Sünder, nur wird ihm die Sünde nicht mehr angerechnet. Im Gegensatz hierzu lehrt die katholische Kirche, daß in der

Rechtfertigung alles und jedes, was wirklich den Charakter der Sünde hat, nicht bloß nicht angerechnet oder oberflächlich beseitigt (radi aut non imputari), sondern getilgt (tolli) werde (Conc. Trid. Sess. V, can. 5); nicht zwar in dem Sinne, als werde die sündige That ungeschehen gemacht, was unmöglich ist, sondern so, daß der aus der That hervorgehende sündige und strafbare Zustand (reatus culpae et poenae), welcher im Grunde nichts Anderes ist als das verschuldete Beraubtsein der heiligmachenden Gnade (vgl. d. Art. Sünde), beseitigt wird. Schon die Vernunft zeugt für diese Lehre. Der Mensch freilich vermag nicht einen andern Menschen innerlich zu ändern, er erkennt ja nicht einmal das Innere eines andern Menschen; aber was der Mensch nicht kann, das vermag Gott ganz gewiß. Muß aber nicht Gott, wenn anders er den Menschen äußerlich für gerecht ansehen und erklären will, ihn auch innerlich gerecht machen? Wo bliebe sonst seine Gerechtigkeit und seine Wahrheit und seine Heiligkeit? Auch die heilige Schrift bezeugt die katholische Lehre von der wirklichen Sündentilgung ganz unzweideutig. Wenn sie in Ps. 31, 1 von einem „Bedecken“ und „Nichtanrechnen“ der Sünde spricht, so kann dieß keineswegs im protestantischen Sinne eines bloßen Zudeckens und Nichtanrechnens verstanden werden, sondern wie es Gottes würdig und bei ihm allein möglich ist. Das besagt dieselbe heilige Schrift, indem sie von derselben Sünde (Davids), von der in jenem Psalm die Rede ist, anderswo (2 Sam. 12, 13) deutlich sagt, daß sie „weggenommen“ sei (Dominus transtulit peccatum tuum); indem sie ferner im Parallelglied desselben Verses, in dem jene Ausdrücke gebraucht, von einem „Nachlassen“ (נָשָׂא, ἀφιέναι) redet; indem sie endlich an unzähligen anderen Stellen eine wirkliche Tilgung der Sünde lehrt. (Verurtheilt wurde am 14. December 1887 die Behauptung Rosmini's [Satz 35], es sei nach dem Psalmisten ein Unterschied zwischen iniquitates, welche nachgelassen, und zwischen Sünden, welche zugedeckt werden, indem jene wirkliche und freiwillige Verschuldungen seien, diese die nicht freiwilligen Sünden derjenigen, welche zum Volke Gottes gehören.) „Die heilige Schrift“, sagt Bellarmin (De justific. 2, 7), „gebraucht und häuft alle Ausdrücke, welche nur ersonnen werden können, um eine wirkliche Sündenvergebung zu bezeichnen; und wenn jemand mit Absicht die deutlichsten und schärfsten derartigen Bezeichnungen aufsuchen wollte, er könnte keine finden, die nicht schon in der heiligen Schrift verwendet worden.“ Die Schrift spricht hinsichtlich der Sünden von einem Wegnehmen (2 Sam. 12, 13), Abnehmen (1 Par. 21, 8), Ausschöpfen (Hebr. 9, 28), Entfernen vom Aufgange zum Niedergange (Ps. 102, 12), in's tiefe Meer werfen (Mich. 7, 19); sie vergleicht die Sünde mit Staub und Schmutz und sagt, daß Gott die Seele davon reinige, wasche, abwasche, mehr als schneeweiß mache (Ps. 50, 9. Is. 1, 16. Jer. 33, 8. Ez. 36, 25. 1 Cor. 6, 11), sie vergleicht sie mit Wunden und sagt, daß Gott diese Wunden heile (Is. 30, 26); mit dem Tode, von dem Gott uns wiedererwecke und lebendig mache (Röm. 6, 4). Sehr schön stellt Medina (In Summ. Theol. 1, 2, q. 113, a. 1) diese gesammte Lehre der Schrift der Lehre Luthers gegenüber, indem er schreibt: „Der Heiland spricht: Heilige sie in der Wahrheit; Luther sagt: Wir sind nicht wahrhaft heilig, sondern werden nur dafür gehalten. Der Heiland: Wenn euch der Sohn befreit, seid ihr wahrhaft frei; Luther: Wir werden von der Sünde nicht wahrhaft befreit. Die Schrift erklärt: Wer Gerechtigkeit thut, ist gerecht; Luther: Nein, sondern wem die Sünden nicht angerechnet werden. Die Schrift: Wir werden Gottes Kinder genannt und sind es; Luther: Wir werden bloß dafür erachtet. Paulus sagt: Welche Gemeinschaft besteht zwischen der Gerechtigkeit und Sünde u. s. w.? Luther dagegen: Wo die Gerechtigkeit ist, wohnt eigentlich die Sünde, und die Kinder des Lichtes sind doch Kinder der Finsterniß, und die Kinder Gottes bleiben Kinder Belials. Abermals Paulus, nachdem er von Unlauteren und Götzendienern gesprochen: Dieß waret ihr einst, aber ihr seid abgewaschen, ihr seid gerechtfertigt; Luther hingegen: Das waret ihr und seid es noch, nur wird's euch nicht mehr angerechnet. Endlich sagt wieder der Herr selbst: Ich bin's, der eure Missethaten tilgt, und Christum nennt das Evangelium das Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, und in dessen Blute wir abgewaschen werden; und da kommt Luther und erklärt: Nein, wir sind und bleiben unrein!“

b. Wie und wodurch findet nun aber in der Rechtfertigung diese Sündenvergebung statt? Menschen vergeben die ihnen zugefügten Unbilden, indem sie einfach verzeihen: Gott kann sich damit nicht begnügen, denn sonst wäre die Schuld der Sünde in unserer Seele nicht getilgt. Gottes Liebe und Barmherzigkeit ist schöpferisch und bewirkt das Gute, dessentwegen er uns liebt. Die Wirkung der übernatürlichen Liebe Gottes ist aber die Gnade. Durch Eingießung der Gnade also, derselben Gnade, die uns positiv heilig machen soll, tilgt Gott auch unsere Sünde; und ohne Eingießung der Gnade ist Sündenvergebung eigentlich nicht denkbar; so der hl. Thomas (Summ. Theol. 1, 2, q. 113, a. 2). Es ist dieß auch die Lehre des Concils von Trient. In die Rechtfertigung nämlich schließt das Concil auch die Sündenvergebung ein. Die gesammte Rechtfertigung aber hat nach demselben Concil nur Eine Formalursache, welche sie bewirkt, nämlich die heiligmachende Gnade. Somit geschieht die Sündenvergebung durch Eingießung dieser Gnade. Mit Recht finden die Theologen diese Wahrheit auch schon in der heiligen Schrift bekundet. Die Schrift setzt nämlich stets Gnade und Sünde in Gegensatz zu einander und in den denkbar schroffsten Gegensatz: diese ist Finsterniß, jene Licht (2 Cor. 6, 14. Eph. 5, 8);

diese Tod, jene Leben (Röm. 5, 21); nun aber schwindet die Finsterniß eben durch das Aufleuchten des Lichtes, und der Tod flieht, wenn das Leben eintritt. — Ueber die Art des Gegensatzes zwischen Sünde und Gnade sind indeß die Theologen nicht völlig einer Meinung. Scotus glaubt, dieser Gegensatz liege nicht so sehr in der Natur der Sache als in einer Anordnung Gottes; Lessius findet ihn bloß in einem auf moralischer Indecenz beruhenden Sichausschließen; Suarez erkennt einen physischen Gegensatz an, meint aber, durch die absolute göttliche Macht könne es immerhin geschehen, daß Sünde und Gnade sich nicht ausschließen; Vasquez behauptet physischen und absoluten Gegensatz, und wohl mit Recht und in besserer Uebereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas und den erwähnten Bezeichnungen der heiligen Schrift. Allerdings hat Vasquez in anderer Beziehung eine eigenartige Ansicht über diesen Gegenstand. Die Formalursache der Sündenvergebung ist, wie gesagt, die heiligmachende Gnade. Vasquez meint nun, es sei nicht unstatthaft, außer dieser Gnade noch eine zweite Formalursache der Rechtfertigung anzunehmen, nämlich die vollkommene Liebe und Reue. Dieß steht indeß nicht im Einklange mit der Lehre des Tridentinums, wonach die Formalursache der gesammten Rechtfertigung nur Eine ist, die rechtfertigende Gnade. Allerdings genügt zur Rechtfertigung außer dem Sacramente die vollkommene Liebe und Reue (vgl. d. Artt. Liebe VII, 1989 und Reue), aber nur insofern, als sie den vollkommensten Grad der Disposition darstellt, die Gott von uns erwarten kann, so daß in unmittelbarem Anschlusse an sie die Eingießung der Gnade erfolgt, durch welche dann die Sünde getilgt wird, nicht aber, als ob sie statt dieser Gnade oder auch nur neben ihr eigentliche Formalursache der Sündenvergebung sein könnte.

4. Die Eigenschaften der Rechtfertigung ergeben sich großentheils aus dem Gesagten von selbst. Nur einige müssen hier wegen der entgegenstehenden Lehre der Reformatoren noch besonders erwähnt werden. Es sind die Ungleichheit, die Verlierbarkeit und die Ungewißheit der rechtfertigenden Gnade und der Rechtfertigung selbst. a. Die rechtfertigende Gnade ist ungleich in den verschiedenen Gerechtfertigten und in den Einzelnen des Wachsthums fähig. Dieß hat das Tridentinum gegenüber der Lehre Luthers von der völligen Gleichheit der Gerechtigkeit ausdrücklich definirt (Sess. VI, cap. 7 et can. 24), indem es zugleich als Grund angibt die mensura, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem, sowie für das Zunehmen der Gerechtigkeit in dem Einzelnen die opera justorum bona, worüber das Nähere im Art. Verdienst zu erörtern ist. Auch die heilige Schrift lehrt diese Ungleichheit, indem sie nicht bloß eine Ungleichheit der Seligkeit, in der die Heiligen sich unterscheiden wie die Sterne unter einander (1 Cor. 15, 41), behauptet, sondern auch geradezu die Gerechtigkeit mit einem Lichte vergleicht, welches wächst und zunimmt bis zum vollen Tage (Spr. 4, 18). — b. Die rechtfertigende Gnade kann verloren gehen, und zwar nicht bloß, wie Luther lehrte, durch Unglauben oder Mangel an Vertrauen, sondern durch jede schwere Sünde. Dieß hat das Tridentinum ausdrücklich erklärt (l. c. can. 23 et 27). Die heilige Schrift bezeugt es häufig; so besonders Ez. 33, 12 f. Offb. 3, 11, und durch die Worte des Apostels: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn unter die Botmäßigkeit, damit, nachdem ich Anderen gepredigt habe, ich nicht etwa selbst verdammt werde" (1 Cor. 9, 27). Mit der heiligmachenden Gnade geht auch die eingegossene Tugend der Liebe verloren; nicht aber nothwendig der Glaube, wie dieß das Tridentinum im can. 28 ausdrücklich definirt hat. Läßliche Sünden führen nicht nur nicht den Verlust der heiligmachenden Gnade herbei, sondern vermindern diese auch nicht direct; denn da sie keine Unordnung hinsichtlich unseres Zieles selbst enthalten, so bewirken sie auch nicht den Verlust desselben und was diesen Verlust veranlassen würde, noch auch verdienen sie eine so harte Strafe (vgl. Summ. Theol. 2, 2, q. 24, a. 10). — c. Ohne besondere göttliche Offenbarung sind wir hienieden unserer Rechtfertigung nicht absolut gewiß. Das Tridentinum (l. c. cap. 9) hat der von den Reformatoren behaupteten Heilssicherheit gegenüber direct zwar nur eine Glaubensgewißheit (certitudo fidei) hinsichtlich unserer Rechtfertigung verworfen; durch den dafür angegebenen Grund, nämlich unsere eigene infirmitas et indispositio, aber zugleich auch jene weitere von Ambrosius Catharinus, Vega und Petrus Soto angenommene Gewißheit, welche der heilige Geist in allen Gerechtfertigten bewirken soll, oder wonach wir der Rechtfertigung ebenso sicher sein können, als wir sicher sind, uns an einem bestimmten Orte zu befinden, nicht undeutlich ausgeschlossen. Die Theologen und das Tridentinum selbst berufen sich für die Lehre der Kirche u. A. auf die Worte des Apostels (1 Cor. 4, 4): Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Wenngleich nämlich diese Worte zunächst die Ungewißheit des Apostels besagen, ob er in seinem apostolischen Amte vor Gott genüge, so haben sie doch wegen ihrer Allgemeinheit und wegen des Zusatzes: qui judicat me, Dominus est, weitere Geltung und bezeugen zugleich auch die Rechtfertigungs- und Heilsungewißheit Aller. Ganz gewiß nun braucht diese Lehre, wenn sie auch wohl geeignet ist, uns „mit Furcht und Zittern unser Heil wirken" (Phil. 2, 12) zu lassen, uns doch nicht mit übertriebener Aengstlichkeit zu erfüllen. Denn wenn wir auch keine Sicherheit über unser Heil haben, so können wir doch nach der Lehre der Theologen mit Wahrscheinlichkeit dasselbe bemessen (conjecturaliter per signa), insofern nämlich

„wir wahrnehmen, daß wir uns unseres Gottes freuen, die irdischen Dinge geringschätzen und uns einer schweren Sünde nicht bewußt sind“ (Summ. Theol. 1, 2, q. 112, a. 5). (Vgl. außer den Scholastikern und Polemikern des 16. u. 17. Jahrhunderts von neueren Auctoren: Möhler, Symbolik § 10 ff.; Mazzella, De gratia Christi, Romae 1880; Satolli, De gratia Christi, Romae 1886; Einig, De gratia divina, Treveris 1896, pars 2; Krogh-Tonning, Die Gnadenlehre und die stille Reformation, Christiania 1894.) [Einig.]

Rechtsgleichheit, s. Parität.

Rechtsmittel (remedia juris) heißen die gesetzlichen Hilfs- und Abwehrmittel gegen ein richterliches Erkenntniß, durch welches sich jemand in seinen Rechten beeinträchtigt glaubt. Die Rechtsmittel werden eingetheilt in ordentliche (remedia ordinaria), d. h. solche, welche innerhalb eines bestimmten Termins (fatale) von 10 Tagen anzuwenden sind, und in außerordentliche (extraordinaria), d. h. solche, welche an keine Frist gebunden sind (vgl. d. Art. Fristen); ferner in devolutive (r. devolutiva), d. h. solche, bei welchen die Untersuchung der Sache an einen höhern Richter übergeht, und in nicht devolutive (non devolutiva); endlich in suspensive (r. suspensiva), d. h. solche, welche die Execution des Urtheils aufhalten, und in nicht suspensive (non suspensiva). Im Einzelnen zählt man solcher Rechtsmittel vorzüglich drei: die Appellation (appellatio, provocatio), die Nichtigkeitsklage (oppositio seu querela nullitatis) und die Wiedereinsetzung in den frühern Stand (restitutio in integrum). — I. Appellation ist die Berufung von einem Richter (judex a quo) an einen andern, höhern (judex ad quem) wegen einer erlittenen oder drohenden Rechtsbeschwerde. Der Appellirende heißt Appellant, derjenige, gegen welchen appellirt wird, Appellat. Das Recht zu appelliren hat im allgemeinen jeder, der sich vom Gerichte irgend beschwert glaubt, und zwar näherhin nicht bloß derjenige, gegen den ein Urtheil speciell gerichtet ist, sondern auch jeder Dritte, dem daraus ein Rechtsnachtheil erwachsen kann (c. 30, C. II, q. 6). Nach älterem canonischen Rechte war die Befugniß der Appellation sehr weit ausgedehnt, indem dieselbe nicht bloß gegen Decisivurtheile, sondern auch gegen Interlocute (vgl. d. Art. Decret n. 3 und Prozeßverfahren ob. 566) jeder Art (c. 12, X 2, 28), ja selbst gegen solche Beschwerden gestattet war, die jemand auch außergerichtlich (extra judicium) erlitten hatte, z. B. Gefangensetzung, Beeinträchtigung durch eine Wahl (appellatio extrajudicialis; c. 8 in VI 2, 15). Das Tridentinum jedoch hat die Beschränkung getroffen, daß gegen Interlocute nur dann appellirt werden darf, wenn denselben die Kraft eines Decisivurtheils zukommt, oder wenn die in dem Interlocut enthaltene Beschwerde der Art ist, daß derselben durch eine Appellation von einem Decisivurtheil aus nicht mehr abgeholfen werden kann (Trid. Sess. XXIV, c. 20 De ref.; Sess. XIII, c. 1 De ref.). In einzelnen Fällen aber sind die Appellationen schlechterdings unzuläſſig. So darf z. B. einer augenscheinlich unbegründeten oder böswilligen Appellation vom Unterrichter nicht stattgegeben werden; wenn der Appellant aber dennoch den Oberrichter angeht, so hat dieser die Sache unverweilt an den niedern Richter zurückzuschicken und den Appellanten in die Kosten zu verurtheilen (c. 5 in VI 2, 15). Auch wird, wenn in derselben Sache bereits drei gleichlautende Sentenzen erfolgt sind, eine weitere Appellation als unbegründet und unstatthaft angesehen (c. 65, X 2, 28). Ebenso ist die Appellation nicht gestattet in causis correctionum, außer es würde das Maß und die Form der Strafe überschritten (c. 13, X 1, 31; c. 3. 26, X 2, 28). Die ausführliche Aufzählung dieser Ausnahmefälle s. in der Constitutio Benedicti XIV. Ad militantis a. 1742 (Contin. Bull. Rom. I, Prati 1845, 164 sqq.). — Die Ordnung, nach welcher die Appellation zu geschehen hat, ist der sog. Instanzenzug, d. h. es muß von dem niedern Gerichte an das nächst höhere, ohne Ueberspringung einer Mittelstufe (gradatim) appellirt werden (c. 66, X 2, 28). Falls jemand irrthümlicherweise per saltum an einen höhern oder an einen in concreto nicht zuständigen höhern Richter appellirt, so geht die Appellation zwar nicht verloren, muß aber an den competenten Richter abgegeben werden; wohl aber geht sie verloren bei einer appellatio a majori ad minorem, weil dieß gegen den Begriff der Appellation verstößt (vgl. Trid. Sess. XXIV, c. 20 De ref.). — 1. Was die Geschichte des Appellationsrechtes betrifft, so kamen in den ersten Jahrhunderten, da die Christen ihre Streitigkeiten meist vor den Bischof als den gemeinsamen Vater und Richter brachten, und dieser dieselben mehr in schiedsrichterlicher Weise als nach dem strengen und starren Buchstaben des Gesetzes entschied, Appellationen von seinen Entscheidungen nicht leicht vor. Was Ein Bischof über einen seiner Untergebenen aussprach und anordnete, mußte auch von seinen Nachbarbischöfen beobachtet und respectirt werden. So durfte z. B. ein von seinem Bischof Excommunicirter auch von den übrigen Bischöfen einer Provinz nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Doch gestattete schon das Concil von Nicäa, daß, wenn sich ein Cleriker oder Laie durch eine solche Sentenz seines Bischofs beschwert glaube, er berechtigt sein soll, auf eine Prüfung dieser Sentenz durch das Provinzialconcil anzutragen. Zu dem Ende sollte jährlich zweimal, in der Quadragesima und im Herbste, eine solche Synode gehalten werden, ut, cum omnes Provinciae episcopi in eundem locum communiter conveniant, ejusmodi quaestiones examinentur etc. (Nicaen. can. 5). In dieser examinatio läßt sich wenigstens eine Art Appellation erkennen (vgl. van Espen, Juris Eccl. Univ. P. III, tit. 10, c. 1 [Ed. Colon. 1777, II,

366]). Später, als mit der Entwicklung der Hierarchie die bischöfliche Gerichtsbarkeit größtentheils in die Hände der Archidiaconen (s. d. Art.) gelangte, kamen auch häufiger Appellationen vor, namentlich weil jene ihre Macht vielfach mißbrauchten. Man appellirte von ihnen aus früher entweder an Schiedsrichter, oder an den Metropoliten, oder an das Provinzialconcil (c. 35, C. II, q. 6); später an den erzbischöflichen Official (c. 66, X 2, 28) und von da aus an den Papst oder dessen Legaten (c. 52. 66, X ib.). Dieser ordnungsgemäße Weg wurde jedoch nicht immer eingehalten, sondern man appellirte, besonders im Mittelalter, wo die päpstliche Jurisdiction mit der bischöflichen vielfach concurrirte, häufig schon in erster Instanz, mit Umgehung der Mittelstufen, an den Papst oder dessen Legaten (c. 4. 6. 16, C. II, q. 6). Fragt man nach dem Grunde dieser häufigen unmittelbar an den römischen Stuhl gerichteten Appellationen, so ist derselbe, wie Walter (Kirchenrecht n. 185) bemerkt, nicht etwa in einer Usurpation der Päpste, sondern vielmehr in dem hohen Vertrauen zu suchen, welches die Völker dazumal zu dem apostolischen Stuhle als dem Sitze größerer Wissenschaftlichkeit und besonderer Milde auch in der Rechtsprechung hatten (c. 8, C. II, q. 6: Ad Romanam ecclesiam ab omnibus, maxime tamen ab oppressis appellandum est, et concurrendum quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur etc.). Doch hatten eben diese Appellationen auch ihre unläugbaren Nachtheile, insofern dadurch die Auctorität der Bischöfe vielfach geschwächt, die Rechtspflege gestört und oft gänzlich aufgehoben wurde. Ueber das Uebermaß und das Ungebührliche dieser Appellationen klagt z. B. der hl. Bernhard (De consider. 3, 2). Indeß suchten die Päpste selbst den hierin eingerissenen Mißbräuchen durch besondere Verordnungen ernstlich abzuhelfen, so besonders Alexander III. und Innocenz III. auf dem dritten bezw. vierten Lateranconcil. Das Recht der Appellationen wurde beschränkt (c. 2. 5. 7. 66, X 2, 28) und zur Erleichterung der Parteien namentlich die Einrichtung getroffen, daß diejenigen Sachen, in welchen an den Papst appellirt wurde, nicht mehr nach Rom gezogen, sondern an die in den einzelnen Provinzen aufgestellten Legaten gewiesen werden sollten (c. 1, X 1, 30). Diesem Punkte der kirchlichen Disciplin wandten auch die späteren Concilien ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Das Tridentinum setzte hierin (Sess. XXIV, c. 20; Sess. XIII, c. 1. 2. 3 De ref.) folgende Bestimmungen fest: Jede vor das kirchliche Forum gehörige Streitsache soll in erster Instanz regelmäßig an den Bischof als den ordinarius loci gebracht und längstens innerhalb zweier Jahre vom Tage der Litiscontestation an beendigt werden. Der Instanzengang ist genau einzuhalten, und die päpstlichen Legaten, Nuntien u. s. w. dürfen den Bischof in Handhabung und Ausübung seiner richterlichen Gewalt in keiner Weise hemmen oder beeinträchtigen. Appellationen sind, wie schon oben bemerkt, im Allgemeinen nur von einer Decisivsentenz gestattet, von Interlocuten nur dann, wenn ihnen die Kraft eines Decisivurtheils zukommt. Bei Appellationen an den römischen Stuhl soll die Sache (ausgenommen die sogen. causae majores [s. d. Art.]) nicht nach Rom gezogen, sondern durch besondere vom Papst zu delegirende Richter, deren Ernennung er den Provinzial- und Diöcesansynoden überläßt, an Ort und Stelle geschlichtet werden (judices in partibus, judices synodales). Weil aber solche Synoden nicht überall und regelmäßig gehalten werden, so hat Benedict XIV. in seiner Constitutio „Quamvis paternae" a. 1741 (Contin. Bull. Rom. I, 94 sqq.) dem Bischof in Verbindung mit seinem Capitel die Wahl dieser Richter überlassen, welche dann für den einzelnen Fall vom Papst delegirt werden. — 2. Was das nähere **Verfahren** bei Appellationen oder die **Form** derselben anlangt, so ist das erste Geschäft dabei die Einlegung der Appellation (interpositio appellationis), d. h. der Appellant muß seinen Entschluß, zu appelliren, vor dem judex a quo, und zwar innerhalb des absoluten Termins von 10 Tagen, erklären. Die Versäumung dieser Frist hat den Verlust des Appellationsrechtes zur Folge (c. 15, X 2, 27). Die Erklärung kann entweder mündlich unmittelbar nach Eröffnung des Urtheils zu Protocoll oder später durch schriftliche Anmeldung abgegeben werden. Bei der Appellation von einem bloßen Interlocut müssen überdieß noch speciell die Gründe der Appellation angegeben werden, weil in diesem Falle bei dem Obergerichte keine anderen Beweise gebraucht werden dürfen als die bereits beim Unterrichter namhaft gemachten (c. 5, Clem. 2, 12; c. 60, X 2, 28). Nach eingelegter Appellation muß der Appellant sofort sogen. literae dimissoriales verlangen, durch welche die Klagsache von dem judex a quo an den judex ad quem übermacht wird, weßhalb sie auch apostoli genannt werden (c. 31, C. II, q. 6; c. 6 in VI 2, 15). Hierzu ist dem Appellanten noch Frist von 30 Tagen gestattet; läßt er diese ungenutzt verstreichen, so wird die causa als deserta betrachtet (c. 6 in VI 2, 15; c. 2, Clem. 2, 12). Ebenso ist der Richter, von welchem die apostoli verlangt werden, seinerseits gehalten, dieselben innerhalb 30 Tagen zu verabfolgen; verweigert er sie, so kann der Appellant auch ohne apostoli seine Appellation weiter verfolgen (c. 2, Clem. 2, 12). Nach römischem Rechte mußten die apostoli instanter ac saepius verlangt werden (Fr. un., § 2, Dig. XLIX, 6); nach canonischem Rechte genügt es, die Bitte um dieselben mehrmals und dringend, wenn auch nur uno contextu, gestellt zu haben (c. 2, Clem. 2, 12). Ihrem Inhalte nach sind die apostoli eine Anzeige über rechtzeitig erfolgte Einlegung der Appellation und über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben (daher die Unterscheidung in apo-

stoli reverentiales et refutatorii); doch hat letztere Erklärung auf den Gang der Appellation keinen hemmenden Einfluß. Die apostoli sind übrigens jetzt an den meisten Orten außer Gebrauch gekommen, und es werden nach dem neuern Rechte die Prozeßacten einfach an den höhern Richter übermacht; der Appellant hat den Notarius darum zu ersuchen; verweigert dieser die Herausgabe der Acten, so verfällt er einer Strafe, ebenso der Richter, wenn es mit dessen Wissen geschieht. — Nach Verabfolgung der apostoli oder der Acten ist die Appellation bei dem Obergerichte einzuführen (introductio appellationis). Das Civilrecht bestimmt hierfür eine Frist von 6 Monaten; nach canonischem Rechte ist es dem Unterrichter anheimgestellt, einen den Umständen angemessenen Termin festzusetzen (c. 33. 44, X 2, 28). Die Einführung der Appellation besteht in dem Nachweis der gehörig beobachteten Fatalien und in Aufzählung der beschwerenden Punkte des unterrichterlichen Erkenntnisses. Hierauf folgt die Durchführung oder Rechtfertigung der Appellation (prosecutio s. justificatio appellationis), welche in Ausführung der Gründe besteht, aus denen man das angefochtene Urtheil für beschwerend hält. Bei der Appellation von einem Interlocut unterbleibt dieß, weil die Gründe schon in den literae dimissoriales angegeben sein müssen. Nach Befund der Gründe erkennt das Obergericht entweder auf Appellprozeß, oder die Appellation wird, wenn die Gründe unerheblich oder völlig nichtig sind, verworfen. — 3. Mit der Einlegung der Appellation tritt in der Regel auch eine doppelte **Wirkung** derselben ein, der sog. Devolutiv- und Suspensiveffect. Ersterer besteht darin, daß durch die Appellation die Jurisdiction des Unterrichters erlischt und die causae cognitio et decisio an den Oberrichter devolvirt. Bei der Berufung von einem Decisivurtheil tritt der Devolutiveffect sogleich mit der Einlegung der Appellation ein; bei Berufungen von sogen. Interlocuten dagegen ist vom Oberrichter vorerst zu untersuchen, ob die Appellation begründet ist oder nicht. Wird sie als begründet erfunden, so devolvirt die causae cognitio sofort an den Oberrichter; ist sie dagegen nicht begründet, und hat der Unterrichter selbst sie als unbegründet refutirt, so ist die Sache wiederum an diesen zurückzuweisen und der Appellant in die Kosten zu verurtheilen (c. 59, X 2, 28; c. 5 in VI 2, 15). Die andere Wirkung der Appellation ist der Suspensiveffect, welcher darin besteht, daß mit der Vollstreckung des Urtheils innegehalten werden muß, sobald die Appellation eingelegt ist. Daher gilt sowohl nach römischem als nach canonischem Rechte der allgemeine Grundsatz: pendente appellatione nihil innovetur (c. 7 in VI 2, 15). Was daher immer der Unterrichter in der anhängigen Sache nachher noch weiter unternimmt, ist vom Oberrichter auf gemachte Anzeige als Attentat sogleich zu cassiren. Der Suspensiveffect erfolgt aber in der Regel nur, wenn gegen Decisivurtheile appellirt worden ist; bei der Berufung von einem Interlocut tritt derselbe erst dann ein, wenn die Appellation vom Oberrichter als begründet erkannt worden ist. Bis dahin hat der Unterrichter das Recht, in der Sache weiter fortzufahren, es sei denn, daß schon vorher vom Obergerichte ein Inhibitorium erfolgt wäre, in welchem Falle er nichts weiter mehr in der Sache unternehmen darf, selbst wenn die Appellation unbegründet wäre. Außer den beiden genannten Hauptwirkungen der Appellation, dem Devolutiv- und Suspensiveffect, besteht eine weitere Wirkung derselben noch darin, daß, wenn beide Parteien sich durch einen richterlichen Entscheid beschwert glauben, der Appellat das Recht hat, sich der Appellation des Appellanten mit einer eigenen Beschwerde anzuschließen (jus adhaesionis). Endlich bestimmt das canonische Recht, daß die Appellation Eines Streitgenossen auch den übrigen zu gut kommen soll, wenn der Fall derselbe und die gleichen Gründe für ihn geltend gemacht werden können (c. 72, X 2, 28).

II. Wesentlich verschieden von der Appellation ist die Nichtigkeitsbeschwerde (oppositio s. querela nullitatis). Wenn nämlich bei einem prozessualischen Verfahren irgend eine durch positive Gesetze vorgeschriebene Rechtsform (vgl. d. Art. Prozeßverfahren, ob. 558) verletzt worden ist, so ist das gefällte Urtheil ipso jure null und nichtig. Die deßhalb angestellte Klage heißt Nichtigkeitsbeschwerde. Je nachdem die verletzte Rechtsform eine der Natur der Sache nach erläßliche oder unerläßliche war, heißt die Beschwerde eine heilbare (sanabilis) oder unheilbare (insanabilis). Die Nullitätsbeschwerde war früher und lange Zeit herab kein selbständiges Rechtsmittel, sondern wurde in Form der gewöhnlichen Einreden (s. d. Art.) angebracht. In praxi bildete sich aber die Anfechtung nichtiger Urtheile allmälig zu einem selbständigen Rechtsmittel aus und ist neueren Bestimmungen zufolge bei heilbarer Nullität innerhalb 10 Tage anzubringen; bei unheilbarer Nullität ist dagegen eine Frist bis zu 30 Jahren gestattet. Die Gründe zur Nichtigkeitsbeschwerde werden hergeleitet entweder aus dem Inhalt des Urtheils selbst (z. B. bei Erkenntnissen gegen den klaren Buchstaben des Rechts, ferner bei Erkenntnissen, welche gar keine condemnatio enthalten oder etwas Unmögliches auflegen), oder sie beziehen sich theils auf die Person des Richters (Incompetenz, eigenes Interesse, Bestechung desselben u. s. w.), theils auf die Person der streitenden Partei (Mangel der legitimatio ad processum von Seiten des Anwalts, Unfähigkeit der Partei, vor Gericht zu stehen, wegen Infamie, Minderjährigkeit u. s. w.) oder endlich auf die Form des Rechtsverfahrens (z. B. condemnatorische Urtheile gegen Abwesende ohne vorausgegangene Citation oder ohne Beobachtung des gesetzlich vorgeschriebenen Contumacialverfahrens, nicht schriftliche Redaction des Urtheils, Vornahme einer richter-

lichen Handlung während der gesetzlichen Ferien [c. 5, X 2, 9]). Die Nichtigkeitsklage unterscheidet sich von der Appellation wie rücksichtlich der Zeit der Einlegung auch darin, daß letztere immer an einen höhern Richter gebracht werden muß, während die Nullitätsklage bei demselben Richter, der das beschwerende Urtheil gefällt, eingelegt werden kann. Dieser kann nach Befund der Nichtigkeitsgründe das gefällte Urtheil entweder völlig aufheben oder nur zum Theil reformiren. Doch steht diese Befugniß nur dem judex ordinarius zu, nicht aber dem delegatus, dessen Vollmacht erlischt, sobald er einmal eine Sentenz, sei es eine richtige oder unrichtige, gefällt hat (c. 9, X 1, 29).

III. Ueber das Rechtsmittel der Restitutio in integrum s. d. Art. [v. Kober.]

Rechtsregeln, Rechtssprichwörter, s. Regulae juris.

Reclusen, s. Inclusen.

Recognitiones Clementinae, s. Clementinen, n. II.

Recollecten ist bei mehreren Orden Bezeichnung für diejenigen Mitglieder, welche sich als eigene Congregationen zur strengern Beobachtung der Ordensregel zusammengeschlossen haben und in besondern sogen. Recollectionshäusern leben. Die bekanntesten unter ihnen sind die Franciscaner-Recollecten (s. d. Artt. Franciscanerorden IV, 1673 und Observanten). Unter den Augustinern trägt diesen Namen eine Congregation der Barfüßer (s. d. Art. Augustiner I, 1661 f.). Recollectinnen finden sich unter den Cistercienserinnen (s. d. Art. Cistercienserorden III, 386).

Reconciliation 1. der Büßer, s. d. Art. Bußdisciplin II, 1569. 1576. 1582 f. — 2. der Kirchen, Kapellen und Friedhöfe, s. d. Art. Entweihung IV, 640 f.

Rector ist im kirchlichen Recht eine Bezeichnung für Pfarrer (rector ecclesiae, auch rector allein; vgl. c. 3, X 3, 6; c. 25, X 1, 29; Conc. Trid. Sess. XXI, c. 6 De ref.). Gegenwärtig werden indeß in einzelnen Diöcesen Rectoren solche Hilfsgeistliche genannt, welche in einer Kapellengemeinde oder in einem größern, aber noch nicht zur Pfarre erhobenen Bezirk die Seelsorge ausüben und bei der Kapelle resp. der Kirche des Bezirkes ihre Wohnung haben (vicarii ad sacellum residentes; vgl. d. Artt. Hilfspriester V, 2099 und Kapelle VII, 115). Ihre dem Pfarrer untergeordnete Stellung ist z. B. für die Erzdiöcese Köln durch die Instruction vom 31. Juli 1826 geregelt (vgl. Dumont, Sammlung kirchl. Erlasse für die Erzdiöcese Köln, 2. Aufl., Köln 1891, 377 f.). In anderen Bisthümern ist für solche Hilfsgeistliche der Name Localisten (Localkapläne), auch Expositen (capellani expositi) üblich (Lämmer, Instit. d. kathol. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 286). Oft führen auch die Hausgeistlichen in Hospitälern, Pensionaten und Nonnenklöstern den Titel Rector. Bei manchen Ordensgenossenschaften heißen gewisse Vorgesetzte Rectoren, z. B. bei den Jesuiten die Vorsteher der Collegien. [Zeck.]

Recusation des Richters, s. Prozeßverfahren, ob. 563.

Redemtion der Kirchenbußen, s. Bußdisciplin II, 1584 ff.

Redemtoristen, s. Liguori.

Reding, Augustin, O. S. B., gelehrter thomistischer Theologe und Controversist, Fürstabt von Maria-Einsiedeln, wurde am 10. August 1625 in Lichtensteig, einem an der Thur gelegenen Flecken, geboren, wo sein hochangesehener Vater, Johann Rudolf Reding v. Biberegg, fürstäbtlicher St. Gallischer Landvogt und Landesoberster von Toggenburg war. Seine Studien machte Reding im Kloster Einsiedeln und legte daselbst auch am 26. December 1641 unter Abt Placidus Reymann die feierlichen Gelübde ab. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien mußte der junge Mönch schon vor seiner Priesterweihe (1649) an der Schule des Klosters Philosophie dociren. Nachdem er auch vier Jahre Theologie gelehrt und als Novizenmeister für die Heranbildung der jüngeren Ordensmitglieder gewirkt hatte, erwarb er sich im October 1654 auf Befehl seines Abtes an der Universität zu Freiburg i. Br. durch glänzend bestandene Examina die philosophischen Grade und das Doctorat der Theologie. Dann wurde er an die 1652 erneuerte Benedictiner-Universität Salzburg (s. d. Art.) geschickt, wo seine durch Klarheit und Lebendigkeit ausgezeichneten dogmatischen Vorlesungen großen Anklang fanden; 1656 und 1657 veröffentlichte er auch zu Salzburg drei Arbeiten: De dominio Clericorum et Religiosorum; De injuriis et restitutione pro iis debita; Controversiae scholasticae ex universa theologia selectae etc. Mitten aus seinem gesegneten Wirken heraus wurde Reding aber schon Ende 1657 nach Einsiedeln zurückberufen. Hier erhielt er das mit schweren Lasten verbundene Amt des Stiftsdecans; allein auch trotz vieler zeitraubenden Arbeiten ließ seine Energie ihn noch Zeit finden für ernstes theologisches Studium und literarische Thätigkeit. Im J. 1664 erschienen in der Druckerei des Klosters, in welcher in der Folge alle Werke Redings gedruckt wurden, Controversiae nonnullae illustriores de Deo uno et attributis divinis, und 1666, als Vorläufer zu Redings großem theologischen Hauptwerk, ein Compendium theologicum. Neben der scholastischen Theologie beschäftigte ihn besonders die Vertheidigung der Kirche, ihrer Lehren und Institutionen gegen die Angriffe von seiten zwinglischer Theologen. Unter anderen Controversschriften Redings ragen durch ihre Gründlichkeit und Vollständigkeit hervor die Dissertationes controversisticae, in quibus plerique fidei Articuli ab hodierno praetensae Reformationis Ministerio in Controversiam deducti, ad verum Romanae Ecclesiae sensum exponuntur etc. (1670), welche sich, wie Werner

(Gesch. der kathol. Theol., München 1867, 34) sagt, „über alle zwischen Katholiken und Reformirten controversen Hauptpunkte verbreiten und nach dieser bestimmten Richtung hin die katholische Polemik gegen den protestantischen Confessionsglauben zum Abschlusse bringen". Im J. 1670 wurde Reding fast einstimmig zum Abte erwählt; als solcher arbeitete er unermüdlich für das Wohl des Klosters, für welches er neue Statuten entwarf, und dessen Mitgliederzahl unter ihm von 53 auf 100 stieg. Die Pflege des Gottesdienstes, hauptsächlich des gemeinsamen Chorgebetes, die Kirchenmusik, der würdige Schmuck des Heiligthums lagen dem eifrigen Abte besonders am Herzen. Die Bibliothek bereicherte er vorzüglich mit theologischen Werken. Zeugniß von dem regen Leben in den philosophischen und theologischen Studien unter ihm gaben besonders auch die öfteren, mit großer Feierlichkeit abgehaltenen Disputationen, denen der Abt persönlich präsidirte, und zu denen die gelehrtesten Männer der benachbarten Klöster eingeladen wurden. Zahlreiche Klöster baten um Lehrer aus Einsiedeln und schickten wiederum jüngere Mitglieder zur Ausbildung in den höheren Wissenschaften dorthin. Reding selbst docirte noch das sog. Studium controversisticum (Apologetik). Das Kloster verschönerte er durch mehrere Neubauten; auch wirkte er eifrig als Visitator der schweizerischen Benedictinercongregation. Als Fürst war er unausgesetzt thätig für die Wohlfahrt der ihm unterstellten Herrschaft, hob Landbau und Industrie und ward wegen seiner Wohlthätigkeit als Vater der Armen gepriesen. Im J. 1675 übernahm er auch das Gymnasium von Bellenz, in welchem die Patres von Einsiedeln bis zur gewaltthätigen Unterdrückung der Anstalt im J. 1852 sehr segensreich wirkten. Abt Reding, der einen großen Einfluß auf die Veredlung des Geschmackes in der Predigtweise seiner Untergebenen ausübte, war selbst ein ausgezeichneter Verkündiger des Wortes Gottes und ließ sich dabei weder durch Nachstellungen gegen seine Person noch durch Anfeindungen der Regierung von Zürich irre machen. Mitten in all' seinen Arbeiten wußte Reding stets einige Stunden für seine Studien zu gewinnen; von 1677—1684 erschien in fünf Foliobänden unter dem Titel Oecumenici Tridentini Concilii Veritas inextincta ne apice quidem laesa etc. eine Vertheidigung des Concils von Trient gegen die Angriffe des Züricher Theologen Heidegger (s. d. Art.). Inzwischen hatte Reding auch auf den Wunsch des Papstes Innocenz XI. eine ausführliche Vertheidigung der ersten Centurie der von H. Ott in Zürich angegriffenen Annalen des Baronius herausgegeben (s. d. Art. Baronius I, 2040). Als großer Verehrer der allerseligsten Jungfrau veröffentlichte er 1684 einen Tractat über die unbefleckte Empfängniß Mariens. In Rom, wohin der Abt 1684 gepilgert war, wurde ihm von seiten des Papstes und der Cardinäle die höchste Gunst bezeigt; hatte ihn ja Innocenz XI. den Augustinus seiner Zeit genannt. Auf Anregung des Papstes gab Reding 1688 das Werk Oecumenica Cathedrae Apostolicae Authoritas ex occasione quattuor Cleri Gallicani propositionum . . . asserta et vindicata etc. heraus, welches sich gegen die vier gallicanischen Artikel oder die sogen. gallicanischen Freiheiten (s. d. Art.) richtet. Dieses Werk ist auch in Roccaberti's Bibl. pontif. VII (1698), 265 sqq. aufgenommen. Redings Hauptwerk aber bleibt seine an die theologische Summe des heiligen Thomas sich anlehnende vollständige Theologia scholastica in primam (2. et 3.) partem D. Thomae ad normam Theologorum Salisburgensium, Einsidl. 1687, in 13 Foliobänden, eine Arbeit, welche Scheeben als eines der größten und gediegensten thomistischen Werke bezeichnet. — Der große Abt starb im Rufe eines heiligmäßigen Ordensmannes, dessen Gebet man Wunderkraft zuschrieb, am 13. März 1692. Im Interesse der Wissenschaft möchte man es bedauern, daß Reding jemals, und zwar schon so früh, durch Aemter und Würden der ausschließlichen Beschäftigung mit den theologischen Studien entzogen und dadurch verhindert wurde, seinen Werken, denen es hie und da etwas an Klarheit und Bündigkeit gebricht, die höchste Vollendung zu geben; indeß hat seine auf Jahrhunderte hinaus segensreiche Wirksamkeit als Abt diesen Ausfall reichlich ersetzt. (Vgl. Gall Morel, A. Reding als Gelehrter u. Schulmann, Einsied. 1861 [Programm], wo sämmtliche Schriften Redings aufgezählt sind; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 325 sqq.; Sattler, Collectaneen-Blätter zur Gesch. der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg, Kempten 1890, 197 ff.) [Thomas Bossart O. S. B.]

Reductio ad communionem laicam, peregrinam, s. Communio laica, peregrina.

Reduction der Feste, in den kirchlichen Erlassen gewöhnlich imminutio festorum genannt, ist die dauernde Aufhebung von Feiertagen von Seiten der kirchlichen Auctorität. Sie erfolgt entweder durch Aufhebung der Pflicht, der heiligen Messe beizuwohnen, und zugleich des Verbotes knechtlicher Arbeit, oder durch bloße Gestattung knechtlicher Arbeiten nach gehörter Messe, oder endlich durch Verlegung der gesammten Festfeier auf einen Sonntag. Schon im Mittelalter, besonders aber seit dem 15. Jahrhundert, wurde Klage darüber geführt, daß die Feiertage infolge ihrer großen Zahl vielfach nicht heilig gehalten würden, zu Mißbräuchen Anlaß gäben und den Wohlstand schädigten; einzelne Synoden suchten deßwegen eine Beschränkung der Feiertage herbeizuführen. Durch die Constitution Universa per orbem vom 13. September 1642 stellte Urban VIII. eine für das ganze Abendland geltende Festordnung auf und wies die Bischöfe an, neue Feiertage nicht einzuführen. Für einzelne Gegenden wurden durch diese Anordnung einige Feiertage aufgehoben; für die lateinische Kirche

blieben neben den Sonntagen 34 Feste, und wo das Landes- und Ortspatrocinium bisher gefeiert worden waren, auch diese als gebotene Feiertage bestehen; dazu kam 1708 noch das Fest Mariä Empfängniß. Von Spanien aus wurde sodann das Zeitalter der Festreductionen eingeleitet. Das Provinzialconcil von Tarragona vom Jahre 1727 beantragte bei dem apostolischen Stuhle, daß für diese Provinz entweder die Feiertage vermindert oder deren Feier auf die Anhörung der heiligen Messe beschränkt und das Arbeiten erlaubt würde; Benedict XIII. gewährte das letztere für 17 Feste, welche dadurch sogen. Halbfeiertage wurden. Von 1742—1745 erwirkten 5 Diöcesen in Spanien und Nizza von Benedict XIV. die gleiche Milderung. Die sich mehrenden Gesuche um Festreduction bestimmten diesen Papst, der bereits als Erzbischof von Bologna mit dieser Angelegenheit sich hatte befassen müssen, die für das kirchliche Leben wichtige Frage in einer eigenen Denkschrift zu erörtern und das Gutachten von 40 theils italienischen theils fremden Gelehrten einzuholen (die Dissertation und die daran angeschlossenen Fragen s. bei Bened. XIV., De beatificatione et canonizatione 4, 2, 16). Von der vollständigen Aufhebung einer Reihe von Feiertagen oder deren Verlegung auf die Sonntage und von einer für die ganze Kirche zu erlassenden neuen Festordnung glaubte Benedict XIV. absehen zu müssen; für einzelne Kirchenprovinzen blieb eine etwa nothwendige Reduction in der Weise vorbehalten, daß das Arbeiten freigegeben werden, die Gläubigen aber zur Anhörung der heiligen Messe nach wie vor verpflichtet sein sollten. Für und gegen die Verminderung der Feiertage hatte sich unterdessen eine Polemik entsponnen, die den Frieden der Kirche zu gefährden drohte, so daß der Papst jede weitere Erörterung dieser Angelegenheit mit Strafen verbieten mußte (vgl. die Constitution Non multi vom 14. November 1748). Noch im J. 1748 wurden für Neapel und Sicilien und 1753 für Oesterreich die Feste in der angegebenen Weise vermindert. Clemens XIV. hob 1771 für Oesterreich auch das Gebot auf, an den Halbfeiertagen der heiligen Messe beizuwohnen, und verlegte das vorangehende Vigilfasten auf die Mittwoche und Freitage im Advent. Damit war für die Folge als Norm für Festreductionen die vollständige Aufhebung von Feiertagen vorgezeichnet. Dieses Verfahren wurde 1772 und 1788 für Preußen, 1791 für Spanien befolgt. Eine Erweiterung dieser Reductionen trat noch dadurch ein, daß einzelne Feste, wie in Preußen Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt, mit ihren Officien auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt wurden. Gleichsam als Ersatz für die aufgehobene Festtagsfeier fügten die Päpste dem canonischen Officium und der Messe die Commemoration aller heiligen Apostel am Feste der hll. Petrus und Paulus (s. d. Art.) und die aller heiligen Martyrer am Feste des hl. Stephanus bei. Nachdem in Frankreich die Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts die gesammte christliche Festfeier umgestürzt hatte, wurden 1802 bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse außer den Sonntagen nur vier Feiertage wieder aufgenommen: Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen; die Feier einiger Feste wurde auf den Sonntag verlegt; die übrigen Feiertage blieben gänzlich aufgehoben. Als 1828 die altpreußische Festordnung von 1788 in die Kölner Kirchenprovinz eingeführt wurde, gestattete Leo XII., daß auf der linken Rheinseite, wo bis dahin die französische Festordnung in Geltung war, die Arbeiter in confessionell gemischten Gegenden an den bisher aufgehobenen Feiertagen der Arbeit obliegen dürften, jedoch verpflichtet sein sollten, der heiligen Messe beizuwohnen; dieses Zugeständniß wurde 1829 von Pius VIII. auf die ganze Kölner Kirchenprovinz ausgedehnt (s. Dumont, Sammlung kirchl. Erlasse für die Erzdiöcese Köln, 2. Aufl., Köln 1891, 204 ff.), ist aber vom Volke nicht allgemein angenommen worden. Auch nach den Reductionen des vorigen Jahrhunderts ließ das Volk vielfach sich die Feier der aufgehobenen Feste nicht nehmen; noch in den ersten Decennien des laufenden Jahrhunderts konnten diese Tage mancherorts nur durch Zwangsmaßregeln zu gewöhnlichen Werktagen gemacht werden (vgl. Brück, Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert I, Mainz 1887, 430). — Die Reduction der Feiertage berührt einzig deren obligatorische äußere Feier; soweit nicht die Verlegung eines Festes angeordnet wird, bleibt das Fest selbst mit seinem Festrang für das canonische Officium und die Meßfeier bestehen. Auch die Pflicht der selbständigen Seelsorger, die heilige Messe für ihre Pfarrangehörigen zu appliciren, erlischt nicht dadurch, daß die Feiertagspflicht den Gläubigen erlassen wird (s. d. Art. Pfarrer IX, 1968 und die Constitution Pius' IX. Amantissimi Redemtoris vom 3. Mai 1858). [K. Schrod.]

Reduction der Messen ist die von der zuständigen Auctorität verfügte Verminderung der Meßapplicationen, welche auf Beneficien oder Stiftungen beruhen. Sie gilt für die Zukunft, und zwar entweder für eine bestimmte Zeitfrist oder für immer, während die Condonation oder Composition sich für die Vergangenheit auf Messen bezieht, deren Honorar ohne Erfüllung der Verpflichtungen bezogen worden ist. Eine Reduction ist nur dann zuläßig, wenn die Erfüllung der Verpflichtungen durch Verlust oder Entwerthung des Stiftungsvermögens, durch Verminderung seines Ertrags, wegen der Nothlage der Besitzer oder auch infolge der Anhäufung von Messestiftungen unmöglich geworden ist. Das Recht, Meßreductionen vorzunehmen, ist dem Papste vorbehalten; als außerordentliche Vollmacht wird es den Ordinarien in der Regel auf 3 Jahre übertragen und auf solche Stiftungen beschränkt, welche bis dahin noch nicht reducirt worden sind. Eine allgemeine Ermäch-

tigung hatte das Concil von Trient (Sess. XXV, cap. 4 De ref.) den Bischöfen für die erste Diöcesansynode nach dem Concil und den Aebten und Ordensgeneralen für das erste Generalcapitel zugestanden. Die gleiche Befugniß war auch von dem vaticanischen Concil in Aussicht genommen (s. C. Martin, Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio, Paderb. 1873, 137). (Vgl. Bened. XIV., De Syn. dioec. 13, 25, 16 sqq.; S. Alph. de Liguori, Theol. mor. 6, 331.) [K. Schrod.]

Reformation, die sogenannte, ist wohl unter allen Bewegungen in der Welt- und Kirchengeschichte diejenige, welche ihren Namen mit dem größten Unrecht führt. In allen Jahrhunderten, auf zahllos vielen Concilien und Synoden hat die Kirche an der Reformation, d. h. an der Verbesserung dessen gearbeitet, was zur natürlichen, zur menschlichen Seite der Kirche gehört und deßwegen immer reformbedürftig bleibt, nämlich an der Reform der kirchlichen Disciplin und der kirchlichen Verwaltung. Gerade im 15. Jahrhundert war die Sorge der Kirche darauf besonders gerichtet. Die großen Reformsynoden von Basel (s. d. Art.), die Fürstenconcordate von 1447, das sogen. Aschaffenburger, richtiger Wiener Concordat von 1448 (s. d. Art. Concordate III, 826) geben davon Zeugniß. Seitdem Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) 1451 als päpstlicher Legat die deutschen Diöcesen visitirt hatte, wurden bis zum Anfang des folgenden Jahrhunderts in Nord- und Süddeutschland viele stark besuchte Provinzial- und zahllos viele Diöcesansynoden gehalten (Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes I, 7. Aufl., Freiburg 1881, 596 ff.). Für die Reform des Ordenslebens wirkte die Bursfelder Benedictinercongregation (s. d. Art. Bursfelde II, 1547 f.), bei zahlreichen Klöstern anderer Orden der Augustiner-Chorherr Johannes Busch (s. d. Art.), der Karthäuser Dionysius (s. d. Art. III, 1801 ff.), der Franciscaner Johannes Brugmann (s. d. Art.) und viele Andere. Tiefe Schatten aber, welche auch durch diese Reformbestrebungen nicht gehoben werden konnten, fielen noch immer auf das kirchliche Leben. Dazu gehörte, daß die Bischöfe und viele Abteien ein übermäßig großes Einkommen besaßen und demgemäß nicht selten üppig und verschwenderisch lebten, während der Seelsorgsclerus auf ein sehr geringes und noch dazu unsicheres Einkommen angewiesen war. Weiter war es ein Uebel, daß die Domcapitelspfründen alle, auch manche männliche und weibliche Klöster ausschließlich für Adelige reservirt waren, welche oft nicht aus Beruf, sondern im Streben nach Versorgung den geistlichen Stand wählten. Da ferner die Domcapitel die Bischöfe wählten, so wurden als solche infolge einflußreicher Verbindungen häufig die nachgeborenen Söhne fürstlicher Familien erkoren, welche dann mehr Reichsfürsten als Oberhirten waren; als solche ließen sie sich durch ihre Weihbischöfe vertreten. Im J. 1517 waren 18 deutsche Bisthümer mit Sprossen fürstlicher Familien besetzt. Endlich waren, wie bei den Domherren oft mehrere Pfründen, so bei den Bischöfen öfters zwei, auch drei Bisthümer in einer Hand; bei dem besten Willen war hier eine durchgreifende Hirtensorge nicht möglich. Nicht bloß die reichen adeligen Abteien, sondern auch die Mendicantenklöster widersetzten sich bisweilen einer beabsichtigten Reform. Die wissenschaftliche Bildung und mehr noch die ascetische Erziehung und priesterliche Haltung des Seelsorgsclerus entsprach vielfach nicht dem Ideal. Dieses da und dort vorhandene Aergerniß nutzten die sogen. jüngern Humanisten (s. d. Art.) planmäßig aus, um durch Spott- und Hetzschriften die kirchliche Auctorität und die religiöse Ueberzeugung zu untergraben. Wichtig zur Erklärung des spätern großen Abfalls ist ferner die starke Mißstimmung gegen Rom, welche seit dem 15. Jahrhundert in Deutschland weit verbreitet war. Dieselbe stützte sich auf mancherlei Beschwerden, welche gegen die römische Curie erhoben worden waren. Auf den Reichstagen, welche in Veranlassung der lutherischen Bewegung gehalten wurden, kamen dieselben zur scharfen Aussprache. Im J. 1521 wurden auf dem Reichstage zu Worms die von verschiedenen Ständen eingebrachten Beschwerden von einem eigens dazu gewählten Ausschuß in drei Kategorien zusammengestellt: Beschwerden 1. gegen den römischen Stuhl, 2. gegen die Bischöfe und Ordensprälaten, 3. gegen die Erzpriester, Officiale, geistlichen Richter und Ordenspersonen. Man klagte u. A. über Einmischung der geistlichen Gerichte in weltliche Dinge, über Pfründeverleihung an Untaugliche, Mißbrauch der Censuren, Vernachlässigung der Residenzpflicht, Unterlassung der Synoden, zu häufiges Collectiren der Mendicantenorden, übermäßiges Anwachsen der Kirchen- und Klostergüter u. dgl. (Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 221). Der Tod des Papstes Leo X. (1. December 1521), ein Aufstand in Spanien, welcher den Kaiser schnell dahin rief, der Ritterkrieg in Deutschland (September 1522) machten ein sofortiges Eingehen auf die erhobenen Klagen unmöglich. Auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522—1523 wurden wieder 100 Gravamina vorgelegt, welche sich auf die Verhängung der Censuren, die Dispensationen und Dispensationstaxen, tempus clausum, Ablässe, Beneficienverleihung, Immunität des Clerus, Reservatfälle, Ausübung unerlaubter Gewerbe durch Cleriker, Annaten &c. bezogen (Dittrich, Gesch. der katholischen Reformation, im Hist. Jahrbuch V, München 1884, 355 f.). Obschon die Beschwerden weder dem Legaten in Nürnberg noch dem Papst officiell überreicht worden waren, wurden sie doch in Rom sorgfältig gewürdigt, und Hadrian VI. ließ sich ein Gutachten darüber erstatten (s. dasselbe bei Dittrich 359). Auch Aleander (s. d. Art.), päpstlicher Legat auf dem Reichstag in Worms, welcher die deutschen Verhältnisse genau kannte, verfaßte zwei für den folgenden Legaten bestimmte

Denkschriften (bei Dittrich 360 ff.). Ein anderes Gutachten wurde wahrscheinlich von Dr. J. Eck zu Ende 1523 in Rom selbst verfaßt (Dittrich 371 ff.), zwei weitere von Fr. Antonius Bomhower, Lector der Minoriten in Riga (Anfangs 1524, mitgetheilt von Kirsch im Hist. Jahrbuch X, 1889, 807 ff.). Auch Campeggi (s. d. Art.), der Legat auf dem folgenden Reichstag zu Nürnberg 1524, ließ für den päpstlichen Stuhl durch seinen Secretär Nausea (s. d. Art. IX, 51) eine Bearbeitung der Gravamina ausarbeiten. Diese Gutachten erkennen manche Beschwerden als begründet an und beantragen dringend deren Abstellung; andere bezeichnen sie als unbegründet und wünschen bezüglich derselben Aufklärung der öffentlichen Meinung; für Manches werden die deutschen Bischöfe selbst verantwortlich gemacht. Um diese „Beschwerden" aber recht zu würdigen und sie auf das richtige Maß zurückzuführen, muß man erwägen, daß sie aus den Kreisen der weltlichen Reichsstände hervorgingen, welche gerne in innerkirchliche Verhältnisse hineinregierten, daß sie von den meist lutherisch gesinnten Juristen formulirt wurden, daß die meisten Fürsten absichtlich die religiösen Fragen mit ihren politischen und finanziellen Interessen verquickten, endlich daß auch der Papst und die Geistlichen eine lange Reihe von Beschwerden gegen den Adel und die Fürsten zu erheben hatten. (Betreffs der Uebertreibung und Generalisirung bestehender Mißbräuche vgl. auch Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts, Röm. Quartalschrift, 4. Supplementheft, Rom 1896, namentlich 102 ff.) An zweckmäßigen Vorschlägen an den heiligen Stuhl und an gutem Willen von Seiten desselben, die begründeten Beschwerden abzustellen, fehlte es also nicht. Aber die Gravamina waren wiederholt gedruckt und massenhaft unter dem Volk verbreitet worden, bevor sie nach Rom kamen, und dadurch wurde die Unzufriedenheit auch in die mittleren und unteren Schichten der Bevölkerung hineingetragen; die wohlmeinenden Reformvorschläge dagegen blieben denselben unbekannt. Dazu kamen Mißverhältnisse auf politischem und socialem Gebiete. Die kaiserliche Executivgewalt war derartig geschwächt, daß sie Landfriedensbrüche oft nicht verhindern, noch weniger strafen konnte. Die allgemeine Durchführung des römischen Rechtes förderte den dem deutschen Rechtsbewußtsein fremden fürstlichen Absolutismus, welcher alles Recht von sich abhängig zu machen strebte und bald auch cäsaropapistische Gelüste äußerte. Durch die Grundsätze des römischen Rechtes schien der Bauern- und Bürgerstand einer völligen Abhängigkeit von der Fürstengewalt entgegenzugehen, welche Befürchtung durch Apostel des Communismus zu heller Flamme angefacht wurde. Endlich war die noch im 15. Jahrhundert vorhandene Wohlhabenheit der Mittelstände geschwunden; die Macht des Kapitals machte sich geltend, der Handel entwerthete die Arbeit, Aufkaufsgesellschaften trieben künstlich die Preise in die Höhe (Janssen II, 418 ff.). Also Unzufriedenheit und Verstimmung in weiten Kreisen. Man fühlte, daß man vor einem Wendepunkt der Dinge stehe. Die alten Verhältnisse waren schwankend geworden; welche neue Ordnung an deren Stelle treten sollte, war noch unklar. Die besseren, klar sehenden Geister wünschten Verstärkung der Centralgewalt bei Freiheit im Einzelnen, Festhalten an Wesen und Form der Kirche, aber Hebung der Mißbräuche, die sich eingeschlichen hatten, billigen Ausgleich der socialen Kluft. Da warf Luther die Brandfackel, und statt der Reformation kam Revolution. Bei seinem Auftreten gegen Papst und kirchliches Lehramt hatte er die glaubenslosen Humanisten für sich, bei der Läugnung der Verbindlichkeit der Gelübde die cölibatsmüden Priester und Ordensleute, bei seinen Angriffen gegen Kaiser und Reich die revolutionär gesinnten Adelskreise, bei seinem Schmähen über die reichen Bisthümer und Abteien den vierten Stand. Jetzt schieden die Unzufriedenen und diejenigen, die sich urtheilslos von ihnen fortreißen ließen, aus der Kirche aus, um ein neues Kirchenwesen zu gründen, aber auf einer andern Grundlage als auf der unabänderlich gegebenen, und nach einer Richtschnur, welche sie erst im Verlauf der Bewegung suchten. Indem sie sich von aller kirchlichen Auctorität und kirchlichen Disciplin emancipirten, schufen sie sich für jetzt die Freiheit, auf Grund der „freien Schriftforschung" mancherlei Aenderungen durchzuführen, welche man lange schon gewünscht hatte; durch die Art und Weise, wie das neue Kirchenwesen organisirt wurde, wahrte man sich auch für die Zukunft die Freiheit, weitere Veränderungen an Form und Inhalt desselben vorzunehmen. Aber man verlor dabei völlig den Maßstab, was und wie reformirt werden solle, einen Maßstab, den allein die vom heiligen Geist geleitete Kirche geben kann. Man übersah dabei, daß die Kirche niemals die thatsächlich vorhandenen Mißstände gebilligt oder auch nur gleichgültig gegen dieselben sich verhalten hatte. Man übersah, daß es ihr nie an Männern gefehlt, welche mit unparteiischem Sinn ihre Verhältnisse prüften, mit scharfem Blick ihre Gebrechen erkannten, mit freimüthiger Rede die Mißbräuche und die Dulder oder Förderer derselben rügten. Man vergaß also, daß in der Kirche selbst die Mittel zur Reformation und die Grenzen für dieselbe gesucht werden müssen. Indem man den Vorbildern berechtigter Reformation, welche man in allen Perioden der Kirchengeschichte hätte finden können, nicht folgte, indem man vielmehr der Kirche sofort den Gehorsam kündigte, welcher die Grundbedingung jeder Besserung ist, machte man von vornherein die wahre Reformation unmöglich, nämlich die Gestaltung des Lebens nach der im Schoß der Kirche bewahrten und von ihr gepredigten göttlichen Lehre. Auch die Berufung auf die zeitweilig minder würdige oder sogar unwürdige Vertretung des obersten Hirtenamtes der

Kirche konnte die Läugnung desselben nicht rechtfertigen. Denn auch von den unwürdigsten Päpsten, welche das christliche Sittengesetz nach verschiedenen Seiten hin verletzt hatten, hat keiner die Verbindlichkeit desselben in Abrede gestellt oder dasselbe aufgehoben. Wohl aber hat Luther, der Vater der „Reformation", das gethan, indem er über das Eigenthumsrecht der Kirche, über Feindesliebe, über Cölibat und Ehe Grundsätze aufstellte, welche dem christlichen Sittengesetz direct entgegenstehen. Ueberdieß haben die „Reformatoren", von dem durch sie selbst entfesselten Sturm über ihr ursprüngliches Ziel hinausgerissen, mit Bestrebungen sich verbündet, welche aus ganz anderen Quellen flossen als aus dem Bedürfniß einer religiös-sittlichen Erneuerung: mit den Reichsrittern, welche die sie beschränkende Macht erst der geistlichen, dann der weltlichen Territorialherren zu brechen strebten; mit den Bauern, welche durch den Umsturz aller bestehenden Verhältnisse ihre Lasten abzuschütteln suchten. Freilich hat Luther, da die Bauernbewegung einen staatsgefährlichen Charakter angenommen hatte, dieselbe desavouirt. Hatte er früher Ermahnungen an seine lieben Freunde, die Bauern, gerichtet, sich auch der ungerechten Obrigkeit zu unterwerfen, Ermahnungen, welche nur geeignet waren, Oel in's Feuer zu gießen, so schrieb er jetzt „wider die räuberischen und mörderischen Bauern", welche man todtschlagen müsse wie einen tollen Hund (vgl. d. Art. Bauernkrieg). Nachdem die gewaltsamen Umsturzversuche des Ritter- und des Bauernkrieges niedergeschlagen worden, waren es vorzugsweise die Städte und die Fürsten selbst, welche ruhiger, aber consequent die großen Gewinn versprechende Umwälzung fortsetzten. Bei vielen Städten wirkte das Streben, sich von der bischöflichen Gerichtsbarkeit frei zu machen, namentlich dort, wo die Bischöfe gegenüber dem übermüthigen Bürgerthum mit Ernst und Nachdruck ihre landesherrlichen Rechte geltend machten. Sendboten der neuen Lehre schürten das Feuer der Unzufriedenheit, Mitglieder des städtischen Rathes wurden zu derselben verleitet, oder es wurde durch das aufgeregte Volk der ganze Rath gestürzt und durch neugläubige Männer ersetzt. Ein Theil der Bevölkerung wurde, weil er nicht wußte, um was es sich eigentlich handle, leicht hinübergezogen, ein anderer Theil durch Schrecken und Bedrohung eingeschüchtert. Dieß war besonders in den Reichsstädten der Fall, wo der Unabhängigkeitssinn fast zur fixen Idee geworden war, und wo man in der neuen Lehre eine Garantie der Unabhängigkeit dem Reiche gegenüber zu gewinnen glaubte. Bei den Fürsten wirkte in vielen Fällen die Aussicht auf die von Luther gebilligte Einziehung der kirchlichen Güter, und die meisten warfen sich mit solcher Hast auf die ersehnte Beute und verwendeten sie mit solcher Exclusivität für ihre persönlichen Zwecke, daß für die Dotation der neuen Kirche wenig oder nichts übrig blieb. Sagte doch Luther selbst, daß Viele gut evangelisch seien, so lange es Klostergüter und goldene Monstranzen einzuziehen gebe, und wünschte in seinem Zorn ihnen den Teufel, weil sie die Prediger so arm sein ließen, daß sie mit Weib und Kind verschmachten möchten. Auch dynastisches und Familieninteresse wirkte, indem z. B. Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.) aus dem Deutschordensland Preußen ein weltliches Fürstenthum für sich machte. Aufgehobene Hochstifte wurden zu Secundogenituren, Domherrenpfründen zu Dotationen für Officiere und Staatsbeamte, Frauenklöster zu adeligen Damenstiften umgestaltet. Bei den Fürsten spielte dann die Reichspolitik eine wichtige Rolle. Schon in der goldenen Bulle (s. d. Art. Bulla aurea) war die thatsächliche Beschränkung der Kaisermacht durch die Kurfürsten gesetzlich festgestellt worden; jetzt bot die religiöse Bewegung auch den kleinen Territorialherren Gelegenheit, die Kaisermacht, das Centrum der politischen Kraft des Reiches, zu schwächen und abzuschütteln, theilweise sogar durch Landesverrath, durch Verbindung mit dem Auslande. Eine mächtige Lockung lag ferner in der Vernichtung einer neben der landesherrlichen und unabhängig von ihr bestehenden kirchlichen Gewalt, welcher die Landesherren selbst unterstanden. Wer aber von den Fürsten für die neue Lehre Partei genommen hatte, der begnügte sich nicht damit, die Verbreitung derselben bei seinen Unterthanen zu gestatten oder zu begünstigen, sondern machte die Umwandlung allgemein und erzwang sie mit Gewalt. Durch sog. Kirchenvisitationen wurde festgestellt, welche Seelsorgsgeistlichen der neuen Lehre sich zuneigten, welche der alten Kirche treu bleiben wollten; die letzteren wurden einfach exilirt und durch Prädicanten, welche oft ohne alle gelehrte Bildung waren, ersetzt. Dieß war das sogen. jus reformandi, welches die Territorialherren schon aus dem Reichstagsabschied von Speier 1526 ableiteten, und welches später auch die Ritterschaft in Anspruch nahm (vgl. d. Art. Reformationsrecht). Zweck solcher allgemeinen, der Gewissensfreiheit hohnsprechenden Umgestaltung war, daß im ganzen Gebiete kein Rest der alten Kirche bleibe, von welchem aus in späterer Zeit eine Wiederherstellung der katholischen Verhältnisse versucht werden könne. Die Organe für Ausarbeitung und Einführung der neuen Kirchenverfassung waren abtrünnige Cleriker, welche meistens in Verbindung mit Luther und Melanchthon und nach ihrem Rath arbeiteten. Aber auch die Fürsten betheiligten sich lebhaft an der Gestaltung des Kirchenwesens in ihren Landen. Sie waren bemüht, die Machtvergrößerung, welche sie durch den Sturz der kirchlichen Hierarchie erhofften und erstrebten, sich auch dauernd zu sichern. Nur dieses Eingreifen der Staatsgewalt gab der „Reformation" in der durch Gesetz festgestellten Form Dauer und Bestand. Denn wenn Luthers Programmsatz, „daß ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und ab-

zusetzen" (Publication von 1523), in allgemeine Praxis übergegangen wäre, wenn das von ihm aufgestellte Princip der „freien Schriftforschung" und die Anwendung ihrer Resultate auf das politische und sociale Gebiet consequent durchgeführt worden wäre, so würde das überall zu Erscheinungen geführt haben wie bei den Wiedertäufern (s. d. Art.) zu Mühlhausen und Münster, oder wie heutzutage bei den zahllosen protestantischen Secten in Amerika. Dieses Eingreifen der politischen Gewalt war allerdings gegen das System; aber Luther selbst hatte, geschreckt durch die religiöse Anarchie, welche er hervorgerufen hatte, aber nicht mehr einzudämmen vermochte, die Fürsten zu Hilfe gerufen und seine Kirche in ihren Dienst gestellt, und nur dadurch war dem von dem Baume der allgemeinen Kirche losgetrennten Zweig ein gewisses Scheinleben gewahrt worden. Zu welchen Mitteln übrigens Luther griff, um sich die Unterstützung von Seiten der Landesherren zu sichern, beweist die dem Philipp von Hessen (s. d. Art. V, 1945) formell gestattete Bigamie.

In Deutschland, einem Föderativstaat, finden sich also, entsprechend dem Charakter der einzelnen Reichsstände, sehr verschiedene Ursachen für die Glaubensspaltung und sehr verschiedene Formen des neuen Kirchenregiments. In den übrigen europäischen Einheitsstaaten war der Wille des Staatsoberhauptes maßgebend. In Schweden (s. d. Art.) bediente sich Gustav Wasa des Lutherthums, um das Land definitiv von Dänemark zu trennen, die weltliche Macht der Bischöfe zu brechen und mit dem Vermögen der Kirche die Einkünfte der Krone zu erhöhen. Dänemark (s. d. Art.) folgte diesem Beispiel. Christian III. ließ an einem Tage (20. August 1536) sämmtliche Bischöfe gefangen nehmen und theilte die Güter der Kirche zwischen Krone und Adel; katholischen Priestern war unter Todesstrafe verboten, das Land zu betreten. In Norwegen (s. d. Art. Schweden) beugte er das widerstrebende Volk unter das Doppeljoch der neuen dänischen Religion und des dänischen Adels. Die Priester hatten zu wählen zwischen Abfall und Verbannung. Die Isländer leisteten hartnäckigen Widerstand. Erst nach der Hinrichtung des standhaften Bischofs Johann Arason (1550) konnte das Lutherthum Platz greifen. In England (s. d. Art.) trat die Reformationsbewegung zuerst als Schisma auf, und zwar veranlaßt durch ein höchst unwürdiges Motiv, durch die Unenthaltsamkeit des Königs Heinrich VIII. (s. d. Art.), bis unter Eduard VI. das Schisma zur Häresie umgestaltet wurde, welche eine aristokratische Form in der Hochkirche (s. d. Art.), eine demokratische in der puritanischen Kirche (s. d. Art. Presbyterianer n. III) und eine anarchische in dem Independentenwesen (s. d. Art. Congregationalisten) annahm. In Schottland (s. d. Art.) wurde der Calvinismus von Elisabeth von England (s. d. Art.) unterstützt, welche dadurch ihrem persönlichen Haß gegen die katholische Maria Stuart (s. d. Art.) Ausdruck gab. In Livland hatte der Heermeister Walther von Plettenberg den Protestantismus als Mittel, den Erzbischof von Riga (s. d. Art.) sich zu unterwerfen, eingeführt. In Kurland apostasirte der Heermeister Gotthard von Kettler (1561), um den Herzogstitel anzunehmen. In den Niederlanden (s. d. Art.) wurde der Abfall gefördert durch den niedern, meist tief verschuldeten Adel, welcher nach Klostergut lüstern war, und durch einige ehrgeizige Große, welche dadurch das Land von Spanien loszureißen strebten; dieß gelang jedoch nur bezüglich der nördlichen Provinzen (Holland), wo durch Wilhelm von Oranien die öffentliche Ausübung der katholischen Religion verboten wurde; die südlichen Niederlande (Belgien) blieben dem katholischen Glauben treu. Auch in Frankreich (s. d. Art.) hatten die Calvinisten gleich im Anfang eine politisch-revolutionäre Richtung eingeschlagen und wurden die Hauptstütze der nach Einfluß auf die Regierung strebenden Bourbonen. Die Bewegung in Zürich hatte ihren Grund in dem sittenlosen Leben Zwingli's (s. d. Art.) und in der Sehnsucht des Magistrats nach den Schätzen der Kirche. In Genf (s. d. Art. Calvin) wurde sie gefördert durch die Streitigkeiten der Stadt mit dem Fürstbischof Peter de la Baume. In Ungarn (s. d. Art.) bildeten sich namentlich in denjenigen Gegenden, welche unter türkischer Herrschaft standen und kirchlich in kläglichem Verfall waren, zahlreiche calvinische Gemeinden. In Polen war die „Reformation" nur durch eingewanderte Calvinisten und Lutheraner vertreten (vgl. d. Art. Dissidenten). Nach allem diesem wird man eine ruhige, ehrliche, im Gewissen begründete Ueberzeugung, daß man um seines Seelenheiles willen der neuen Lehre folgen müsse, weil sie etwas Besseres und Heilbringenderes biete als die alte Kirche, bei den Urhebern, Führern und Förderern der „Reformation" vergebens suchen.

Wie dieselbe nun unberechtigt war im Ausgangspunkt, von unten nach oben, statt umgekehrt, unedel in den Mitteln, sich stützend auf die niedrigsten menschlichen Leidenschaften, maßlos im Ziel, sich auf Punkte erstreckend, welche, weil göttlicher Einsetzung und unter dem Schutze des heiligen Geistes stehend, einer Reform nie bedürfen, so war sie auch unheilvoll in ihren Folgen. Der Wortbegriff von Reform bezeichnet doch ein Zurückgehen auf frühere bessere Verhältnisse, und alle „Reformatoren" bezeichneten das als Zweck und Ziel ihres Vorgehens. Thatsächlich aber veranlaßte die „Reformation" auf allen Gebieten eine Verschlechterung, und zwar eine Verschlechterung sogar in den beim Beginn der Glaubensspaltung vorhandenen Mißständen. Durch den Abfall vom Papstthum, dem Fundament der Kirche, zerstörte sie deren Einheit und löste sie in Landeskirchen auf, aus welchen sich wieder Secten abzweigten, die unter sich kein einziges einigendes Band haben als das „Protestiren" gegen die katholische Kirche.

Durch die Läugnung des unfehlbaren Lehramtes und das Princip der „freien Schriftforschung“ setzte sie an die Stelle der objectiven geoffenbarten Wahrheit den willkürlichsten Subjectivismus, welcher in Pietismus, Fanatismus, Indifferentismus ausartete. Infolge dieses Princips hat auch der Antitrinitarier, der Läugner der Gottheit Christi im Protestantismus noch vollberechtigt Platz. Denn die Verpflichtung auf das Apostolicum und die Confessio Augustana steht mit der „freien Schriftforschung“ im Widerspruch und beschränkt dieselbe. Gegenüber diesem Dilemma sehen sich protestantische Oberconsistorien genöthigt, Predigern freisinniger Richtung das Recht einzuräumen, auf Grund ihrer Schriftforschung für ihre Person ungläubig zu sein; nur sollen sie nach den Bekenntnißschriften der Landeskirche, also gegen ihre persönliche Ueberzeugung predigen. Der Subjectivismus im Glauben hatte als Gegenpol den crassesten Aberglauben (Janssen-Pastor VIII, 523 ff. 661 ff.), welcher noch heutzutage in protestantischen Gegenden viel allgemeiner herrscht als in katholischen. — Durch Hingabe eines besondern Priesterthums gab die Reformation das Opfer und alle Sacramente bis auf die Taufe preis und beraubte somit ihre Anhänger der Gnaden und Segnungen, welche der Christ in den verschiedensten Lagen des Lebens braucht; hierfür blieb ihm nur das Gebet, denn die Eucharistie setzt Consecration und diese das Priesterthum voraus. — Das von Gott eingesetzte Hirtenamt ist zusammengeschwunden zu dem Prediger als Staats- oder Gemeindebeamten, welchem alle übernatürliche Disciplinargewalt fehlt. — Die Ehe bezeichnet Luther als Pflicht und Naturnothwendigkeit, läugnet also den Stand der höhern Vollkommenheit im freiwilligen oder gelobten Cölibat. Indem er aber lehrte, sie sei „ein rein äusserlich Ding, wie andere weltliche Hantierung“, zerstörte er deren Unauflöslichkeit und damit die Grundlage eines geordneten Familienlebens. Durch die Läugnung der Willensfreiheit wird auch praktisch aller Unterschied zwischen gut und bös, Tugend und Laster aufgehoben. Schon die Visitation in Sachsen (1527—1529) veranlaßte trostlose Berichte über die Zunahme des Unglaubens, der Unbotmäßigkeit und Sittenlosigkeit (Janssen III, 62 ff.); Luther klagt, „daß die Leute jetzt mit sieben Teufeln besessen seien, während sie früher nur mit einem besessen waren“. Aehnlich äußerten sich viele Reformatoren noch in späterer Zeit (Döllinger, Die Reformation II, Regensb. 1848, 640 ff.; Janssen-Pastor VIII, 399 ff.). In Genf vermochte nur hartes Polizeiregiment die rohesten Ausschreitungen einzudämmen; wie man hier das Recht der freien Forschung verstand, zeigt die grausame Hinrichtung des Michael Servede, des Valentin Gentilis, des Henning Brabant. Im Zwinglianismus deckt sich die Moral eigentlich mit dem äußern Anstand. Auch die Lehre von der sola fides, der Aneignung der Verdienste Christi durch den Glauben, hatte nach dem übereinstimmenden Urtheil aller unbefangenen Zeitgenossen die Wirkung, das böse Gewissen zu beruhigen, dagegen die vermessenste religiöse Leichtfertigkeit zu befördern (Döllinger I, 79. 128. 167. 245). Die Läugnung der Nothwendigkeit, sogar die Behauptung der Schädlichkeit der guten Werke, welche Luther oft ausgesprochen, führten bald zu bitteren Klagen über Verfall der Kirchen, der Schul- und Armenstiftungen (Janssen II, 301 ff.). Nicolaus Stenger klagt in einer Predigt über das Gewissen: „Im Papstthum war wenig Wissen und viel, ja sehr viel Gewissen unter den Leuten; aber nunmehr, da das Papstthum bei uns ein Ende hat, hat sich's umgekehrt und heißt: Viel Wissen, wenig Gewissen.“ Aber diese Behauptung des Vielwissens war auch eine Selbsttäuschung; denn in den protestantisch gewordenen Städten verödeten oder verwilderten sofort die Schulen, und zwar Volks-, Mittel- und Hochschulen. Bittere Klagen hierüber liegen in Menge vor (Döllinger I, 216. 408. 434. 484; II, 55; Janssen II, 294, besonders VII, 11 ff. 168 ff.). Die protestantisch-theologische Literatur der Reformationsperiode war nicht eine wissenschaftliche Begründung der neuen Lehre, sondern ein rohes, maßloses Schimpfen über die katholische Kirche. Die Profanliteratur umfaßte vorzugsweise Mord- und Unzuchtsdramen, Spottgedichte, abergläubische Publicationen von unglaublicher Plumpheit (Janssen VI an vielen Stellen). Da die protestantischen Kirchengebäude aufhörten, Wohnstätten des eucharistischen Gottes zu sein, und nunmehr lediglich Bethäuser waren, so wurde schonungslos alles zerstört, was an den katholischen Cultus erinnerte, ohne Rücksicht auf Alter und Kunstwerth (Die Reformation und die bildende Kunst, in den Hist.-polit. Blättern XCVII [1886], 341 ff.). Während die Kunst im Dienste der katholischen Kirche aus ihr die erhabensten Ideen geschöpft, von ihr begeistert die herrlichsten Werke geschaffen, wurde sie im Dienste der „Reformation“ mißbraucht zu unsäglich gemeinen Caricaturen und Spottbildern (Janssen II, 428; III, 533), und nachher blieb sie lange Zeit verödet und verflacht (Janssen VI, 35). — Wie endlich die protestantisch gewordenen Reichsstände sich abgesondert hatten vom alten Glauben und vom Mittelpunkt der Kirche, so sonderten sie sich auch ab vom Kaiser, dem Mittelpunkt des Reiches. Indem sie ihm die Kraft raubten, sie in ihrer Freiheit und Willkür zu beschränken, entzogen sie ihm zugleich die Macht, die Kraft des deutschen Volkes zu gebrauchen gegen den Uebermuth des Auslandes, welches mit Unterstützung der protestantischen Reichsstände sich oft genug diplomatisch und militärisch in die inneren Verhältnisse Deutschlands hineindrängte. Mit der Bedeutung des Kaiserthums als der Schutzmacht für die Kirche war es für immer vorbei. Also nicht Reformation, sondern Deformation des kirchlichen, socialen, wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Lebens.

Für die der Kirche treu gebliebenen Staaten dagegen erfolgte aus diesen Stürmen eine wirkliche Reform ihres innern und äußern Lebens. Das Concil von Trient (s. d. Art.) stellte die alte katholische Lehre gegenüber den neuen Irrlehren klar und scharf fest, und durch genaue Ausführung der für Erziehung des Clerus und für kirchliche Disciplin aufgestellten Reformdecrete (Sessio V ad VII. XIII. XIV. XXI—XXV) durchdrang bald wieder frischeres und regeres Leben die alte Kirche. Ein überaus kräftiges Organ für Reform des Clerus und des Volkes wurde die neu gegründete Gesellschaft Jesu (s. d. Art. Jesuiten). Das Collegium Germanicum (s. d. Art. Collegien III, 625 ff.) sandte eine Menge ausgezeichneter Bischöfe, Generalvicare, Professoren und Seelsorger nach Deutschland. Die innere Lebenskraft der Kirche bewährte sich auch durch Reform und Neubelebung der älteren Orden (Carmeliten u. A.) und durch Entstehung neuer (Kapuziner, Theatiner, Lazaristen), namentlich solcher, welche auch der christlichen Charitas dienten (Barmherzige Brüder u. A.).

Wenn in dem heutigen Protestantismus die oben geschilderten Deformationen nicht wie in den ersten Zeiten der Glaubensspaltung zu Tage treten, wenn es viele gläubige, aufrichtig fromme und gewissenhafte Protestanten gibt, so hat das seinen Grund in einem glücklichen Nichtkennen der eigentlichen von Luther aufgestellten Reformationsprincipien und in einer unbewußten Annäherung an die Lehre und Praxis der katholischen Kirche. In protestantisch-gläubigen Kreisen spricht man heutzutage selten mehr vom lutherischen, sondern vom „evangelischen" Glauben. Was aber wirklich evangelisch ist, das ist katholisch: das Evangelium, nicht nach der subjectiven Auffassung des Einzelnen, sondern nach der unfehlbaren, vom heiligen Geist geleiteten Auslegung der Kirche. (Vgl. zum Ganzen d. Art. Protestantismus.) [Weber.]

Reformationsrecht (jus reformandi) des Landesherrn heißt in der Geschichte der sogen. Reformation das Recht, welches sich die Fürsten und Stände des deutschen Reiches beilegten, kraft ihrer Territorialhoheit in ihren Ländern die eigene Confession einzuführen und andere bestehende Religionsbekenntnisse abzuschaffen, gemäß dem Satze: Cujus regio, illius et religio. Der Name „Reformationsrecht" kommt zuerst bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden vor, wo die protestantischen Stände gegenüber den Beschwerden der Katholiken wegen Verletzung des Augsburger Religionsfriedens sich durch Berufung auf das jus reformandi zu rechtfertigen suchten. Die Sache selber war allerdings thatsächlich in Uebung, seitdem deutsche Fürsten und Reichsstände unter Annahme der Augsburger Confession eigenmächtig die katholische Religion in ihren Gebieten abschafften, die Kirchengüter und Klöster säcularisirten u. s. w. Der Nachweis aber, auf Grund welches „Rechtes" die Landesherren so verfahren durften, hat seit je den protestantischen Juristen Schwierigkeiten bereitet, und es finden sich bei ihnen fast so viele Ansichten über das jus reformandi, seinen Ursprung und seine Begrenzung, als Auctoren darüber geschrieben haben. Hier braucht auf diese Versuche im Einzelnen nicht weiter eingegangen zu werden, da keiner derselben den unlöslichen Widerspruch aufheben kann, welcher nach christlichen Principien der ganzen sogen. Reformation mit allen ihren Folgen anhaftet. Von einem Reformations**recht** der Landesherren kann demnach gar keine Rede sein, und was man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt, war nichts Anderes als eine Rechtsverletzung, die aber wegen der traurigen Zerrüttung des deutschen Reiches einer legalen Anerkennung theilhaft wurde, als eine Art Provisorium bis zur Wiederherstellung der Einigkeit bezüglich der Religion (vgl. I. P. O. art. 5, § 1. 14. 31). Nur in diesem Sinne und als communis per totum imperium hactenus usitata praxis wurden beim Westfälischen Frieden auch von Seiten der katholischen Fürsten nicht sowohl das „Reformationsrecht", als vielmehr die **thatsächlichen Zustände**, welche aus dem vorgeblichen jus reformandi hervorgegangen waren, als äußerlich zu Recht bestehend anerkannt. Dabei waren aber durch die Aufstellung des Jahres 1624 als Normaljahrs (s. d. Art.) für das „Reformationsrecht" Grenzen festgesetzt, die freilich von den protestantischen Fürsten zu ihren Gunsten keineswegs innegehalten wurden. Dieß, und auf der andern Seite der Gebrauch, den katholische Fürsten, welche durch Succession Herren über andersgläubige Unterthanen wurden oder convertirt waren, von ihrer Landeshoheit zur Einführung des sogen. Simultaneum (s. d. Art.) machten, ward zu einer ergiebigen Quelle von gegenseitigen Beschwerden (vgl. d. Art. Religionsbeschwerden). Auf Seiten der protestantischen Juristen ging aber gleichzeitig insoweit eine Wandlung bezüglich des jus reformandi vor sich, als man, seitdem aus diesem Recht für die Protestanten statt der früheren Vortheile mancherlei Schäden drohten, das dem Reformationsrecht zu Grunde liegende Territorialsystem (s. d. Art.) zu bekämpfen suchte, besonders durch Aufstellung des in sich übrigens gleich widerspruchsvollen Collegialsystems (s. d. Art.). Bei der neuern staatlichen Entwicklung in Deutschland ist das „Reformationsrecht" im frühern Sinne nicht mehr von praktischer Bedeutung; ein Nachklang davon zu Ungunsten der Katholiken findet sich jedoch in der Beschränkung der vollen freien Religionsübung in einigen Territorien. [Marx.]

Refuge, Eglises du, nannten sich die Gemeinden der französischen Protestanten im Auslande. Da die französische Regierung beim Beginn der religiösen Neuerung im 16. Jahrhundert streng auf Beobachtung der alten Religion bestand, flohen einzelne Anhänger des neuen Glaubens frühzeitig aus der Heimat, und bald kam es auch zur Bildung einiger hugenottischen Gemein-

den im Auslande. Beispielsweise war Calvin (s. d. Art.) in der Zeit seiner Ausweisung aus Genf (1538—1541) Prediger der französischen Emigrantengemeinde in Straßburg. In größerer Anzahl aber verließen die Protestanten Frankreich in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, als Ludwig XIV. sie zu bedrücken begann, besonders seit der Aufhebung des Edictes von Nantes (1685), und dieß dauerte fort, obwohl ihnen, die Geistlichen ausgenommen, die Auswanderung bei schwerster Strafe verboten wurde (vgl. d. Art. Hugenotten VI, 368). Die Zahl der Emigranten ist nicht genau zu bestimmen. Man berechnet sie auf 250 000—300 000. Eine neue Heimat eröffnete sich ihnen in den benachbarten protestantischen Ländern, in Holland, England, Deutschland, Dänemark und der Schweiz. Unter den protestantischen deutschen Staaten nahmen die meisten auf Brandenburg und Hessen-Kassel, wo der Hof bezw. das Land den calvinischen Glauben mit ihnen gemein hatte, sowie die Markgrafschaft Bayreuth. Einige Schaaren wandten sich auch nach Schweden, Rußland und Amerika. Sie begründeten überall, so weit und so lange die Intoleranz der Lutheraner gegen die Reformirten nicht etwa ein Hinderniß bildete, eigene Kirchen und Gemeinden und erhielten sich geraume Zeit in ihrer Besonderheit, hier länger, dort kürzer, je nach ihrer Stärke. Allmälig aber verschmolzen sie sich in religiöser und nationaler Beziehung mit der einheimischen Bevölkerung, um zuletzt fast überall ganz in derselben aufzugehen. (Vgl. Ch. Weiss, Histoire des réfugiés protestants de France, Paris 1853, 2 vols. Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, Paris 1853 ss.) [v. Funk.]

Regalienrecht bezeichnet dem Wortlaute nach das Recht auf die Regalien, d. h. auf gewisse, dem Könige (bezw. Staatsoberhaupte) zustehende oder vorbehaltene Rechte. Der Begriff der Regalien ist indeß auch bei den modernen Staatsrechtslehrern kein durchaus feststehender; bald werden darunter die gesammten sog. Hoheitsrechte, Regierungsgewalt u. s. w., bald nur die regalia minora (accidentalia), gewisse Nutzungsrechte oder Einkünfte zu Gunsten der Krone (Münzregal, Bergwerksregal u. s. w.) verstanden. In der mittelalterlichen Kirchengeschichte haben die „Regalien" in ganz anderem Sinne eine Rolle gespielt, insofern darunter die weltlichen Güter im Besitz geistlicher Personen oder Institute verstanden wurden. Man nannte solche Güter Regalia, weil man sie als von den Königen der Kirche verliehen betrachtete; so hieß beispielsweise auch der Kirchenstaat Regalia S. Petri (Belegstellen s. bei Du Cange, Gloss. s. v.); namentlich aber nannte man so die Güter der einzelnen Klöster, Bischöfe, Kirchen, auch wenn sie im Einzelfalle nicht vom Könige verliehen waren. Aus dieser Anschauung vom Ursprung des weltlichen Besitzes in den Händen geistlicher Personen ergab sich aber leicht die Consequenz, solche Güter nach Art der Lehen (s. d. Art.) zu behandeln: die Verleihung der Regalien (oder Temporalien, was sachlich dasselbe war) erfolgte durch Investitur, wobei der Investirte den Treueid ablegte; ward aber die Stelle erledigt, so fielen die Früchte des Besitzthums bis zur Neubesetzung (Intercalarfrüchte) dem Landesherrn anheim oder einem weltlichen Großen, der vom Könige, wie es manchmal vorkam, ein Recht auf die Intercalarfrüchte erlangt hatte. Die große Gefahr, welche in diesen Verhältnissen für die Kirche lag, zeigte sich allmälig in mehrfacher Weise. Zunächst wurde nämlich vielfach die Neubesetzung der Stellen verzögert, damit der Regalinhaber die Zwischenfrüchte um so länger genießen konnte. Dann aber lag überhaupt der Versuch nahe, das Regalienrecht in's Ungemessene auszudehnen, indem nicht bloß ein solches Recht auch Kirchen gegenüber geltend gemacht wurde, die davon frei waren, sondern vor Allem mittels der Temporalien ein Einfluß auf die sogen. Spiritualien angestrebt und überhaupt versucht wurde, durch die Ausübung des Regalienrechtes die Geistlichen zu ergebenen Dienern des Königs oder der Großen zu machen. Solche Bestrebungen führten zu den Kämpfen der Kirche um ihre und ihrer Organe Unabhängigkeit, wie sie in Deutschland im sogen. Investiturstreit (s. d. Art.) ausgefochten und damit beendigt wurden, daß die Belehnung mit den Regalien als weltliche Cerimonie gestattet, eine Einmischung in das streng geistliche Gebiet aber abgelehnt wurde. England sah ähnliche Kämpfe wegen der Regalien unter den normannischen Königen und den ersten Plantagenets (s. d. Art. England IV, 547 ff.). Eine besondere Rolle aber spielte das Regalienrecht seit dem 13. Jahrhundert in Frankreich, wo dasselbe noch im 17. Jahrhundert zu dem lange dauernden Regalienstreit führte (s. d. folg. Art.). [A. Esser.]

Regalienstreit heißt der leider fruchtlose Kampf, den einige französische Bischöfe in Verbindung mit dem heiligen Stuhle gegen die maßlose Ausdehnung des Regalienrechtes zur Zeit Ludwigs XIV. unternahmen. Das Regalienrecht, welches die französischen Könige in Anspruch nahmen, begriff die Befugniß, die Einkünfte der erledigten Bisthümer zu beziehen und alle kirchlichen Stellen und Beneficien, mit Ausnahme der Pfarreien, pleno jure, d. h. mit derselben Wirkung, als ob der Bischof sie vergeben hätte, zu besetzen. Dieses Recht erlosch nach der Behauptung der königlichen Anwälte nicht mit der Ernennung oder Einsetzung des neuen Bischofs, sondern es bestand noch so lange fort, bis der Bischof seinen Eid der Treue in der Rechnungskammer zu Paris hatte einregistriren lassen und von dieser gegen Erlegung einer Geldsumme die Freigebung seiner Einkünfte erlangt hatte. Dieses Regalienrecht hing also zwar mit dem alten Gebrauche der Investitur (s. d. Art.) zusammen und war wohl eine davon abgeleitete Prätension, aber es war doch auch etwas wesentlich Ver-

schiedenes. Der Ursprung der Regale läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, aber sie wurde schon vor dem 13. Jahrhundert ausgeübt. Die erste bestimmtere Erklärung darüber findet sich in den Beschlüssen der zweiten allgemeinen Synode von Lyon, welche Gregor X. in Gegenwart der Gesandten des Königs von Frankreich hielt; hier wurde der Gebrauch der Regale in den Kirchen, in welchen sie kraft der Stiftung oder durch alte Gewohnheit bestehe, für zulässig erklärt, aber auch bei Strafe der Excommunication untersagt, sie auf freie Kirchen auszudehnen. In den Ordonnanzen Philipps des Schönen von 1302 und Philipps von Valois 1334 ist nur von einigen Kirchen die Rede, in denen der König das Regalienrecht ausübe, und in einem Auszug aus einem Register der Rechnungskammer, den die Vertheidiger der königlichen Prärogative selber mittheilen, werden die Provinzen Auch und Arles, ganz Languedoc und mehrere andere Diöcesen als frei von der Regale bezeichnet. Aber seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts erklärte das Pariser Parlament, welchem die Entscheidung über die einschlägigen Fälle übertragen war, dieses Recht für ein Kronrecht, welches, wo nicht an sich schon in der königlichen Gewalt überhaupt, doch jedenfalls in der concreten Stellung des französischen Königthums zu der Kirche seinen Grund habe und also gleichmäßig für alle Theile des Landes und sämmtliche Diöcesen bestehe, ohne daß es erst der Nachweisung eines speciellen Erwerbstitels bedürfte. Ein in diesem Sinn erlassenes Edict des Parlaments vom Jahre 1608 veranlaßte den französischen Clerus, Gegenvorstellungen an den König zu richten, die später öfter erneuert wurden; am Hofe aber wählte man den Mittelweg, einerseits das Princip, daß die Regale ein allgemeines Kronrecht sei, theoretisch festzuhalten, andererseits aber die Frage, ob auch die Provinzen Dauphiné, Languedoc, Provence, Guienne und Bretagne dem Regalienrechte unterworfen werden sollten, noch schwebend zu lassen. Sonst aber mußten die Bischöfe, welche von dem Rechte frei zu sein behaupteten, eine besondere Exemtion nachweisen; ihre Unterwerfung unter dasselbe ward präsumirt. Endlich erschien im Februar 1673 ein Edict Ludwigs XIV., welches die Regale über die bisher exemten zwei Drittheile der Diöcesen des Königreiches ausdehnte und sie als ein unveräußerliches und unverjährbares Kronrecht bezeichnete. Zugleich wurde den Prälaten eine Frist von zwei Monaten gesetzt, binnen welcher sie von der Pariser Rechnungskammer die Bescheinigung, daß ihre Einkünfte freigegeben seien, sich verschaffen müßten; nach Ablauf dieser Zeit sollten die von ihrer Verleihung abhängigen, dem Regalienrechte unterliegenden Beneficien für vacant erklärt werden. Man gab also der neuen Prätension eine rückwirkende Kraft, und Geistliche, welche sich schon seit Jahren im rechtmäßigen Besitze ihrer Beneficien befanden, sollten, wenn der Bischof eine seinem Gewissen widerstrebende Formalität zu erfüllen unterließ, als rechtlose Eindringlinge behandelt werden. Der schreienden Ungerechtigkeit eines solchen Verfahrens gegenüber hätten nun die französischen Bischöfe, mindestens die davon betroffenen, gemeinschaftlich handeln müssen, aber daran dachten die wenigsten; die Mehrzahl unterwarf sich ohne Widerstand; andere begnügten sich mit geheimen, in ihren Archiven hinterlegten Protestationen, oder schalteten in den Eid, den sie wirklich leisteten, protestirende Clauseln ein. Nur der Bischof Pavillon von Alet (s. d. Art.) widerstand und brachte die Sache auf der Generalversammlung des Clerus 1675 zur Sprache; hier jedoch verhinderte der dem Hofe ganz ergebene Erzbischof von Paris, de Harlay (s. d. Art. n. 3), als Präsident jede weitere Verhandlung. Indeß machte auch der Bischof Caulet von Pamiers (s. d. Art.) mit seinem Collegen von Alet gemeinsame Sache, und nun begann ein trauriger, für kirchliche Ordnung und Auctorität höchst nachtheiliger Kampf. Der Hof ernannte Beneficiaten für die Pfründen, welche längst von den beiden Bischöfen vergeben waren, während diese den Neuernannten, die sich durch den weltlichen Arm in den Besitz der Pfründen setzen ließen, mit kirchlichen Censuren, mit der Excommunication begegneten. Die Getroffenen appellirten an die Metropoliten beider Bischöfe, den Erzbischof von Toulouse und den von Narbonne, welche, auf die Seite des Hofes sich stellend, die Verfügungen ihrer Suffragane cassirten. Da brachten die beiden Bischöfe die Sache durch Appellation im J. 1677 an den päpstlichen Stuhl; aber kurz darauf starb der Bischof von Alet, und nun lastete das ganze Gewicht des ungleichen Kampfes auf dem Bischof von Pamiers; ihm wurden die Temporalien gesperrt, so daß er von Almosen leben mußte, die ihm indeß reichlich zuflossen. Inzwischen bat und ermahnte Papst Innocenz XI. (s. d. Art.) den König in drei nach einander erlassenen Breven, er möge doch den Kirchen von Alet und Pamiers sowohl als den übrigen ihre alten Immunitäten zurückgeben; die königliche Behauptung, daß das Regalienrecht ein Kronrecht sei, wies er als unstatthaft zurück, da es sich um eine rein kirchliche Sache (Vergebung von Beneficien) handle. Da sein zweites Breve ohne Antwort blieb, führte er endlich in dem dritten eine drohendere Sprache; der König werde sich die Strafe des Himmels zuziehen, und der Papst werde diejenigen Mittel, zu deren Anwendung er vermöge seines Amtes berechtigt und verpflichtet sei, zu gebrauchen wissen. Zugleich bezeichnete Innocenz den Erzbischof Harlay und den königlichen Beichtvater P. Lachaise (s. d. Art.) deutlich genug als die schlimmen Rathgeber, die den König in diese gehässige Sache verwickelt hätten; er nannte sie „glaubenslose Menschen, welche nur irdische Neigungen und Absichten hätten und durch ihre Eingebungen die Fundamente der Monarchie, die auf der Ehrfurcht vor den heiligen Dingen gegründet

sei, erschütterten". Jetzt verschlang sich der Zwist immer mehr zu einem unentwirrbaren Knäuel: auf der einen Seite standen und handelten der König, das Parlament, die Erzbischöfe von Paris und von Toulouse, auf der andern der Papst, der Bischof von Pamiers und sein eng mit ihm verbundenes Capitel. Die Regalisten wurden in Pamiers aus der Kirche weggewiesen und, wenn sie dennoch blieben, öffentlich mit dem Banne belegt; der Erzbischof von Toulouse cassirte die Maßnahmen des Bischofs und des Capitels; der Papst aber cassirte die Verfügungen des Erzbischofs. Der tiefere Grund dieser wachsenden Ausdehnung des Streites lag eigentlich in den jansenistischen Bewegungen. Durch den sogen. Frieden von 1669 hatten die jansenistisch gesinnten Prälaten, unter denen die Bischöfe von Alet und Pamiers hervorragten, freie Hand, die meisten und bedeutendsten Stellen ihrer Diöcesen mit gleichgesinnten Männern zu besetzen; der Erfolg lag vor Augen, die Partei hatte sich in diesen Jahren beträchtlich verstärkt und consolidirt; diesem Uebel sollte nun durch die Ausdehnung der Regale, wodurch die Besetzung sehr vieler Kirchenstellen in die Hände des P. Lachaise kam, einigermaßen abgeholfen werden. Aber das Verfahren, welches man hierbei einschlug, besonders die Brutalität, mit der man Priester, die seit Jahren in unangefochtenem Besitze ihrer Pfründen sich befanden, aus denselben verdrängte und endlich bis zu Verhaftungen und Einkerkerungen fortschritt, war gehässig und gab ein schlimmes Beispiel. Nach dem Tode des Bischofs von Pamiers kam es so weit, daß der vom Capitel aufgestellte Vicar Cerle (s. d. Art.), dem der Erzbischof von Toulouse einen andern von ihm ernannten entgegengestellt hatte, zum Tode verurtheilt wurde, ein Urtheil, das freilich nur an seinem Bilde vollstreckt werden konnte. Innocenz XI. fuhr indeß beharrlich fort, das Capitel und die Antiregalisten durch Breven aufzumuntern und zu unterstützen; er excommunicirte zum Voraus den Generalvicar, den der Erzbischof oder irgend eine andere Macht für Pamiers ernennen würde. Aber die Anstrengungen dieses Papstes hatten keine dauernden Erfolge, da nach dem Tode der Bischöfe von Alet und Pamiers in ganz Frankreich kein Prälat mehr zu finden war, der sich im Anschlusse an den Papst der Regale widersetzt hätte. Vielmehr erklärten sich die 40 Erzbischöfe und Bischöfe, welche im März 1681 zu einer außerordentlichen Versammlung nach Paris berufen wurden, auf den Vortrag des Erzbischofs Letellier von Reims zu Gunsten der königlichen Ansprüche, nicht als ob diese gerecht seien, sondern weil eben dem Clerus nach der Kundgebung des königlichen Willens nichts als Unterwerfung übrig bleibe. Weiter aber ging noch die wenige Monate nachher berufene größere Versammlung, welche die Bemühungen des Papstes für die wirkliche Freiheit der französischen Kirche durch die berühmte Declaration der Gallicanischen Freiheiten (s. d. Art.) beantwortete und vergalt. So endete der Regalienstreit mit einem vollständigen Siege der weltlichen Gewalt, und seit 1682 wagte kein Bischof mehr, sich der königlichen Handhabung des Regalienrechtes zu widersetzen. Die Päpste aber mußten nun diese Frage um so mehr fallen lassen, als ihnen in der Declaration von 1682 ein viel gewichtigerer Gegenstand des Zwistes und der Verhandlungen mit dem französischen Hofe und den Bischöfen geboten war. — Die Hauptschriften über die Regalienfrage sind: Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Régale, dans les diocèses d'Alet et de Pamiers (vom Abbé du Vaucel), Paris 1681; Traité de la Régale, imprimé par ordre de M. l'évêque de Pamiers pour la défense des droits de son église (vom Abbé du Buisson), Paris 1681; Traité général de la Régale, trouvé parmi les Mémoires de feu M. de Caulet, évêque de Pamiers, s. l. 1681 (an diesem Werke, das auch in Deutschland lateinisch erschien, haben mehrere gearbeitet; eine reiche Sammlung von Documenten ist beigegeben); Causa Regaliae penitus explicata, Leodii 1685 (dieses Werk, das ausführlichste und historisch gelehrteste über den Gegenstand, ist von dem nach Rom geflüchteten Priester Anton Charlas; es widerlegt die Abhandlung über die Regale, welche Natalis Alexander zu Gunsten der königlichen Prätensionen in seine Kirchengeschichte eingerückt hat). Endlich erschien noch als eine ausführliche historische Apologie des königlichen Rechtes im J. 1708 zu Paris: Traité de l'origine de la Régale, von dem Parlamentsadvocaten Gaspard Audoul. (Vgl. noch Gérin, Recherches hist. sur l'assemblée du Clergé de France de 1682, 2e éd., Paris 1870; Coll. Lac. I, 793 sqq.; G. J. Phillips, Das Regalienrecht in Frankreich, Halle 1873; Stimmen aus Maria-Laach V [1873], 242 ff.) [J. v. Döllinger.]

Regensburg (keltisch Radasbona, römisch Castra Regina, vulgär Reginum, zur Karolingerzeit Reganesburc), Stadt und Bischofssitz, in der bayrischen Oberpfalz am Einfluß des Regen in die Donau. 1. Die Stadt. Die ältesten Geschicke der Stadt Regensburg sind in tiefes Dunkel gehüllt. Vom Aufenthalte der Römer zeugen noch Ueberreste der alten Stadtmauern, die Porta praetoria (der im J. 1885 wiederaufgedeckte Thorbau) und vielfache Funde sowohl innerhalb der Stadt als auf den römischen Leichenäckern. Nach einem im J. 1873 aufgefundenen Fragmente erscheint Kaiser Marc Aurel als der Vollender der Befestigungswerke. In dem Grabsteine einer Sarmantinne martiribus sociata haben wir auch ein Zeugniß dafür, daß schon zur Römerzeit das Christenthum Eingang gefunden hatte, ja bereits Martyrer zählte. Ueber die Schicksale der Stadt nach dem Abzuge der Römer im 4. Jahrhundert und während der Völkerwanderung ist keine Kunde auf uns ge-

kommen. Im 6. Jahrhundert erscheint Regensburg als Hauptstadt der Bajuwaren. Von da an blieb es Sitz eines Stammesherzogs aus dem Geschlechte der Agilolfinger unter der bald festern bald losern Oberhoheit der fränkischen Könige. Die Herzoge förderten die Erneuerung und weitere Ausbreitung des Christenthums. Mit dem Jahre 788 wurde Bayern bekanntlich dem fränkischen Reiche gänzlich einverleibt, und nach der spätern Theilung des Frankenreiches ward Regensburg Hauptstadt des ostfränkischen Reiches und Sitz der letzten Karolinger. Nach deren Aussterben blieb es wiederum bis in das 12. Jahrhundert die Residenz der bayrischen Herzoge. In den Kämpfen zwischen diesen und den sächsischen Kaisern erfuhr Regensburg, das Herzog Arnulf im J. 916 erweiterte und neu befestigte, viele Drangsale (Belagerungen 914, 916, 917, 938 und 955). Auch manche Reichstage wurden daselbst gehalten, und mehrere Kaiser hielten sich öfters in der Stadt auf. Ein großer Wohlthäter derselben ward durch seine Stiftungen Heinrich der Heilige. Heinrich III. sammelte hier 1040 sein Heer wider die Böhmen, und im J. 1052 suchte Papst Leo IX. bei dem in Regensburg weilenden Kaiser persönlich Hilfe gegen die Normannen. Nachdem die Stadt von den Folgen des großen Brandes von 1062 sich erholt hatte, sah sie 1096 die eine Judenverfolgung verursachenden Kreuzfahrer in ihren Mauern. In den Jahren 1135—1146 erhielt sie mit Unterstützung des Herzogs Heinrich des Stolzen die steinerne Brücke über die Donau — ein von Sagen umranktes, viel bewundertes Werk. Auch wichtige Reichstage fanden in Regensburg statt; so 1156 der berühmte Reichstag, auf welchem die Ostmark von Bayern getrennt wurde, und 1180 der für Bayern so wichtige, auf welchem die Absetzung und Aechtung Heinrichs des Löwen erfolgte. Im Anschluß daran vollzog sich zu Altenburg die Verleihung Bayerns an den Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach, dessen Nachkommen die Würde der um 1000 zuerst auftretenden, 1158 ausgestorbenen „Burggrafen“ von Regensburg als Lehen empfingen. Erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts erscheint Regensburg als freie Reichsstadt. Da das Bisthum längst eigener Reichsstand war, König Adolf auf dem Reichstage von 1295 das Benedictinerkloster St. Emmeram zu einem förmlichen Reichsstande erhoben hatte, und die beiden Nonnenklöster (späteren adeligen Damenstifter) Ober- und Niedermünster sich zu unmittelbaren Reichsständen entwickelten, so umfaßten die Ringmauern Regensburgs nicht weniger als fünf selbständige Reichsstände. Im 12. und 13. Jahrhundert hatte die Stadt ihre höchste Blüte. Zeugniß davon legen die kirchlichen und weltlichen Bauten (gewaltige, mit Thürmen versehene Geschlechterhäuser) der Zeit ab (K. Th. Pohlig, Hauskapellen und Geschlechterhäuser in Regensburg, Regensburg 1890); 1320—1330 wurden auch die Befestigungswerke erneuert. Aber der Niedergang begann schon bald; das Aufblühen Nürnbergs und Wiens (s. d. Artt.), furchtbares Hochwasser (1367), die kostspielige Theilnahme am Städtebunde, Kämpfe nach Außen und im Innern beschleunigten den Niedergang. Dazu kamen die Hussitennoth und 1462 die Pest, welche 6000—7000 Menschen hinwegraffte. Erhöhte Abgaben bei stetem Sinken von Handel und Gewerbe führten zu ruhestörenden Auftritten und endlich 1485 zu offener Empörung gegen den Rath. Herzog Albrecht von Bayern suchte diesen Aufstand als günstige Gelegenheit zu benutzen, um den ihm nach Verpfändung des Schultheißen- und Kammeramtes an die Stadt verbliebenen Rest seiner burggräflichen Rechte zur Landeshoheit über Regensburg zu erweitern, und er brachte es mit Hilfe einer ihm ergebenen Partei in der Stadt nicht bloß dahin, daß ihm die verpfändeten Aemter ohne Einlösung auf Credit zurückgegeben wurden, sondern die Stadt wählte ihn auch auf 15 Jahre zu ihrem Schutzherrn, ja schon am 6. Juli 1486 unterwarf sie sich ihm völlig. Kaiser Friedrich III. betrachtete indessen diese Unterwerfung als Abfall vom Reiche, erklärte den Herzog und die Stadt in die Acht und bot zu deren Vollzug 1492 eine Reichsexecution auf. Daher gab der Herzog die Erwerbung wieder auf; in einem Vertrage vom 15. August 1496 gab er der Stadt das Schultheißenamt zurück, behielt sich aber den Blutbann vor. Um einer Wiederholung solcher Wandlungen vorzubeugen, mußte sich die Stadt 1499 die Einsetzung eines Reichshauptmannes gefallen lassen. Als nach dem Tode des ersten, Siegmunds von Rohrbach, in der Person des Ritters Fuchs von Schneeberg 1512 ein neuer ernannt wurde, kam es zu Unruhen; im folgenden Jahre riß die Gemeinde alle Gewalt an sich, hielt den Rath eine Zeitlang gefangen und verurtheilte den alten Wolfgang Lyskircher, den Stifter des großen Almosens, zum Tode. Bald folgte aber der Umschlag, und es wurde an den Führern der Bewegung, unter denen auch der Dombaumeister Wolfgang Roritzer war, ein blutiges Exempel statuirt. Nun wurde eine neue Ordnung des Regimentes festgestellt und die Stadtverfassung also geordnet, daß zwei Rathscollegien bestanden, nämlich der innere Rath, aus einem Kämmerer als Vorsitzenden und 15 Herren bestehend, und der äußere Rath mit dem Stadtschultheiß als Vorsitzenden und 32 Mitgliedern, von denen mindestens 12 Handwerker sein mußten. Im J. 1521 begab sich die Stadt auf ewige Zeiten unter den Schutz des Hauses Oesterreich, ein Verhältniß, das wie die Verfassung (mit geringen Aenderungen) bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit dauerte.

Nach dem Austrag der politischen Wirren begannen die religiösen Bewegungen. Als Maximilian I. im J. 1519 gestorben war, benutzte man die kaiserlose Zeit zur Vertreibung der Juden. Der Rath setzte ihnen am 22. Februar 1519 eine zweitägige Frist zum Abzuge, wobei sie ihr Eigen-

thum mit Ausnahme der versetzten Pfänder mitnehmen durften; die Synagoge mußte in zwei Stunden geräumt werden. Sie ward so schnell abgebrochen, daß in der an ihrer Stelle errichteten hölzernen Kapelle, nach einem in ihr untergebrachten Madonnenbilde „zur schönen Maria“ genannt, bereits am 25. März der erste Gottesdienst gehalten werden konnte. — Auf das „Regensburger Interim“ (1541, s. d. Art. Interim) folgte bald die officielle Einführung des Protestantismus. Die Bürger mußten die neue Lehre annehmen, und von da an bis zum Untergange der Reichsstadt konnten nur Angehörige der Augsburger Confession Bürger werden (vgl. Rathsprotokoll vom 28. April 1651). Eine Unzahl katholischer Stiftungen wurde ihrem Zwecke entfremdet; drei katholische Kirchen, welche Eigenthum der Stadt waren, wurden der neuen Lehre eingeräumt. Anfangs hatte der Rath auch das Minoriten-, Dominicaner- und Augustinerkloster in Besitz genommen, allein infolge des Religionsfriedens vom Jahre 1555 mußten diese Klöster den Katholiken zurückgegeben werden; gleichwohl gelang es den Predigerbrüdern erst nach beinahe hundert Jahren, die eingedrungenen Protestanten gegen Zahlung der großen Summe von 6000 Gulden aus ihrer Kirche zu entfernen. Verschiedene Regensburger Reichstage beschäftigten sich mit der Türkengefahr und den religiösen Streitigkeiten. Für die bayrische Landesgeschichte wichtig war besonders der Reichstag vom Jahre 1623, auf welchem Herzog Maximilian von Bayern die dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz aberkannte Kurwürde erhielt. Der weitere Verlauf des dreißigjährigen Krieges sah in Regensburg 1630 Wallensteins Absetzung und 1633 die Einnahme der Stadt durch den schwedischen General Bernhard von Weimar. Große Brandschatzungen wurden erhoben — der Bischof und die katholischen Geistlichen sollten 200 000 Thaler zahlen —, sämmtliche geistliche Güter wurden eingezogen, und in allen Kirchen, sogar im Dome, ward der protestantische Gottesdienst eingeführt. Doch schon im folgenden Jahre mußten die Schweden den Kaiserlichen unter Gallas weichen, und durch Kaiser Ferdinand III. ward Alles in den frühern Stand zurückversetzt. Von 1663—1806 war Regensburg mit nur zweimaliger Unterbrechung (1713—1714 infolge der Pest und 1740—1745 wegen des österreichischen Erbfolgekrieges) fortwährender Sitz des Reichstages. Kaiser und Reichsstände erschienen dabei nicht persönlich, sondern ersterer sandte den Principalcommissar, seit 1742 immer einen Fürsten von Thurn und Taxis, woher der Wohnsitz dieser Familie in Regensburg (seit 1748) rührt, und den demselben assistirenden Concommissar, die Stände aber schickten Gesandte. Der österreichische Erbfolgekrieg brachte über die Stadt manche Drangsale; verderblicher jedoch waren die französischen Kriege. Das ehrwürdige tausendjährige deutsche Reich näherte sich dem Untergange, und am 24. August 1802 wurde in Regensburg die Reichsdeputation eröffnet, um diejenigen weltlichen Reichsstände, welche Gebiete an Frankreich verloren hatten, mit Kirchengut zu entschädigen oder für Verrath zu belohnen. Sie beendete 1803 ihre Arbeiten mit dem Reichsdeputationshauptschluß (s. d. Art. Säcularisation). Auch Regensburg verlor seine Selbständigkeit und kam mit dem Bisthum und den Abteien St. Emmeram, Ober- und Niedermünster als Fürstenthum Regensburg mit Aschaffenburg an den frühern Kurfürsten von Mainz Freiherrn von Dalberg (s. d. Art.); dieser sollte als Primas von Deutschland Reichskanzler bleiben. Schon 1806 wurde dann das deutsche Reich ganz aufgelöst und der Rheinbund unter Napoleons Protectorat gebildet. Dalberg wurde Fürstprimas des Rheinbundes und blieb Erzbischof und Fürst von Regensburg; seine eigentliche Residenz aber sollte Frankfurt a. M. sein, das ihm nun ebenfalls zugewiesen wurde. Beim Wiederausbruche des Krieges 1809 kam furchtbares Elend über Regensburg. Nachdem die Oesterreicher unter Erzherzog Karl unglücklich gegen die Uebermacht gekämpft hatten, belagerte Napoleon die Stadt, und als in der Gegend des Klarenanger Bresche geschossen war, ward sie erstürmt und geplündert; 134 Häuser mit Kloster St. Clara und St. Paul waren in Asche gesunken. Durch den Vertrag vom 10. Februar 1810 trat Dalberg das Fürstenthum Regensburg an Napoleon ab, der es gleich darauf (28. Februar) an Bayern überwies. Bei der Neuordnung der deutschen Verhältnisse blieb die Stadt beim Königreich Bayern und ist jetzt die Kreishauptstadt von „Oberpfalz und Regensburg“. Sie zählt (1895) 41 317 Einwohner, unter diesen etwa 6000 Protestanten und etwa 600 Juden. Unter den kirchlichen Bauten ragen hervor der gotische Dom und die romanische Schottenkirche, unter den weltlichen Gebäuden das historisch merkwürdige Rathhaus. Aus der überreichen Literatur über die Stadt Regensburg mögen hier nur folgende Werke genannt werden: Joh. Karl Paricius, Nachricht von Regensburg, Regensb. 1753; K. Th. Gemeiner, Regensburgische Chronik, Regensb. 1800, 1803, 1821, 1824, 4 Bde.; Christ. Gottl. Gumpelzhaimer, Regensburgs Geschichte, Sagen und Merkwürdigkeiten, 4 Abth., Regensb. 1838; Fr. Ertl, Denk- und Sehenswürdigkeiten von Regensburg, Regensb. 1842; Ad. Müller, Merkwürdigkeiten der bayrischen Kreishauptstadt Regensburg, Regensb. 1844; W. Schratz, Regensburg, Regensb. 1890; J. Fink, Regensburg in seiner Vorzeit und Gegenwart, 3. Aufl., Regensb. 1894; Hugo Graf von Walderdorff, Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart, 4. Aufl., Regensb. 1896. Zahlreiche Abhandlungen finden sich in den „Verhandlungen des histor. Vereins der Oberpfalz“ (bes. Bd. II. V. VI. XI. XII. XIII. XVIII. XXXIII — XL. XLVII); im Sulzbacher Kalender f. Kath. (bes. 1863, 1870,

1871, 1879, 1881, 1888). Vgl. ferner Bavaria, Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern II, München 1863; W. Götz, Geographisch-historisches Handbuch von Bayern, München 1895. Zur Kunstgeschichte J. Popp und Bülau, Die Architektur des Mittelalters in Regensburg, Regensburg 1834; v. Quast, Reihenfolge und Charakteristik der vorzüglichsten Bauwerke des Mittelalters in Regensburg (im Deutschen Kunstblatt, Leipzig 1852); A. Niedermayer, Künstler und Kunstwerke Regensburgs, Landshut 1857; K. Th. Pohlig, Die romanische Baukunst in Regensburg, Regensb. 1895 [Progr.]; Gust. v. Bezold und Berth. Riehl, Die Kunstdenkmale des Königreichs Bayern vom 11. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München (im Ersch. begr.).

2. Das Bisthum. Vor der canonischen Errichtung des Bisthums Regensburg weilten mehrere Bischöfe (Missions-, Regionarbischöfe) längere oder kürzere Zeit in der Stadt Regensburg. Der Propst Arnold (s. d. Art.) nennt vor allen einen gewissen Lupus, aber ohne nähere Zeitbestimmung. Aventin u. A. führen unter den ersten Regensburger Bischöfen einen Wulflaich an, aber dieser ist niemand anders als der Vertraute des hl. Emmeram, welcher nur Priester war. Heller treten in der Geschichte einige Andere hervor, wiewohl ihre Zeit und volle Wirksamkeit wohl niemals genau bestimmt werden kann. Es sind am Ende des 7. Jahrhunderts der hl. Rupert (s. d. Art.), im zweiten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts der heilige Emmeram (s. d. Art.), im dritten Jahrzehnt der hl. Erhard und der selige Albert (s. d. Art. Erhard). Eigentlicher Bischof von Regensburg war auch Ratharius nicht, in dessen Anwesenheit der bayrische Herzog Hugibert (725—737) eine Schenkung an St. Georg und St. Emmeram machte; denn Arnold gebraucht die Worte: sub Ratharío adventitio episcopo (Basnage, Thes. mon. III, Amstelaed. 1725, 105). Die nämliche Bewandtniß hat es mit Wikterp (gest. nach 730), obgleich ihn der bekannte anonyme Regensburger Dichter des 9. Jahrhunderts als ersten ordentlichen Bischof von Regensburg bezeichnet (Mabillon, Analect. IV, Paris 1685, 477). Erst unter Herzog Odilo (737—748) wurde der bayrischen Kirche eine geordnete bischöfliche Verwaltung gegeben. Auf Einladung des Herzogs kam nämlich der hl. Bonifatius (s. d. Art.) nach Bayern, wo Irrlehren und Aberglaube den Samen des göttlichen Wortes zu ersticken drohten. Er theilte 739 das Land in vier Diöcesen (Freising, Passau, Regensburg und Salzburg) und weihte zum ersten Bischof von Regensburg Gaubald (739—761). Dieser nahm seinen Sitz im St. Emmeramkloster, dem er zugleich als Abt vorgesetzt wurde, weil die Einkünfte der Peterskirche zum standesmäßigen Unterhalt eines Bischofs noch nicht hinreichend waren. Seit dieser Zeit bestanden bis zur Güterabtheilung unter dem hl. Wolfgang zwei Cathedralen, St. Emmeram und St. Peter. Die Bischöfe, welche abwechselnd aus den Mönchen von St. Emmeram und aus den Canonikern bei St. Peter genommen wurden, waren immer zugleich Aebte, und die Mönche und Canoniker bildeten den gemeinschaftlichen Cathedralsenat. Die ersteren bedienten den Bischof in der Emmeramer, die letzteren in der St. Peters-Cathedrale. In Gaubalds Regierungszeit fällt die große Kirchenversammlung, welche Bonifatius auf päpstliches Geheiß um das Jahr 740 (vermuthlich) nach Regensburg ausgeschrieben. Interessant ist die Bestimmung, „daß man sich würdig mache durch Buße und Beicht, das Fleisch und Blut des Herrn zu empfangen, damit nicht, wie es leider von Vielen zu geschehen pflegt, der Zeitraum von einem Jahre vorübergeht, ohne daß sie die Sacramente des Heils empfangen, da doch niemals eine Woche darüber hingehen sollte" (Janner [s. u.] I, 83). Wie rein man den Cölibat zu erhalten suchte, beweist die Verordnung in den leges Bajuwariorum, daß die Priester und Diaconen in ihren Wohnungen keine Personen des weiblichen Geschlechtes außer Mutter und Schwestern dulden sollten. Gaubald ließ auch den Leichnam des hl. Emmeram erheben und in ein neues Grabmal (in alium locum) übertragen, welches die bayrischen Großen mit Gold- und Silberplatten und Edelgestein schmückten (B. Sepp, Arbeonis vita s. Emmerammi, Bruxellis 1889, 38. 39 [Separatabdruck aus den Anal. Bolland. VIII, 246 sq.]). Der 2. Abtbischof Sigerich (762 bis 768) war aus den Canonikern genommen. Nicht unbestritten gehört in seine Zeit die Staats- und Kirchensynode von Aschheim (763). Reichlicher fließen die Quellen über den 3. Abtbischof Sindbert (768—791), unter dem viele Schenkungen für den bischöflichen Stuhl, bezw. für das Cathedralkloster St. Emmeram gemacht wurden. Sicher ist die Theilnahme Sindberts an der Synode von Dingolfing (um 769), wo auch eine Gebetsverbrüderung zu Stande kam. Etwa zwei Jahre später ward das Concil von Neuching (bei Erding) gehalten. Im J. 783 Sintpertus . . . beato Emmerammo basilicam novam amplioribus spatiis et propensiore sumptu construxit atque ornavit (Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 565, n. 24). König Karl unterstützte ihn bei dem Unternehmen. Auf dem Zuge Karls gegen die Avaren, den er begleitete, ereilte ihn der Tod. Unter dem 4. Abtbischof, Adalwin (792 bis 816), ward auf der Regensburger Synode (792) die Irrlehre des Bischofs Felix von Urgel (s. d. Art. Adoptianer) verurtheilt. Reichlichen Zuwachs an Gütern erhielt auch jetzt die Kirche von Regensburg. Im J. 795 war wieder eine Regensburger Synode; es wurde wohl hier nach dem Wunsche Karls der Beschluß gefaßt, den Papst um Errichtung einer bayrischen Kirchenprovinz anzugehen, wie denn auch bald darauf das bezügliche Bittgesuch der Bischöfe nach Rom abging. Königliche Gesandte führten bei Papst Leo III. die An-

gelegenheit zu Ende. Es wurde aber nicht Regensburg, die Hauptstadt des Landes, sondern Salzburg (s. d. Art.) zum Erzbisthum erhoben und Arno mit dem Pallium geschmückt. Adalwin wohnte den vom Metropoliten gehaltenen Provinzialsynoden (zu Reisbach 799, Freising, Salzburg) an, auch nahm er Theil an der großen Synode zu Mainz 813. Als Missus wurde der Bischof häufig verwendet. In seine Regierung fällt weiter die Gründung des Klosters Metten (R. Mittermüller, Das Kloster Metten und seine Aebte, Straubing 1856). Unter dem 5. Abtbischof, Baturich (817—848), wuchs das Kirchengut bedeutend durch Schenkungen. Auf Bitten der Königin Hemma tauschte der König 833 mit dem Bischof das Kloster Obermünster, in quo sanctaemoniales feminae Deo famulari noscuntur, gegen das Kloster Mondsee. Der Name Obermünster setzt das Bestehen des Stiftes Niedermünster voraus (vgl. Jos. Lipf, Kurze Notizen über Stifte und Klöster der Diöcese Regensburg, in der „Matrikel des Bisthums Regensburg", Regensb. 1838). Gegen Ende 844 erschienen 14 böhmische Häuptlinge mit ihrem Gefolge bei König Ludwig in Regensburg, um sich die Taufe zu erbitten. Am 13. Januar 845 erfolgte die Aufnahme derselben in die Kirche, und Baturich erhielt außerdem den Auftrag, die Unterweisung der Czechen in der christlichen Religion zu übernehmen. Diese Acte waren damals hinreichend, um auch rechtlich ein Jurisdictionsgebiet zu begründen. Deßhalb wurde in der Folge, bis zur Errichtung eines selbständigen Bisthums Prag (s. d. Art.), Böhmen als zur Diöcese Regensburg gehörig betrachtet. Der Name des ausgezeichneten Bischofs Baturich, des kgl. „Erzkaplans", findet sich auch in den Acten der gemischten Synode von Germigny bei Orleans (843). Sein Verwandter 6. Erchanfrid bestieg nach ihm den bischöflichen Stuhl (848—864). Auch unter ihm kamen der Kirche von Regensburg verschiedene Donationen, namentlich an Ländereien im ehemaligen Avarenlande, zu. Er betheiligte sich 852 an dem Nationalconcil zu Mainz. Wegen hohen Alters wollte König Ludwig im J. 864 den Bischof Erchanfrid zur Niederlegung seines Amtes veranlassen, und Nicolaus I. sollte seine Zustimmung ertheilen. Der Papst antwortete jedoch, wenn der Bischof von Regensburg so krank sei, daß er seine Schäflein nicht zu hüten vermöge, so solle er dieß schriftlich und durch eigene Namensunterschrift seinem Metropoliten anzeigen, und er möge dann, wenn es sein freier Wille sei, das bischöfliche Amt für immer aufgeben; in diesem Falle dürfe nicht er seinen Nachfolger wählen, sondern derjenige solle zum Bischof geweiht werden, quem cleri et plebis cum metropolitani consensu voluntas elegerit; dieser solle dem abgedankten Bischofe, so lange er lebe, aus dem Vermögen der Kirche den Unterhalt geben. Aber schon am 1. August starb Erchanfrid. Unter 7. Ambricho (864—891) wurden viele Schenkungen und Vertauschungen gemacht. So schenkte Ludwig der Deutsche 875 das Kloster Berg der von ihm zu Regensburg erbauten Muttergotteskapelle (jetzt Alte Kapelle) in usus fratrum domino famulantium in capella nostra. Im J. 868 eilte der Abtbischof zur Synode von Worms. Als 872 Karlmann mit dem bayrischen Heerbann durch die Ostmark in Swatopluks Land eindrang, war Ambricho mit einem Theile der Bayern zur Deckung der Schiffe an der Donau zurückgelassen worden. Der Mährenfürst aber überfiel sie mit starker Macht, und bloß der Bischof entkam mit wenigen Begleitern in eiliger Flucht (Fr. Eberl, Studien zur Geschichte des fränkischen Königreichs Bayern, Passau 1895, 30). Nach dem Tode der Königin Hemma bat die Vorsteherin von Obermünster den Kaiser Karl um freie Abtissin- und Vogtwahl; derselbe gab 886 dem Kloster beide Rechte. Hochbetagt starb Bischof Ambricho, vir patiens, humilis, sobrius fidusque (Ann. Fuld.). Unter schwierigen Verhältnissen trat der neue Abtbischof 8. Aspert (891 bis 894), Erzkanzler König Arnulfs, sein Amt an; denn kurz vorher (10. August 891) hatte ein schreckliches Brandunglück die Bischofsstadt heimgesucht, wobei nur zwei Kirchen, St. Emmeram und Cassian, verschont blieben. Dem Bischof Aspert gibt sein Zeitgenosse, der Subdiacon Anamot, der in zwei Büchern die Traditiones s. Emmerammi musterhaft zusammenstellte, das Zeugniß: „er beschäftige sich stets mit dem Studium der Bücher und liege eifrig dem Dienste Gottes" ob. Der 9. Abtbischof, der selige Tuto (894—930), konnte durch Gütertausch und erhaltene Schenkungen das Kirchenvermögen verbessern; namentlich schenkte König Arnulf an St. Emmeram u. A. ein kostbares Ciborium und ein Evangeliarium, den Codex aureus (beide Cimelien sind jetzt in München), und König Konrad 914 den Sulzbacher Forst, bei dem sich in Bälde das bischöfliche Schloß Stauf erhob. Aber andererseits fügte das Vordringen der Ungarn, besonders ihr Sieg über den bayrischen Heerbann im J. 907, dem Hochstifte schwere Verluste zu, wie es auch arg litt durch Herzog Arnulf, der seine streitbaren Vasallen mit Kirchengütern und Klosterbesitzungen ausstattete. Münchsmünster u. a. wurden dabei an den Abgrund des Verderbens gebracht. Tuto wohnte im J. 894 der Synode zu Tribur bei; 900 war er anwesend bei der Versammlung der bayrischen Bischöfe und Großen in Reisbach, wo eine Beschwerdeschrift an den Papst wegen Errichtung eigener Bisthümer in Mähren ausgefertigt wurde; die Bischöfe baten, der Papst möge dem Bischof von Passau (s. d. Art.) sein Recht auf Mähren wahren. Im J. 916 war Tuto auf der ostfränkischen Synode zu Hohenaltheim im Ries. Als Herzog Wenzel von Böhmen dem hl. Veit eine Kirche in Prag erbauen wollte, ersuchte er den Bischof Tuto, cujus dioecesi tota subcluditur Boëmia, um die Erlaubniß und lud ihn zur

Weihe ein. Tuto erblindete zuletzt und starb im Kloster Mondsee. Abtbischof 10. Isangrim (930 bis 942) scheint das Kloster Weltenburg als Commende besessen zu haben. Zur Heilung der durch die Ungarn und durch Herzog Arnulf der bayrischen Kirche geschlagenen Wunden wurden im J. 932 zwei bayrische Synoden gehalten, die eine (im Januar) in der Cathedrale St. Peter zu Regensburg, die andere (im Sommer) zu Dingolfing; aber trotz dieser Reformbestrebungen befand sich die Kirche des Landes in üblem Zustande (Schreiben des Papstes Leo VII.). König Otto I. schenkte an St. Peter und Emmeram Helfendorf mit dem anliegenden Forste und Neuching im Sundergau. Zum Nachfolger Isangrims ward der Custos von St. Emmeram, 11. Gunthar, in St. Peter 942 gewählt, während König Otto in Regensburg war; aber der Bischof starb noch in demselben Jahre, und es folgte 12. Michael (942—972), der vorher in Böhmen gewirkt und innige Freundschaft mit Herzog Wenceslaus geschlossen hatte. Er war auf der großen Ingelheimer Synode vom Jahre 948 und auf der großen Synode zu Augsburg 952 anwesend, nahm aber auch an kriegerischen Vorgängen Theil, so am Zuge Otto's gegen Boleslaus von Böhmen 950 und am Kampfe auf dem Lechfelde 955; in einem Gefechte mit den Ungarn ward er sogar schwer verwundet, rettete jedoch sein Leben durch den Tod des Gegners. In Rieds Codex chronologico-diplomaticus episcopatus Ratisbonensis I, Ratisb. 1816, 99 sq. et 100 sq., findet sich neben der Urkunde betreffs der Uebergabe von Reut am Inn eine Traditionsurkunde Otto's I. vom 4. Februar 961, worin er Güter zu Premberg zum Unterhalte der Emmeramer Mönche schenkt, qui . . in divinis officiis et operibus bonis et sanctarum scripturarum studiis devotissime serviunt, und eine Urkunde Otto's II., worin die Alte (modo dilapsa et distructa) Kapelle dem Bischof Richpert von Brixen auf Lebzeiten übergeben wird. Das Frauenkloster Niedermünster ward damals erweitert; Herzog Heinrich I. begann den Bau der Kirche, und seine Gemahlin Judith vollendete ihn; überhaupt sorgte letztere sehr für dieses Frauenkloster. Bischof Michael vergaß aus Liebe zu einem Verwandten am Schlusse seines Lebens seine Pflicht und wollte kirchliche Kostbarkeiten verwenden, um demselben den Weg zu hohen Ehren zu bahnen; aber bald bereute er sein Unternehmen und leistete Genugthuung. Aus dem Wirken 13. des hl. Wolfgang I. (972—994; s. d. Art.) sind hier zwei Vorgänge zu erwähnen, welche tief in die Geschichte der Diöcese eingreifen. Wolfgang willigte nämlich, trotz des Widerspruches seiner Canoniker, in die Trennung Böhmens (s. d. Art.) vom Regensburger Kirchensprengel, worauf Herzog Boleslaus der Fromme zum Beweise seines Dankes mehrere Güter im Pilsener Kreise, darunter Königswart und Wolfeneck, an das Hochstift Regensburg schenkte. Ebenso ging vom hl. Wolfgang die Güterabtheilung zwischen dem Bisthum und dem Kloster Emmeram aus, worauf letzteres in dem seligen Ramwold 975 einen eigenen Abt erhielt. Rasch hob sich jetzt die Benedictinerabtei durch Frömmigkeit und Wissenschaft. Nach dem Wunsche Wolfgangs wählte der Clerus Tagino einstimmig zum Bischof; aber König Otto III. genehmigte die Wahl nicht, sondern ernannte dazu seinen Kaplan 14. Gebhard I. (995—1023) — die erste Ernennung eines Regensburger Bischofs. Dieser suchte im Einverständnisse mit seinen Domherren das alte Verhältniß zwischen Hochstift und Kloster Emmeram wiederherzustellen; aber Otto nahm sich bei seiner Anwesenheit 996 der Mönche an. Indessen brach nach Ramwolds Tode (1000) der Streit von Neuem aus, ja es kam so weit, daß Gebhard den Abt Richbold sammt den Mönchen verjagte. Bald darauf (1009) erschien König Heinrich in Regensburg und entschied zu Gunsten des Klosters. Auch Mondsee kann Gebhard als seinen Verwüster anklagen. Dagegen gründete er 997 die Benedictinerabtei Prüll und stellte Thierhaupten wieder her. Sehr viel aber geschah damals für die Stifter und Klöster der Diöcese durch Heinrich den Heiligen. So beschloß er am 16. November 1002, die zum Königshofe gehörige Alte Kapelle neu zu errichten und dort einen Verein von Canonikern einzuführen. Die um 1002 verbrannte Obermünsterkirche ließ er neu erbauen (geweiht 1010); der Neubau fiel aber 1020 den Flammen zum Opfer; doch stellten der Kaiser und die Abtissin Wilbirga den Bau im Laufe von vier Jahren wieder her. Dem Hochstifte ward aber auch Manches (1009 die Alte Kapelle) zur Ausstattung des neuen Bisthums Bamberg (s. d. Art.) entzogen; dagegen erhielt Gebhard I., wohl von Kaiser Otto III., wie die Bischöfe von Freising und Salzburg (996) und Passau (999) das Regal, nach Regensburger Gepräge Münzen zu schlagen. Post Gebehardum, castum virum et singularibus quibusdam moribus et munditiarum ornatusque insueto quodam amore famosum et in divinis officiis nimis studiosum . . . alter Gebehardus successit (Herman. Contractus in Chron. ad a. 1023), nämlich 15. Gebhard II. (1023—1036). In seine Zeit fällt eine Urkunde Konrads II., worin er den Hof Sollach an das Benedictinerinnenkloster Obermünster gegen Vorbehaltung dreier Präbenden zurückgibt; als steten Beweis überließ er sein Scepter dem Stifte. Unter Gebhard lebte der Propst zu St. Emmeram und berühmte Schriftsteller Arnold (s. d. Art.), gewöhnlich, aber unrichtig, Arnold von Vohburg genannt. Auf Gebhard II. folgte 16. Gebhard III. (1036—1060), Stiefbruder des Königs Konrad II. Er gründete 1037 das Collegiatstift Oehringen (in Würtemberg) und stellte dasselbe unter den Schutz der Regensburger Bischöfe, welche den von Canonikern gewählten jedesmaligen Propst investiren sollten. Seine Mutter Adelheid errichtete auch 1037 ein Chor=

herrenstift zu Spalt; die Oberlehensherrlichkeit übertrug Gebhard dem Regensburger Hochstift. In das nämliche Jahr fällt die Stiftung des Nonnenklosters Geisenfeld an der Ilm, welches sich auch wie Obermünster mit Erziehung von Mädchen beschäftigte (vgl. J. Hollweck, Geschichte des Volksschulwesens in der Oberpfalz, Regensburg 1895, 24). Im J. 1049 wohnte der Bischof dem Concile von Mainz an, wo die höchsten Herren der Christenheit, Leo IX. und Heinrich III., einträchtig zusammenwirkten; 1052 waren Papst und Kaiser in Regensburg; die hll. Wolfgang und Erhard wurden canonisirt, die Leiche des erstern in die neue Crypta übertragen. Aber mehr als Kirchendienst gefiel dem Bischof der Kriegsdienst. Er nahm an Kriegszügen gegen Böhmen und Ungarn Theil; zum Dank und als Aufforderung zu weiteren Diensten erhielt er von Heinrich III. die Abtei Kempten. Im Winter 1049—1050 machte der Bischof einen Einfall in das ungarische Gebiet. Mit Herzog Konrad von Bayern und Markgraf Adalbert von Oesterreich befestigte er Hainburg trotz des Anstürmens der Ungarn, die eine schwere Niederlage erlitten (September 1050). Im neuen Feldzuge 1051 gegen König Andreas war Gebhard Mitanführer des Heeres auf dem linken Donau-Ufer. Bald aber brach in Bayern selbst eine Fehde aus, und zwar zwischen Herzog Konrad und Bischof Gebhard. Konrad zerstörte das bischöfliche Schloß Parkstein. Kaiser Heinrich lud die beiden Kämpfer nach Merseburg (1053) vor; Konrad ward seines Herzogthums entsetzt, Gebhard aber ging straflos aus dem Handel hervor. Bald darauf verwickelte er sich in eine Empörung gegen den Kaiser, weßhalb er eine Zeitlang gefangen gehalten wurde. Unter Gebhard wirkte als Lehrer und Schriftsteller Dechant Othlo (s. d. Art.) zu St. Emmeram. In einer Zelle an der Klosterkirche von Obermünster lebte als Inclusus der selige Mercherdach (gest. 1075). 17. Otto (1061 bis 1089), Sohn des Regensburger Burggrafen Rudpert von Ritenburg, nahm 1064 an dem großen Wallfahrtszuge nach Palästina theil und kehrte 1065 heim. In dem Streite zwischen König Heinrich IV. und dem Papste Gregor VII. nahm er als Hof- und Kriegsmann für erstern Partei und verfiel so in die kirchlichen Censuren. Förderer gregorianischen Geistes war damals der „Heros des Mönchthums“, der selige Wilhelm, Propst von St. Emmeram, der 1070 Abt in Hirschau wurde. Um 1072 kam der irische Mönch Marianus Scotus (s. d. Art.) mit Gefährten nach Regensburg; die Abtissin Willa von Obermünster übergab ihnen das Kirchlein Weih-St. Peter nebst Wohnung (1075). Im J. 1089 machte Heinrich IV. den jungen Grafen Gebhard von Hohenlohe-Gotzesheim „pro gladio“ zum Bischofe. 18. Gebhard IV. (1089—1105) erhielt aber weder die päpstliche Bestätigung noch die bischöfliche Consecration. Zu seiner Zeit wurde Bayern (1094) von einer furchtbaren Pest heimgesucht, in Regensburg allein erlagen in drei Monaten 8500 Menschen der Seuche. In die Zeit des ersten Kreuzzuges fallen wohl die Anfänge des spätern Katharinenspitals. Um 1100 wurde das Benedictinerkloster Oberaltach gegründet. Bischof Gebhard, der den bischöflichen Stuhl per annos 16 miserabiliter occupaverat (Ekkehard in den Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 228), fiel 1105 zu Pechlarn durch die Hand eines beleidigten Ministerialen. Als bald darauf Heinrich IV. nach Regensburg kam, übertrug er einem gewissen Ulrich das Bisthum; aber Heinrich V. beseitigte ihn alsbald und investirte 19. Hartwich I. (1105 bis 1126), Grafen von Sponheim und Lavantthal. Dieser war ein allzu ergebener Diener Heinrichs, den er auf den Zügen gegen Robert von Flandern (1107), gegen die Ungarn (1108) und nach Italien (1110 und 1111) begleitete, und dessen Sache er auf den Reichstagen zu Mainz 1115 und zu Worms 1122 vertrat. Unter der Regierung Hartwichs geschah viel für Klöster. Das im Kampfe zwischen Heinrich IV. und Heinrich V. zerstörte Prüll ward wiederhergestellt. Neue irische Mönche trafen in Regensburg ein; es entstand allmälig die Schottenabtei St. Jacob (Beiträge zur Gesch. der Schottenabtei St. Jacob und des Priorates Weih-St. Peter, in Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden XVI [1895], 64 ff.), 1109 wurde das Kloster Mallersdorf gestiftet; um dieselbe Zeit gründete der hl. Otto von Bamberg (s. d. Art.) Prüfening, das er mit Hirschauer Mönchen besetzte. Im J. 1117 ward der heiligmäßige Erminold daselbst Abt (vgl. dessen Vita von M. Weixer, Ingolstadt 1624). Im J. 1118 schloß sich die Gründung von Reichenbach und 1121 die von Ensdorf an; 1123 fand die Umwandlung des Benedictinerklosters Weltenburg in ein Chorherrenstift nach der Regel des hl. Augustinus statt. Dem Bischof Hartwich wird auch die Abfassung einer Vita S. Stephani, regis Hungariae, zugeschrieben. Bei der neuen Bischofswahl ging es stürmisch her, wie Rupertus Tuitiensis (Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 638) erzählt. Endlich schlug ein Wähler den frommen Regensburger Konrad, Abt von Siegburg, vor, der damals Lehrer in Paris war, und der Vorschlag fand allgemeinen Beifall. 20. Konrad I. (1126—1132) hatte kein anderes Ziel im Auge, als seinen Clerus und sein Volk geistig und sittlich zu heben. Gerwik und Gerhoh (s. d. Art.) sollten ihn dabei unterstützen. Es entstanden das Cistercienserkloster Waldsassen und das Benedictinerkloster Biburg; ersteres ward bald eine reichsfürstliche Abtei. In's Jahr 1127 fällt die Gründung des Chorherrenstiftes St. Johann in Regensburg. Im folgenden Jahre übergab der Bischof Weltenburg wieder den Benedictinern; Münchsmünster ward restaurirt; Mondsee gelangte zu neuer Blüte. Im J. 1131 begab sich der Bischof zur Reichsversammlung nach Lüttich,

wo Innocenz II. und König Lothar zusammentrafen. Kaum hatte Konrad I. die Augen geschlossen, als der Bamberger Canoniker 21. Heinrich I., Graf von Diessen und Wolfratshausen, gewählt wurde (1132—1155). Herzog Heinrich der Stolze war aber mit der Wahl nicht einverstanden, und es kam zu einer wüsten Fehde, in welcher die Regensburger sich eifrig des Bischofs annahmen. Endlich erhielt der Herzog als Sühne die Grafschaft des Hochstiftes am rechten Innufer, d. h. die Gegend um Rattenberg, Hopfgarten, Itter, Brixenthal und Kufstein, zu Lehen. In Heinrich I. erscheint wieder ein muthiger, thatkräftiger Bischof, gleich brauchbar auf dem Heereszuge wie in der Kanzlei und auf Hof- und Reichstagen (zu Bamberg, Würzburg, Regensburg, Frankfurt); 1136 zog er mit Kaiser Lothar II. nach Italien, und im Lager bei Lago Pesole ernannte ihn der Kaiser zum Erzkanzler von Italien. Doch erlosch mit dem baldigen Tode (3. December 1137) Lothars diese Würde. In den Jahren 1145 und 1146 hatte der Bischof eine Fehde mit dem bayrischen Herzog Heinrich Jasomirgott; 1147 nahm er am Kreuzzuge Konrads III. theil, kehrte jedoch von Nicäa aus heim und machte zwei Jahre später eine eigene Wallfahrt nach Jerusalem. Unzählige Beispiele seines wohlthätigen Sinnes weisen verschiedene Klöster seiner Diöcese auf (Gründungen für Augustiner-Chorherren in Rohr, Schamhaupten 1136, Sanct Mang 1138, Paring [Canonie] 1141; für Prämonstratenser Windberg 1142, Speinshart 1145; für Cistercienser Walderbach 1142, Raitenhaslach 1143; für Wilhelmiten Schönthal 1150). Aber auch fremde Klöster standen seiner Freigebigkeit nicht ferne. Mit St. Emmeram jedoch gab es heftigen Streit, der sich aber so ausglich, daß der Bischof sich am Ende seines Lebens in das viel verfolgte Kloster zurückzog und die Mönchsgelübde ablegte. Er wurde auch in St. Emmeram begraben, als der letzte Regensburger Bischof, welcher daselbst seinen Ruheplatz fand. Zu erwähnen ist noch die geistliche Verbrüderung zwischen den Domcapiteln von Regensburg und Passau vom Jahre 1134 und die Schenkung der Grafschaft Hohenburg im Nordgau vom Jahre 1142, welche freilich erst nach mehr als hundert Jahren in Kraft trat. 22. Hartwich II. (1155—1164) stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Ortenburg-Kraiburg und war der Sohn des Herzogs Engelbert III. von Kärnthen. Ohne von Friedrich I. in die Regalien eingesetzt zu sein, vergab er Afterlehen seines Hochstiftes und zog sich dadurch die hierauf gesetzte Geldstrafe zu. In die erste Zeit Hartwichs fällt die Gründung von Altmühlmünster für die Templer; nach Auflösung des Ordens ward es Johannitercomturei. Durch den Babenberger Heinrich wurden wieder Benedictiner in Metten eingeführt; die Chorherren siedelten in das verlassene Kloster Pfaffmünster über. Die Irrung Hartwichs mit dem Bischof Otto von Freising (s. d. Art.) bezüglich der Diöcesangrenzen ward durch schiedsrichterlichen Spruch 1157 beigelegt. Im J. 1158 zog der Bischof mit dem Kaiser nach Italien; auch im Kampfe Friedrichs mit Papst Alexander III. stand er auf Seiten des erstern und wohnte der Aftersynode von Pavia 1160 bei. Allmälig scheint der unbedeutende Kirchenfürst jedoch eingelenkt zu haben. Mit Herzog Heinrich dem Löwen kam er 1161 in Fehde, die bald jedoch beglichen wurde. In der von ihm erbauten Allerheiligenkapelle ward er begraben. Die kirchlichen Wirren verhinderten ein Jahr lang die Besetzung des bischöflichen Stuhles. Jetzt stellte Friedrich seinen ergebenen Diener 23. Eberhard, einen Augsburger Domherrn (1165—1167), auf. Dieser begleitete 1166 seinen kaiserlichen Gönner nach Italien, starb aber dort an der Pest, ohne die bischöfliche Weihe empfangen zu haben; unter ihm brannte 1166 St. Emmeram gänzlich ab. 24. Konrad II. von Raitenbuch (1167—1185), unanimi consensu erwählt, wurde zwar von Kaiser Friedrich I. bestätigt, weil der elende Zustand des Hochstiftes die Thätigkeit eines so klugen Mannes verlange; aber der Kaiser verrechnete sich doch an ihm insofern, als der Bischof sich auf die Seite des rechtmäßigen Papstes Alexander III. stellte. Indeß zeigte er sich in der Folge dem Kaiser gefügiger; schon 1171 erscheint er am Hoflager zu Donauwörth, 1172 zu Salzburg; 1174 schloß er sich dem Zuge Barbarossa's nach Italien an und nahm an der Belagerung Alessandria's theil. Nach Herstellung des Friedens zwischen Kaiser und Papst hielt 1178 Erzbischof Konrad von Wittelsbach eine Provinzialsynode zu Hohenau am Inn zur Ordnung der Kirchenprovinz Salzburg; Bischof Konrad von Regensburg war anwesend. Auch unter den Theilnehmern des allgemeinen Concils im Lateran 1179 findet sich sein Name. Am 18. Juni 1185 wurde Gottfried, der Kanzler Barbarossa's, zum Bischof erwählt; aber der Kaiser wollte seinen Kanzler nicht entbehren; deßhalb verzichtete Gottfried auf den Regensburger Stuhl, und man wählte den Domherrn 25. Konrad III. Hofer von Lobenstein in Leichling (1186—1204). Kaiser Friedrich sammelte 1189 zu Regensburg sein Heer zum Kreuzzuge; Bischof Konrad III. betheiligte sich und kam bis Accon, kehrte aber 1191 in die Heimat zurück. Im Kampfe, der zwischen den Ortenburgern und dem Grafen Albert von Bogen und infolge davon zwischen den Herzogen von Böhmen, Oesterreich und Bayern entbrannte, ward das Bisthum arg verheert (1192—1193). Auf dem Hoftage zu Worms 1195 nahm Konrad wieder das Kreuz; aber erst 1197 trat er den Zug an. Die Kreuzfahrer eroberten Sidon, Tyrus und Berytus, kehrten aber auf die Nachricht vom Tode des Kaisers Heinrich VI. nach Hause zurück (1198). Während der Abwesenheit des Bischofs kam das Schloß Helfenberg durch Schenkung an das Hochstift. Bei der Doppelwahl nach Heinrichs VI. Tode entschied sich Konrad für Philipp von

Schwaben; 1203 führte er, in Verbindung mit dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischof von Freising, einen erbitterten Krieg mit Herzog Ludwig von Bayern, der bei seinem Tode noch nicht geendet war. Unter Konrad befand sich Hugo von Lerchenfeld als Canonicus an der Regensburger Cathedrale, der eine werthvolle Chronik hinterließ, worin die arabischen Zahlzeichen das erste Mal gebraucht werden (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 578 sqq.). 26. Konrad IV. (1204—1226), Graf von Teisbach, Frontenhausen und Megelingen, ein kluger und milder Herr, verglich sich mit dem bayrischen Herzog. Aus dem Bestätigungsdiplome König Philipps vom Jahre 1205 ersieht man, daß der Bischof und Herzog Ludwig über Münze, Zölle und andere gemeinsame Rechte (über Kufstein u. s. w.) uneins geworden waren. Bei Gelegenheit des neuen Krönungstages zu Aachen 1205 ernannte Philipp den Bischof von Regensburg zum Kanzler, welches Amt er bis zum Tode des Königs 1208 bekleidete. Im J. 1206 ging Konrad im Auftrage Philipps als Reichslegat nach Italien; er wirkte dort friedlich und kehrte 1207 zurück. Zeichnete sich Konrad als Reichsfürst aus, so ist nicht minder die Hirtensorgfalt zu loben, mit der er sich der Diöcese, insbesondere der Klöster und der Armen, annahm und viele Reformen einführte. Namentlich ist er als der eigentliche Gründer des Johannes- oder Katharinenspitals zu bezeichnen. Es war das Bestreben Konrads, Regensburg vollständig als eigene Stadt sich zu unterwerfen. Seit den ältesten Zeiten besaß der Bischof eine Gerichtsbarkeit, und der Herzog sah sich seit Empfang der Pfalzgrafschaft mehr auswärts beschäftigt. Aus diesem Bestreben leitet man das Tauschgeschäft ab, das er mit Friedrich II. bezüglich der beiden königlichen Frauenklöster Ober- und Niedermünster gegen die Stadt Nördlingen und die Villa Oehringen 1215 einzugehen suchte. Hiergegen protestirten diese Klöster, und die Abtissin Tuta reiste persönlich nach Würzburg zum Reichstage, wo sie es dahin brachte, daß der Tausch vernichtet und erklärt wurde, es dürfe kein Fürstenthum durch Tausch oder eine andere Veräußerung vom Reiche auf eine dritte Person übertragen werden, außer es geschehe dieß mit Willen des betreffenden Fürsten und seiner Dienstmannen. Als Ottokar von Böhmen die dortige Kirche bedrückte, sollte Konrad im Auftrag des Papstes Wandel schaffen; 1218 gab Ottokar nach, änderte aber seine Gesinnung sogleich wieder; 1220 mußte das Interdict verhängt werden, aber 1221 brachte der Bischof von Regensburg einen wirklichen Frieden zu Stande. Seine politische Thätigkeit schloß Konrad zu San Germano 1225. Im J. 1226 wies er den Minoriten die Salvatorkapelle und ein Wohnhaus an; zu seiner Zeit (1210) hatte Herzog Ludwig von Bayern das Aegidienkirchlein zu Regensburg dem deutschen Orden geschenkt. Die Ministerialen des Hochstiftes und einige Domherren wählten den Dompropst Gottfried zum Bischof. Dieser empfing durch Herzog Ludwig rasch vom König Heinrich die Regalien, und nun verschenkte, verlehnte, verschleuderte der alte Mann die Bisthumsgüter. Aber die Mehrzahl der Domcanoniker hatte die Wahl nicht anerkannt; sie schickten eine Gesandtschaft nach Rom, um ihre Rechte zur Geltung zu bringen. Papst Gregor IX. verwarf daraufhin Gottfried; an dessen Stelle ward der eben damals zu Rom anwesende Mainzer Domcantor 27. Siegfried (1227—1246) von der Regensburger Deputation gewählt und vom Papste selbst geweiht. Gleich darauf begab sich Siegfried nach Amalfi zu Kaiser Friedrich II., sowohl um die Belehnung zu erlangen als auch um die von Gottfried vorgenommenen Verschleuderungen für ungültig erklären zu lassen; solches geschah im Juli 1227. In der Zwischenzeit wüthete Fehde und Verwüstung im Hochstifte. Doch konnte 1228 der Bischof seine Gegner zur Ruhe bringen. Siegfried war hochgebildet, tüchtig und geschäftsgewandt. Solche herrliche Gaben verschafften ihm die Gunst des Papstes und des Kaisers, von denen der letztere ihn sogar zu seinem Hofkaplan 1230 ernannte. Er selber aber verwendete sie hauptsächlich im Dienste des kirchlichen und politischen Friedens. Wie er auf der einen Seite bestrebt war, zwischen Papst und Kaiser zu vermitteln, so entwickelte er die gleiche Thätigkeit auf der andern Seite zwischen Friedrich und seinem Sohne Heinrich. Da Siegfried sich aber weigerte, die Bannbulle gegen Friedrich II. zu verkünden, so verhängte der päpstliche Legat Albert von Behaim (s. d. Art.) 1240 über ihn die Excommunication. Der Bischof appellirte an den Papst. Als Friedrich II. dann aber auf dem allgemeinen Concil zu Lyon 1245 für gebannt und abgesetzt erklärt wurde, trat auch Siegfried offen auf die Seite des Papstes Innocenz IV. Deßhalb entzog ihm der Kaiser das Amt des Hofkanzlers und begünstigte (im November 1245) die Regensburger, indem er den Bürgern schrieb, er habe zwar auf dem zu Ravenna (Januar 1232) gehaltenen Hofe auf Andringen der Prälaten in allen deutschen Städten die Gemeinderäthe, Bürgermeister und andere Beamte nicht anerkannt, wenn solche ohne die Einwilligung der betreffenden Bischöfe aufgestellt worden; nunmehr aber vergönne er den Regensburger Bürgern, nachdem Siegfried wegen seines Verrathes jenes Privilegs unwürdig geworden, wegen ihrer erprobten Treue fortan zur Ehre des Reiches und zum Nutzen der Stadt einen Stadtrath zu bilden und Bürgermeister und andere Beamte aufzustellen, ohne Rücksicht auf ein entgegenstehendes Privileg, indem er ausdrücklich jene Handveste, die er dem Bischof zum Bruch ihrer Rechte und Freiheiten gegeben, für nichtig erkläre. Damit sollte Regensburg der bischöflichen Verwaltung entrückt werden. Für die Diöcese war Siegfried ein trefflicher Bischof; gute Sitte und Disciplin aufrecht zu erhalten oder sie wiederherzustellen, war sein stetes

Bemühen. Die Klöster und klösterlichen Institute erfreuten sich seines Beistandes. Gleich beim Beginne seiner Regierung ließen sich die Carmeliter bei St. Oswald in Regensburg nieder; 1229 übergab der Bischof das Blasiuskirchlein in der Stadt den Dominicanern, welche alsbald den Bau einer größern Kirche begannen; aus dem Jahre 1232 stammt die Stiftungsurkunde für das Cistercienserkloster Seligenthal; 1233 werden die Schwestern der hl. Magdalena im Osten Regensburgs erwähnt, welche 1286 die Ordensregel der hl. Clara annahmen. Auch im Westen der Stadt hatten sich Büßerinnen, Schwestern vom Orden des hl. Sixtus, angesiedelt; 1244 erklärt der Bischof, die Schwestern zur Ehre Gottes und des heiligen Kreuzes gesammelt zu haben (das Kloster kam 1484 an den Dominicanerorden). Noch soll erwähnt sein, daß das Schloß Rohrbach 1242 an das Hochstift kam. Durch den päpstlichen Legaten Philipp ward der Halberstädter Canonicus 28. Albert I. (1247—1259) aus dem Geschlechte der Grafen von Pietengau, Ziegenheim und Sigmaringen auf den bischöflichen Stuhl befördert; die Regalien erhielt er im October von Wilhelm von Holland. Albert I. war jedoch für die verwickelten Verhältnisse nicht der rechte Mann. Herzog Otto von Bayern und die Regensburger hingen Friedrich II. an, dagegen saßen jetzt auf den bayrischen Bischofsstühlen kirchlich gesinnte Männer. Albert sprach über Regensburg Bann und Interdict aus und wohnte in Stauf. Im J. 1249 verfiel Herzog Otto dem Banne, Bayern dem Interdicte, und es breitete sich über das ganze Land Krieg und unsägliche Verwirrung aus. Das bischöfliche Schloß Teisbach wurde von Ludwig, Otto's Sohn, zerstört. Am 30. October 1250 nahm der Bischof 45 Regensburger gefangen, worauf König Konrad IV. und sein Schwiegervater Otto heranzogen und alles plünderten und verbrannten, was dem Hochstifte gehörte; die bischöflich gesinnten Geistlichen wurden vertrieben. Bei dem Greuel der Verwüstung ließ sich Albert zu einem Mordanschlag auf den König fortreißen, der in St. Emmeram wohnte. Aber der Plan mißlang, und der Bischof floh zu Ottokar nach Böhmen. Erst im Januar 1253 ward eine Vereinbarung Alberts mit den Regensburgern erzielt, worauf er in die Stadt zurückkehrte. Auch der neue Herzog Ludwig II. schloß mit Albert Frieden. Während Alberts Regierung verwandelte der Dombechant Heinrich Seemann 1255 das Schloß Pfellkofen in ein Kloster für Augustiner-Eremiten; der Ort erhielt den Namen Seemannshausen. Da am 25. März 1255 einem Regensburger Priester bei einem Versehgang die heilige Hostie entfiel, so ließ die Bürgerschaft an der Stelle eine hölzerne Salvatorkapelle errichten; nachträglich ward eine steinerne Kirche erbaut, die der Rath den Augustinern 1267 übergab. Im J. 1258 ward Bischof Albert in Rom verklagt, und es erfolgte zunächst seine Suspension a spiritualibus. Da der Bischof seine Schuldlosigkeit nicht nachweisen konnte, wurde er sodann seines Bisthums entsetzt. Albert verzichtete für immer auf seinen Sitz und zog sich in das Cistercienserkloster Sittenbach zurück (1259). Aus Gehorsam gegen den Papst Alexander IV. übernahm als 29. Bischof der selige Albert II. der Große (s. d. Art.) das sittlich und materiell herabgekommene Bisthum (Januar 1260 bis März 1262). Albert II. erzielte auch nach beiden Richtungen bedeutende Erfolge. Aber der Mann der Wissenschaft und der Ascese fand kein Gefallen an dem unruhevollen Leben des Reichsfürsten, und Papst Urban IV. genehmigte seinen Rücktritt. Es ward 30. Leo (1262—1277) aus dem Regensburger Patriciergeschlechte der Tundorfer gewählt. Er war ein kräftiger Bischof von hoher wissenschaftlicher Bildung. Wo er einen Mißstand traf, fand er auch ein pflichtmäßiges Feld für seine Thätigkeit, so in St. Johann, in Pfaffmünster, im Katharinenspital, und wo ein Streit entbrannte, wie zwischen den herzoglichen Brüdern Heinrich und Ludwig, zwischen Ottokar und Heinrich, zwischen König Rudolf und dessen Gegner, da war Leo stets bestrebt, dem Rechte, dem Frieden und der Ordnung seine Kräfte zu leihen. Dabei war er auch persönlich opferwillig. Klöster und Stifte erfuhren seine Wohlthätigkeit. Nur mit St. Emmeram, das 1274 die päpstliche Exemtion sich errungen hatte, gerieth er am Ende seines Lebens in Zwist und ging mit solcher Rücksichtslosigkeit vor, daß er sich die Excommunication zuzog. Im J. 1273 brannte die Cathedrale ab; auch der alte Bischofshof u. A. ward in Asche gelegt. Da faßte der Bischof, kühn und energisch, wie er war, den Entschluß, die jetzige Cathedrale zu bauen. Weil aber die Mittel des Bisthums dazu nicht hinreichten, stellte er auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Lyon 1274 die Bitte, auch in anderen Ländern eine Beisteuer einsammeln zu dürfen; die Sammlung ward ihm gestattet und auch von Papst Gregor X. den Beisteuernden ein Ablaß zugesichert. Den Grundstein zum Dome legte der Bischof am 23. April 1275 (vgl. J. R. Schuegraf, Geschichte des Domes von Regensburg, Regensb. 1849, 2 Thle.). Unter Leo starb (1272) Bruder Berthold (s. d. Art.), die höchste Zierde des Regensburger Minoritenklosters. 31. Heinrich II. (1277—1296), Graf von Rotteneck, war groß als Fürst, groß als Bischof, groß als Christ. Er übernahm das Fürstenthum mit einer großen Schuldenlast, aber trotz der Kosten des Dombaues und der Unterhaltung der Burgen und seiner unbegrenzten Wohlthätigkeit gelang es ihm, in den letzten Jahren die zeitlichen Verhältnisse des Hochstiftes zu regeln; er konnte sogar Güter zurückkaufen und neue erwerben. Freilich hatte er auch 1279 die Herrschaft Rotteneck an den Herzog Ludwig verkauft; da letzterer den Rest von 150 Pfund nicht zahlen konnte, so verschrieb er dem Bischof sein Friedens-, Kammer- und Schultheißengericht zu Regensburg. Für ganz Bayern und für Oesterreich war Hein-

rich II. der Friedensengel. Als Bischof wollte er in Stiften und in Klöstern sowie bei den Einzelnen Zucht und Ordnung beobachtet wissen; er hob den Gottesdienst und verbesserte den Kirchengesang; streng mußte die Residenzpflicht gehalten werden. Andererseits suchte er die Immunität des Clerus zu wahren. Als nämlich der Rath von Regensburg im J. 1284 begonnen hatte, die sog. Westner-Vorstadt in den Stadtbezirk aufzunehmen und zu befestigen, wollte er die Geistlichkeit hierfür belasten. Indeß das Urtheil des Königs Adolf, der 1295 in Regensburg weilte, fiel zu Ungunsten der Stadt aus. Das Privatleben Heinrichs war das eines Heiligen. Selbst Aventin, der seltene Lobredner eines Geistlichen, ist gezwungen, von ihm zu sagen: Verus animarum pastor, nulli pietate secundus, und M. Rader (s. d. Art.) stand nicht an, die Biographie dieses Bischofs in seine Bavaria sancta II, Monach. 1704, 333 sqq. aufzunehmen. 32. Konrad V. (1296—1313) von Luppurg war ein frommer, friedliebender Fürst. Unter die neuen Erwerbungen des Hochstiftes zu seiner Zeit gehören das 1297 gekaufte Schloß Schauenstein und die geschenkte Herrschaft Luppurg, auf welche aber Herzog Rudolf mit Waffengewalt Anspruch machte. Obschon Herzog Otto von Niederbayern sie 1300 dem Bischofe zusprach, übergab Rudolf das Schloß an das Hochstift erst 1301, nachdem Konrad ihm 500 Pfund gezahlt hatte. Wohl in dieser Noth verpfändete Konrad Stauf an die Regensburger. Als Bischof bemühte sich Konrad, in die Fußstapfen seiner beiden Vorgänger tretend, nach Kräften, die mißliche Lage der Stifter und Klöster, welche wie das Hochstift durch den Kreuzzugszehnten und die Entwerthung des Geldes sehr herabgekommen waren, zu bessern. Besonders erwähnenswerth aus Bischof Konrads Zeit ist die für die Entwicklung des landständischen Wesens wichtige sogen. Ottonische Handveste (15. Juni 1311). Gegen eine hohe Nothsteuer gewährte nämlich Otto allen, welche die Steuer bewilligten, die niedere Gerichtsbarkeit, dem Clerus die Testirfreiheit; dabei verzichtete er auf die Einziehung der Hinterlassenschaft der Geistlichen an fahrender Habe. 33. Nicolaus von Stachowitz (1313 bis 1340) war ein für das Hochstift und für den guten Zustand der Diöcese eifrig besorgter Bischof. Er war haushälterisch, ohne seinen Geistlichen, den Klöstern und Wohlthätigkeitsanstalten gegenüber in Kargheit zu verfallen; auch bemühte er sich, den Dombau zu fördern. Bei der Doppelwahl entschied er sich für Ludwig den Bayern, und im Streit zwischen diesem und den Päpsten wußte er als Diplomat beide Parteien zufrieden zu stellen. Energisch bestand Nicolaus auf seinen wirklichen oder vermeintlichen Rechten. Gegen St. Emmeram unterlag er aber im Streite. Im J. 1319 hatte sich Abt Balduin nach Avignon begeben, war aber dort gestorben, weßhalb Papst Johannes XXII. dessen Kaplan Albert zum Abte aufstellte. Dieser bekam günstigen Bescheid; doch ward erst am 27. Juni 1326 die Bulle ausgefertigt, wodurch dem langwierigen Handel ein völliger Abschluß gegeben wurde: das Kloster blieb exemt. In einem Streite mit der Stadt siegte aber der Bischof. Die Regensburger hatten sich mehrere Rechtsverletzungen zu Schulden kommen lassen, weßhalb Nicolaus im Juni 1321 Bann und Interdict über sie aussprach. Da der Handel litt, mußte der Rath sich noch im October mit dem Bischof vergleichen. Eine spätere Fehde ward rasch beigelegt (1328). In einem Streite zwischen dem Clerus und den niederbayrischen Herzogen suchte Nicolaus sein Bisthum durch kluges Zögern vor Schaden zu bewahren. Die Herzoge schrieben nämlich 1322 eine allgemeine Vieh- oder Klohsteuer aus, aber der Clerus widersetzte sich dieser außerordentlichen Belastung. Am 26. August verhängte Erzbischof Friedrich über die Herzoge den Kirchenbann und das Interdict über das Land. Nicolaus unterließ die Verkündigung, wandte sich in dieser Sache an den Papst und hielt sich so aus dem Streite, der ohnehin 1323 durch eine Aussöhnung zwischen den Herzogen und den Bischöfen beendigt wurde. In der Zeit des Bischofs Nicolaus entstand die Wallfahrt zu Deggendorf, wo Juden heilige Hostien entweiht hatten. Die Neuwahl nach Nicolaus' Tode fiel dreispaltig aus: eine Partei wählte den Chorherrn Hilpolt von Heimberg, der aber unmittelbar abdankte; die zweite stellte den Eichstätter Domdechanten Heinrich von Stein als Bischof auf; die Mehrzahl erkor den Regensburger Dompropst 34. Friedrich, Burggrafen von Nürnberg (1340—1365). Heinrich (III.), der niemals die Bischofsweihe erhielt, ward von Ludwig dem Bayern bestätigt, Friedrich I., der 1342 zum Bischof geweiht wurde, vom Papste Benedict XII. Endlich (1345) ging Heinrich auf seine Dechantei nach Eichstätt zurück, wo er 1346 starb, und nun kam Friedrich in den unbestrittenen Besitz des Bisthums, worauf am 3. März 1346 auch die Versöhnung zwischen Bischof Friedrich und Ludwig dem Bayern erfolgte. Der Bischof zog sich dadurch jedoch kirchliche Strafe zu, von der er erst 1350 losgesprochen wurde. Während seiner Regierung brachte 1348 das Erdbeben, 1349 die Pest Verderben über die Diöcese. Die finanzielle Noth des Fürstbischofs vergrößerte sich; 1352 verkaufte er das Propstamt; das Friedensgericht und Kammeramt ward verpfändet. Ja, Friedrich wollte sogar das wichtige Stauf an Karl IV., der bereits die bedeutendere Hälfte der Oberpfalz sich erworben hatte, verkaufen; doch beschwerten sich 1355 die Canoniker beim Papste. Innocenz ersuchte den Kaiser, Stauf wieder herauszugeben, aber es blieb als Pfand für die geliehene Summe in Karls Händen. Auch als Pfleger für die Verwaltung aufgestellt wurden, änderte sich die traurige Lage des Hochstiftes nicht. Während der Sedisvacanz, die auf Friedrichs Tod folgte, siedelten die Carmeliten von Regensburg nach Straubing über. Im J. 1368 folgte endlich der Bisthumsverwalter

als Bischof 35. Konrad VI. (bis 1381). Das Hochstift wie alle Stifte und Klöster des Bisthums waren damals verarmt. Fehden, die hohe Verzinsung der Schulden, häufige päpstliche, bischöfliche und herzogliche Steuern waren Ursache davon. Die Legaten insbesondere fielen dem Clerus lästig, da ihr Unterhalt von den durchreisten Provinzen bestritten werden mußte. Der edle Bischof bot seine volle Kraft auf, der Verarmung des Hochstiftes zu steuern und den armen Instituten zu Hilfe zu eilen, aber er war nicht im Stande, die zerrütteten Finanzen in Ordnung zu bringen, und sah sich ebenfalls zu Verpfändungen und Verkäufen gezwungen. Die im J. 1377 abgehaltene Diöcesansynode ist ein Zeugniß seiner Hirtensorgfalt. 36. Theodorich, Graf von Abensberg, zeigte sich während seiner kurzen Regierungszeit (1381 bis 1383) als einen der nützlichsten Verwalter des Hochstiftes. Durch die Erhebung eines subsidium charitativum vom Clerus und durch eigene Mittel konnte er Stauf und Sulzbach wieder auslösen. Das Kloster Prüfening war damals ganz herabgekommen. Auf die Bitten des Abtes und des Conventes berief der Bischof den Abt Ruger von Weltenburg als provisor in spiritualibus et temporalibus dahin, dessen Bemühungen auch vom besten Erfolge gekrönt wurden. Als die Abensberger das Ende ihres Bruders nahen sahen, legten sie unter Theodorichs Zustimmung Beschlag auf die Feste Stauf. Das Capitel sah sich nun gezwungen, Stauf an den Herzog wieder auszuantworten. Während die Neuwahl sich verzögerte, bewarb sich Johannes von Moosburg, ein unehelicher Sohn des Herzogs Stephan III. von Bayern, persönlich bei Urban VI. um das Bisthum, nachdem das Capitel zu spät sich auf den gelehrten und tugendhaften Domherrn Paul Kölner geeinigt hatte. 37. Johannes I. (1384—1409) war ein prachtliebender, unwirthschaftlicher und verschwenderischer Herr, der die Besitzungen des Hochstiftes mit Schulden belastete oder verschleuderte; 1388 verpfändete er an den Rath der Stadt das Friedensgericht mit dem Kammerschatz, den kleinen Zoll und die Wage auf 20 Jahre. Dieß Alles genügte aber noch nicht; auf den Rath des Generalvicars Peter von Remagen hin mußten sogar die Geistlichen der Diöcese für die Ertheilung der cura animarum eine jährliche, sehr hohe Taxe zahlen. Aus dem Streben nach Geld entstanden Irrungen mit St. Emmeram; dem Domcapitel wollte Johannes die bischöfliche Gerichtsbarkeit wieder entziehen. Unter diesem Bischof wurden auch viele Pfarreien Stiftern oder Klöstern, gewiß zum Nachtheile, einverleibt. Von einer Reformation der Klöster aber ist nur bei Reichenbach und Heilig-Kreuz Rede. Zahlreiche Meß- und andere fromme Stiftungen bezeugen den religiösen Sinn und auch die Wohlhabenheit der Diöcesanen. Das Jahr 1388 brachte Unheil für Regensburg und Umgegend; die bayrischen Herzoge, welche Stauf und Sulzbach an die Stadt 1385 verpfändet hatten, belagerten Stauf und bedrohten die Stadt, doch ohne Erfolg. Im J. 1389 folgte der Friede zu Eger. Das Gegentheil von Johannes I. war sein Nachfolger 38. Albert III., ein Stauffer von Stauffenberg (1409—1421). Er schloß sich zwar den Pisaner Afterpäpsten an, während ein großer Theil der Diöcese dem rechtmäßigen Papste Gregor XII. treu blieb; aber er war sonst ein in jeder Hinsicht tüchtiger Bischof. Es gelang ihm, verkaufte oder verpfändete Güter wieder an das Hochstift zurückzubringen und viele Schulden zu bezahlen, obwohl der Hussitismus seine Wellen in die Diöcese warf und der Bau des Domes sowie des Domkreuzganges manche Summe verschlang. Noch mehr aber war Albert bemüht, die geistliche Hirtenpflicht in der Diöcese zu erfüllen, und seine Thätigkeit war von Segen begleitet. Seine erste Reformthätigkeit galt dem Kloster Weltenburg; 1412 ward der Abt entsetzt. Auch der Konstanzer Versammlung wohnte Albert an, und ebenso war er auf der Provinzialsynode zu Salzburg, welche der reformeifrige Erzbischof Eberhard abhielt; 1419 folgte die Diöcesansynode zu Regensburg, worauf eine inhaltsreiche Pastoralanweisung Alberts zu den Salzburger Bestimmungen verkündigt ward. Während des Krieges zwischen Ludwig dem Bärtigen und Heinrich von Landshut starb der gelehrte und pflichteifrige Bischof, der seinen Clerus wieder auf eine sittliche und wissenschaftliche Höhe gebracht hatte. Die Regierung von 39. Johannes II. von Streitberg (1421—1428) war eine dornenvolle. Die Fehde der Fürsten mit dem Ingolstädter Herzog Ludwig ging nicht ohne Schaden für das Bisthum vorüber. Weitaus verderblicher aber waren die Einfälle der Husiten. Ortschaften und Klöster (Schönthal, Schwarzhofen) sanken in Asche. Doch versäumte der treue Hirte nicht, in den kirchlichen Verhältnissen zu bessern, was möglich war. Husitische Irrlehren mußten bekämpft werden; Klosterreformen wurden vielfach durchgeführt; für den Unterhalt eines Weihbischofes ward die Pfarrei Alteglofsheim bestimmt; erfreulich war die Wiedergewinnung von Hohenburg am Inn. Nach Johannes' Tode wählte das Capitel in Abwesenheit des Dompropstes und des Domdechanten, die sich eben zu Rom befanden, den Canonicus Erhard von Sattelbogen; aber die beiden Dignitare, die selbst nach der Cathedra strebten, wußten die Bestätigung in Rom zu hintertreiben. Papst Martin V. stellte nun seinen Kaplan Konrad von Soest, den ehemaligen Weihbischof von Amberg, als Bischof auf, um den bayrischen Herzogen sich gefällig zu erweisen. Nachdem 40. Konrad VII. (1428—1437) Erhard von Sattelbogen einige Versprechungen gemacht, verzichtete dieser auf seine Ansprüche. Die Diöcese seufzte unter den schweren Verwüstungen der Husiten; Mord und Brand bezeichneten deren Straße. Insbesondere hatten Weltgeistliche, Mönche und Nonnen unter ihrem Fanatismus zu leiden; Walderbach u. a. ging in Flammen auf, Waldsassen

mußte (1434) 14000 Goldgulden zahlen. Auch die Mannen des Bischofs waren bei dem schmählichen Zuge gegen Taus 1431. Im J. 1433 erlitten die Böhmen durch Herzog Johann von Neumarkt bei Hiltersried eine blutige Niederlage. Von Neuem litten im Kriege zwischen den Herzogen Ludwig dem Gebarteten und Heinrich 1436 viele zum Regensburger Kirchensprengel gehörige Ortschaften durch Plünderung und Brand ungemein. Ferner bereiteten dem Bischof Konrad manche Adelige Unannehmlichkeiten, weil er ihre Gewaltthätigkeiten nicht duldete. Ueberhaupt war er ein pflichteifriger Bischof, der die Schäden im Clerus und Volk gut kannte und sie zu heilen suchte; er hielt selbst mehrere Synoden und betheiligte sich an dem Baseler Concil, von dem man damals Gutes erwartete; 1432 ward Konrad zu einem der Vorsitzenden in der dogmatischen Commission gewählt. Sein Auftreten gegen Papst Eugen ist freilich nicht tadelfrei. Wichtig ist der zu Basel 1433 erfolgte Rückkauf der Herrschaft Wörth vom Herzog Wilhelm. Konrad verfaßte auch selbst nonnulla praeclara opuscula (Handschriften in München). Von hohem Werthe ist die Matrikel vom Jahre 1433; nach dieser war die Diöcese in 27 Decanate eingetheilt. Bevor die Canoniker zur Wahl eines neuen Bischofs schritten, vereinigten sie sich am 23. Mai 1437 zu einer Wahlcapitulation, die den Bischof vom Capitel ganz abhängig machen sollte; Tags darauf wählten sie den Dompropst Friedrich von Parsberg. 41. Friedrich II. (1437—1449) schloß sich der Mittelstellung an, welche deutsche Fürsten zwischen Papst Eugen IV. und den Baslern einnahmen. Schon 1438 sah er sich genöthigt, zur Bezahlung von Schulden die Herrschaft Eberspeunt an den Herzog Heinrich von Landshut zu verpfänden. Aber er war sonst ein eifriger Bischof, zäh in der Vertheidigung der Rechte seines Hochstiftes und seiner bischöflichen Gewalt. Das Domcapitel ward bald mit ihm unzufrieden, weil er die Wahlcapitulation als den bischöflichen Rechten entgegen verwarf und auf der Diöcesansynode von 1440 dasselbe reformiren wollte; der Clerus überhaupt, weil er auf strenge Zucht hielt; die Stadt, weil er die Rechte und Privilegien der Geistlichkeit gegen die Eingriffe derselben muthig vertheidigte. Verdienstlich war seine Ordnung der Seelsorge in Regensburg (Eintheilung in sechs Pfarreien: Dompfarrei, St. Emmeram, St. Cassian und die drei Frauenmünster). In der letzten Zeit seines Lebens war Friedrich krank und gereizt; er that deßhalb manches, was nicht recht war. Darum verklagten ihn die Canoniker beim Erzbischof und beim Papste; während des leidigen Handels starb der Bischof. Hier darf die Stiftung des Bruderhauses durch Joh. Kastenmayer, die König Friedrich III. 1442 zu Frankfurt gegen die Erben schützte, nicht unerwähnt bleiben. Vor der Wahl des neuen Oberhirten vermehrten die Capitularen die Artikel der Wahlcapitulation, welche Papst Nicolaus 1448 bestätigt hatte, und wählten dann Friedrich von Plankenfels. 42. Friedrich III. (1450—1457) war ein leutseliger, nachsichtiger Bischof, der mehr regiert wurde als selber regierte. Reformirend griffen in das Leben der Diöcese zwei Provinzialsynoden zu Salzburg vom Jahre 1451 und 1456 ein. Auch fehlte es in dieser Zeit nicht an geistlichen Stiftungen. Der Anwesenheit des hl. Johannes Capistran (s. d. Art.) in Amberg verdankte das Franciscanerkloster daselbst seine Entstehung. Die Franciscaner, die sich 1454 im Klösterl oder Bruderloch niedergelassen hatten, siedelten nach Kelheim über; 1451 vermehrte der ausgezeichnete Dompropst Konrad Künhofer die Bruderhausstiftung in Regensburg um vier Präbenden für arme Priester. Bei der Neuwahl, aus welcher der Domherr Heinrich von Absperg hervorgegangen war, hatten Unregelmäßigkeiten stattgefunden. Auch verlangte das verarmte und von allen Seiten angegriffene Hochstift einen Mann, der Mittel und Macht hatte. Aus diesen Gründen stellte Papst Calixt III. den 23jährigen Dompropst Rupert, Sohn des Pfalzgrafen Otto von Moosbach, welcher ihm zudem durch bayrische Fürsten, ja sogar durch Kaiser Friedrich III. empfohlen war, als Administrator auf. Aber 43. Rupert I. (1457—1465) wollte zunächst seine Studien in Padua fortsetzen, darum übertrug der Kaiser dem Herzog Ludwig die Verwaltung des Hochstiftes in temporalibus. Erst am 18. September 1461 übernahm Rupert selbst die Regierung. Das Wenige, was daraus aufgezeichnet ist, stellt ihn der Nachwelt als einen treuen Prälaten dar, welcher seine geistlichen und weltlichen Pflichten nicht hintansetzte. Im Jahre 1462 schritt er reformirend bei den Schotten ein, 1463 in St. Clara. Das vorzüglichste Denkmal seiner geistlichen Amtsführung hat er sich durch die Verordnungen gesetzt, welche auf der Diöcesansynode von 1465 veröffentlicht wurden. Ehe die Canoniker nach Ruperts Tode die Neuwahl vornahmen, vermehrten sie die früheren Wahlartikel um neun Zusätze, welche jeder beschwören mußte. Aus der Wahl ging der schon früher einmal erwählte Absperger 44. Heinrich IV. (1465—1492) hervor. Von der Verbindlichkeit des Eides auf alle Artikel befreite den Bischof Papst Sixtus IV. motu proprio 1473. Dem frommen Kirchenfürsten lag die Erhaltung der katholischen Religion sehr am Herzen; er bekämpfte sowohl die Irrlehren der Husiten und einiger Schwärmer (Livins von Wirsberg u. A.) als auch den Aberglauben (1491). Nicht minder hielt er auf Zucht und Ordnung; viele gesunkenen Klöster wurden gebessert. Große Schwierigkeiten bereiteten ihm die drei Frauenmünster. Niedermünster fügte sich 1472, aber Obermünster erreichte bei Papst Innocenz VIII. 1484, daß es als weltliches adeliges Damenstift erklärt wurde, und 1497 ward das Nämliche für Mittelmünster (St. Paul) bestimmt. Die Dominicaner begannen die Re=

form aus sich selbst. Bei den Kreuzschwestern ging es aber nur langsam vorwärts. Den Chorherren von Rebdorf ward Schamhaupten zur neuen Bevölkerung übergeben. Das finanziell zerrüttete und von den Benedictinern verlassene Prüll überließ der eifrige Herzog Albrecht IV. den Karthäusern (1484). Auch den Weltclerus ließ der wachsame Oberhirte nicht aus dem Auge. Scharf ging er 1466 gegen unsittliche Geistliche vor. Auf der Diöcesansynode von 1475 wurden sehr geeignete Synodalstatuten verkündigt. Nicht minder griffen ein die Beschlüsse des Mühldorfer Provinzialconcils vom Jahre 1490. Zeugniß für Heinrichs Sorgfalt geben ferner das Breviarium von 1480, das Missale von 1485, das Rituale von 1491. Interessant ist die Vorrede zu dem Missale; der Bischof bittet die Geistlichen, das neu gedruckte Werk fleißig zu benutzen, „denn nicht ohne große Kosten haben wir von anderwärts eine Officin nach Regensburg übertragen und dieses Meßbuch nach den zuverlässigsten und gereinigtsten Handschriften drucken lassen". Nicht wenig Verdruß bereiteten dem Bischof die Judenhändel sowie der Zwist mit dem Rathe, der den Geistlichen den Verkauf ihres selbst gebauten Weines nicht gestatten wollte (Vergleich 1474). Im J. 1473 schickte Herzog Ludwig von Landshut den Regensburger Bischof als Brautwerber für seinen Sohn Georg an den Hof des Königs Casimir von Polen. Um diese Zeit zeichneten sich auch viele Regensburger Diöcesanen durch wissenschaftliche Leistungen aus. Namentlich war St. Emmeram ein Sitz großer Gelehrter. Im J. 1491 starb der Canonicus Ulrich Onsorg, der Verfasser einer bayrischen Chronik bis 1422. Heinrich IV. ließ 1487 zu seinem Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge den Mainzer Domcantor Rupert, Pfalzgrafen von Sponheim, aufstellen, der als 45. Rupert II. (1492—1507) in die Fußstapfen seines wackern Vorgängers trat. Noch 1492 gab er im Anschlusse an die Mühldorfer Bestimmungen treffliche Statuten. Gleichen Eifer entwickelte er gegenüber dem in der Abensberger Gegend auftretenden Aberglauben (1493); 1495 erschien ein neues Brevier. So nachgiebig Rupert aber im Allgemeinen war, so gerieth er doch mehrfach in Mißhelligkeiten. Herzog Albrecht ließ den Staufer Wein nach München bringen und zwang die Pfarrer um Regensburg und im Landgerichte Kelheim, im Frohndienste den Transport zu besorgen. Gegen die sich Weigernden ward scharf vorgegangen; der Bischof sprach den Bann über den Herzog aus. Dieser Handel ward zu Augsburg 1494 beigelegt. Der Rath suchte immer mehr das bischöfliche Propstgericht zu schmälern, so daß selbst dem geduldigen Rupert die Anmaßung der Stadtväter zu arg ward. Der schreckliche Krieg zwischen Ruprecht von der Pfalz und Albrecht von München 1504 und 1505 traf das Bisthum hart (s. die Schilderung der Greuel von Abt Rumpler von Formbach bei Oefele, Rer. Boic. Scriptt. I, Aug. Vind. 1763, 118 sqq.). Maximilian I. und Albrecht siegten bei Wenzenbach 1504, und 1505 folgte der Schiedspruch. Ungeachtet dieser verderblichen Kriegsläufe war dennoch der fromme und wohlthätige Sinn bei den Diöcesanen nicht erstorben. Die Schottenniederlassung in Kelheim ward in eine Propstei verwandelt. Im J. 1505 verordnete der Bischof, das Fest Mariä Empfängniß in der ganzen Diöcese zu feiern. Auf Rupert folgte sein Coadjutor und Vetter 46. Johannes III., Sohn des Kurfürsten Philipp von der Pfalz, als Bisthumsadministrator (1507—1538). Unter ihm begann die religiöse Umwälzung. Johannes suchte der Neuerung Einhalt zu thun, verkündete 1521 die Bulle des Papstes Leo gegen die Irrlehren Luthers und nahm an dem katholischen Bündnisse theil, das der päpstliche Legat Campeggi (s. d. Art. n. 4) unter süddeutschen Fürsten und Bischöfen zu Regensburg am 5. Juni 1524 zu Stande brachte. Die Theilnehmer verpflichteten sich, das Wormser Edict durchzuführen, die Abschaffung der alten Religionsgebräuche nicht zu dulden, ihren Unterthanen den Besuch der Wittenberger Universität zu verbieten, die Ungehorsamen von allen Aemtern auszuschließen; neben dem Verbot der Priesterehe wurden Gesetze für Sittenverbesserung des Clerus erlassen und den Laien bezüglich der Geldabgaben, namentlich durch Herabsetzung der Begräbnißkosten, Erleichterungen verschafft. Doch war der Pfälzer nicht der Mann, der den neuen Verhältnissen gewachsen war, zumal ihm der Rath der Reichsstadt Schwierigkeiten bereitete. So hatte schon das reiche Opfer, das bei dem hölzernen Wallfahrtskirchlein „zur schönen Maria" einging, und das der Magistrat ganz beanspruchte, Anlaß zu Streitigkeiten gegeben; doch dauerte der Zulauf der Pilger nur wenige Jahre, und eine steinerne Kirche entstand an der Stelle der kleinen Holzkapelle. Sein Nachfolger war 47. Pankraz von Sinzenhofen (1538—1548), ein kranker Mann, unter welchem sich der Protestantismus weit in der Diöcese ausbreitete. Selbst die eigene Residenzstadt wurde der Neuerung zugeführt, indem der Magistrat durch Beschluß vom 13. December 1541 den abtrünnigen P. Zoller als Prediger bestellte und ihm die Kirche „zur schönen Maria" anwies. Im darauffolgenden Jahre ward vom Rathe das Lutherthum mit Gewalt den städtischen Unterthanen aufgedrängt. Der Protest des Bischofs verhallte wirkungslos, vergeblich sperrte Herzog Wilhelm IV. den Handel und Wandel mit Regensburg. Erwähnenswerth sind aus der Zeit zwei Religionsgespräche zu Regensburg (s. d. Art. Disputation III, 1845 ff.). Am 29. Juni 1541 erließ der Kaiser den äußerst milden Reichstagsabschied, der, wie auch die vereinbarten Artikel, den Namen des Regensburger Interim erhielt (s. d. Art. Interim). Mit allem Eifer suchte der 48. Bischof Georg Marschalk von Pappenheim (1548—1563) in seiner Diöcese den Katholicis=

mus wiederherzustellen. Aber die neue Religion hatte bereits festen Boden gefaßt, so daß seine Bemühungen vielfach vergeblich waren. Ja die Stadt Regensburg erwies sich als mächtiger Sitz des Protestantismus. Es folgte 49. Vitus von Fraunberg (1563—1567), der 1565 auf den Ruf des Salzburger Erzbischofs Johannes Jacob als dessen Suffragan zu einer Provinzialsynode kam, auf welcher mit Bewilligung des Papstes den Laien die Communion unter beiden Gestalten gestattet wurde. Die Salzburger Decrete wurden auf einer Diöcesansynode zu Regensburg bekannt gegeben. Da aber das Volk mit jener Begünstigung noch nicht zufrieden war, so wurde diese bald wieder zurückgezogen und zur Erhaltung der Einigkeit der vorige alte Gebrauch wieder eingeführt. Alle, die sich nicht fügen wollten, mußten das Land räumen. Regensburg wurde von solchen Auswanderern überfüllt. Unter 50. David Kölderer von Burgstall (1567—1579), der vorher Domdechant war, hielt der Erzbischof Johannes Jacob von Salzburg 1569 eine Provinzialsynode, in welcher zur Aufrechthaltung der katholischen Religion sehr heilsame Verordnungen erlassen wurden. Namentlich ward den Oberhirten zur Pflicht gemacht, Clericalseminarien zu errichten. Noch im nämlichen Jahre folgte eine Regensburger Diöcesansynode. Es handelte sich um die Verbesserung der Agende und um die Errichtung des Seminars; der Eifer des Bischofs fand wegen der Kosten Widerstand. Bereits 1571 wurde eine zweite Diöcesansynode ausgeschrieben, und auf die Provinzialsynode von 1576 folgte im April die dritte Diöcesansynode; aber es hielt schwer, Ordnung in Allem zu schaffen und ein Seminar zu errichten. Bischof David ließ vom Rituale eine neue Auflage fertigen, welche einige deutsche Lieder enthielt. Die vielen Streitigkeiten mit der Stadt wegen des Propst- oder Domgerichtes, des Zolles und anderer Gerechtigkeiten wurden im J. 1571 dahin verglichen, daß der Bischof der Stadt das Propstgericht und den Zoll abtrat, dagegen sollte die Geistlichkeit bei ihren Privilegien belassen werden, auch von der ihr seit 1328 auferlegten Abgabe von 200 Gulden Steueraversum auf immer befreit sein. Nach dem Tode des Bischofs David hielt es das Domcapitel für das Wohl des Bisthums gerathen, daß man einen Bischof aus einem mächtigen Fürstenhause wählte. Die Wahl fiel auf 51. Philipp (1579—1598), den noch nicht drei Jahre alten Sohn des Herzogs Wilhelm V. von Bayern. Er berechtigte zu den schönsten Hoffnungen, starb aber schon 1598, nachdem er 1597 Cardinal geworden war. Als Administrator des Bisthums in geistlichen Sachen wurde während Philipps Regierung vom apostolischen Stuhle der päpstliche Legat Felician, als Verwalter der Temporalien Wilh. Schliderer von dem Herzoge Wilhelm aufgestellt; 1580 fand eine Reformsynode statt. Da sich im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrere Klagen der Bischöfe über die Eingriffe der weltlichen Macht in die geistliche Immunität und Gerichtsbarkeit erhoben hatten, so vermittelte Felician 1583 ein gütliches Uebereinkommen. In demselben Jahre erließ der Administrator ein strenges Edict gegen Concubinarier geistlichen Standes. In der Würde des Administrators folgte auf Felician 1583 Sbinco Bercka, Freiherr von Duba und Leippa, der auf den 9. Januar 1584 eine Synode nach Regensburg ausschrieb. Im J. 1586 kamen die ersten Jesuiten nach Regensburg; der Guttensteiner Hof, Eigenthum der bayrischen Herzoge, wurde ihnen als Wohnung angewiesen. Aber der Raum war zu beschränkt, und als die Abtissin zu Mittelmünster, das nur zwei Canonissinnen zählte, starb, machte der Generalvicar Dr. J. Müller den Vorschlag, dieses Stift St. Paul, da es ohnehin seinem Zwecke nicht mehr entspreche, zu unterdrücken und dasselbe mit allen Besitzungen und Einkünften den Jesuiten zu überlassen. Am 27. Februar 1589 wurde es diesen feierlich übergeben. Das bei dem Collegium erbaute Gymnasium ward 1590 mit 150 Schülern eröffnet. Im J. 1591 wurde die erste Stiftung für ein Knabenseminar bei St. Paul gemacht; der eigentliche Stifter aber ward der Domcanonicus Joh. Götzfried. Die Jesuiten hatten von den Protestanten manche Verfolgung zu erleiden, doch erhielten sie 1592 auch das verlassene Benedictinerkloster Biburg. Fast gleichzeitig mit dem Jesuitengymnasium wurde durch Vergleich zwischen Bischof und Domcapitel die kleine Domschule zu einer größern Anstalt unter der Benennung Domprābende erweitert; 24 Singknaben sollte der Bischof, 12 das Domcapitel unterhalten. Papst Clemens VIII. bestätigte 1593 den Dompropst Müller als Generalvicar und Administrator in temporalibus et spiritualibus und erlaubte ihm und seinen Nachfolgern in der Propstei den Gebrauch der Mitra und des Stabes. Durch Landgraf Georg Ludwig von Leuchtenberg erhielt Pfreimd ein Franciscanerkloster. Die Regierung von 52. Siegmund Friedrich, Freiherrn v. Fugger, war nur kurz (1598—1600). Er war ein Freund der Wissenschaften und auf den katechetischen Unterricht des Volkes sehr bedacht (Samml. der Regensburger Diöcesanverordnungen). Das Benedictinerkloster Münchsmünster, das schon 40 Jahre leer stand, ward den Jesuiten übergeben. 53. Wolfgang II. von Hausen (1600—1613) war vorher Propst von Ellwangen; es blieb ihm der Titel nebst einer jährlichen Pension von 6500 Gulden. Im J. 1601 war wieder ein vergebliches Religionsgespräch in Regensburg. Unter dieser Regierung war der größte Theil der Oberpfalz dem Protestantismus zugethan. Wolfgangs Thätigkeit war daher zunächst auf den im Herzogthum Bayern gelegenen Theil der Diöcese beschränkt; denn von den vor Anfang der Neuerung zum Bisthum gehörigen 49 Klöstern, 460 Pfarreien und 733 einfachen Beneficien waren 7 Klöster, 180 Pfarreien und 244 Beneficien noch fortwährend in der

Gewalt der Protestanten. Wolfgang wachte aber nicht nur mit allem Eifer für die Aufrechthaltung der katholischen Religion, sondern suchte das verlorene Gebiet wieder zu gewinnen. Non amplius temporisandum, sed majorem Catholicorum conjunctionem necessariam esse, meinte er. Besonders bediente er sich der Jesuiten; auf seinen Visitationsreisen begleiteten ihn immer einige Patres. Gotteszell erhielt 1604 einen Abt; in den Klöstern und Stiften Regensburgs blühte die Disciplin wieder auf. Nur im Stifte Obermünster hatte unter der Abtissin Dorothea von Dobeneck die klösterliche Zucht großen Schaden gelitten; deßhalb entsetzte der Fürstbischof die Aergerniß gebende Abtissin ihrer Würde. Im J. 1609 schloß Wolfgang sich der Liga an; 1611 erschien das Missale Ratisbonense Romano conformatum; 1613 ließ er das Grab des hl. Wolfgang öffnen und den heiligen Leib feierlich wieder beisetzen. Im gleichen Jahre wurde der Grundstein zu einem Kapuzinerkloster gelegt. Der fromme Kirchenfürst, der selber predigte und die Kranken besuchte, wurde die letzten zwei Jahre von Kränklichkeit heimgesucht. Nach seinem Wunsch ward er bei den Minoriten begraben. 54. Albert IV. (1613—1649), Freiherr von Törring, war ein frommer Mann und ließ sich die Ehre Gottes und das Wohl seiner Diöcese sehr angelegen sein; auch förderte er die Kunst mit freigebiger Hand. Da Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm (s. d. Art.) 1614 den katholischen Glauben annahm, wurde im Nordgau die alte Religion wiederhergestellt. In Sulzbach vernichtete freilich der Schwedenkönig Gustav Adolf großentheils, was Wolfgang Wilhelm daselbst für die katholische Religion 1626 gethan hatte. Auch die Stadt Eger, welche mit Umgegend bis 1812 zum Regensburger Bisthum gehörte, ward nach 1627 durch langjährige Bemühungen der Jesuiten für die katholische Religion gewonnen. Ferner hatte Bischof Albert die Freude, die Oberpfalz in den Schoß der katholischen Kirche und damit zum Bisthum zurückkehren zu sehen. Furchtbar litt aber die Diöcese durch den Einfall der Schweden. Nach der Uebergabe Regensburgs (1633) raubte Herzog Bernhard den Kirchenschatz (1456 Pfund Silbers) und suchte noch die unerschwingliche Summe von 200 000 Reichsthalern von Weltgeistlichen und Ordensleuten zu erpressen. „Was in denen Klöstern denen Soldaten und Burgern gefällig gewesen, hat jeder genommen. Jeder Communitet Bücher hat man in der Jesuiten Collegium getragen zu einer Generalbibliothek einer vorhabenden Academia. . . . Man wußte auch mit Auffnehmung vieler tausend Gulden die Ranzion nit zusammenzubringen, dahero die Geistliche hart gehalten worden“ (Abt Cölestin Vogl [1655 bis 1691], Mausoleum . . . S. Emmerami, fortgesetzt von Abt J. B. Kraus unter dem Titel Ratisbona monastica, Regensburg 1752). Das härteste Loos aber traf Bischof Albert, der zugleich mit dem Dombechanten Kaspar von Hegnenberg und den beiden Domherren Rudolf von Salis und Gottfried von Berlichingen nach Würzburg in die Gefangenschaft abgeführt wurde, in welcher er 14 Monate schmachten mußte. Erst nachdem 30 000 Gulden Lösegeld bezahlt waren, wurden die Gefangenen in Freiheit gesetzt. Alle Kirchen Regensburgs wurden dem protestantischen Gottesdienste geöffnet, die Klöster besetzt, die Mönche und besonders die erst seit 1613 durch Kaiser Matthias berufenen Kapuziner hart bedrängt und verjagt. Während die Schweden um Regensburg plünderten und sengten, hauste der Pfalzgraf Christian greulich in der obern Pfalz. Schwer hatte die stets katholisch gebliebene Landgrafschaft Leuchtenberg die Hand des Grafen von Mansfeld empfunden; 1634 sank selbst das Schloß in Asche. Da trat die Wendung ein durch den Sieg der Kaiserlichen bei Nördlingen (1634). Am 28. Juli 1634 konnten König Ferdinand III. und Kurfürst Maximilian ihren Einzug in Regensburg halten. Unter dem Episcopate Alberts, der den Religiosen wohl geneigt war, erhoben sich im Bisthum mehrere Klöster. Im J. 1641 erhielt Albert den Bischof von Osnabrück, Minden und Verden, Franz Wilhelm, Grafen von Wartenberg (s. d. Art.), zu seinem Coadjutor und künftigen Nachfolger. Dieser 55. Franz Wilhelm (1649—1661), ein Sohn des Herzogs Ferdinand von Bayern, war ein sehr tüchtiger Fürstbischof. Er berief 1650 eine Diöcesansynode, zu welcher sehr viele Weltgeistliche und Ordensleute erschienen und auf der ausgezeichnete Bestimmungen, auch in Bezug auf die Schule, gegeben wurden. Noch zwei Synoden folgten 1654 und 1660. Wegen des Priestermangels war die Hauptsorge des Bischofs die Errichtung des Clericalseminars, das 1653 eröffnet ward. Seine treffliche Wirksamkeit in den verschiedenen Diöcesen wurde 1660 von Papst Alexander VII. mit dem Cardinalate anerkannt. Sein Kanzler und Historiograph war Eberhard Wasserberg (Ratisbona politica et ecclesiastica, 7 Bde., Manuscr.). 56. Johann Georg, Graf von Herberstein, ward am 28. Februar 1662 gewählt, starb aber schon vor seiner Weihe (1663). Er ward gerühmt als vir integerrimus et de re ecclesiastica et de hoc episcopatu maxime meritus (Manuscr. i. Hist. Verein). 57. Adam Lorenz, Freiherr von Törring (1663—1666), erscheint als besorgter Bischof und gewandter Staatsmann. Unter ihm ward ein katholisches Krankenhaus in Regensburg, besonders durch den Opfermuth des Dombechanten Dr. Johann Dausch, errichtet. 58. Guidobald, Graf von Thun, Erzbischof von Salzburg, ward im October 1666, da er als kaiserlicher Principalcommissar in Regensburg anwesend war, zum Bischofe erwählt. Er versprach, vier Jahre lang von den Einkünften des Bisthums nichts zu beziehen, sondern sie zum Besten desselben, besonders zur Tilgung der großen Schuldenlast zu verwenden. Im J. 1667 ward er

Cardinal, aber schon 1668 erlag er einem hitzigen Fieber. Mit 59. Albert Siegmund, Herzog von Bayern (1668—1685), kam das Fürstbisthum fast auf ein Jahrhundert an das Haus Wittelsbach. Die Regensburger Bischöfe aus bayrischem Hause waren immer zugleich Diplomaten und Inhaber anderer wichtiger Sitze, weßhalb sie nur selten nach Regensburg kamen. Daher ist ihre Wirksamkeit für die Diöcese nicht sehr eingreifend. So residirte Albrecht Siegmund in seiner Bischofsstadt Freising. Uebrigens sagt von ihm der Catalogus episcoporum ecclesiae Ratisbon. (Manuscript im Hist. Verein): Princeps omnibus numeris absolutus, qui nihil magis cordi habuit quam honorem summi Dei et ecclesiarum suarum incrementum. Die Absicht des Kurfürsten Ferdinand Maria, die durch die Kirchenspaltung unterdrückten Klöster der Oberpfalz durch bayrische Klöster wiederherzustellen, unterstützte Albert Siegmund auf's Lebhafteste. Einen ebenso tiefen religiösen Sinn als richtigen pädagogischen Tact zeigt die von ihm 1670 zugleich mit der Capitelsverfassung erlassene „Instruction für Schulen"; 1675 nahm das Nerianer-Institut zu Aufhausen von G. Seidenbusch seinen Anfang (vgl. A. Ebner, Propst J. G. Seidenbusch, Köln 1891 [Görres-Vereinsschrift]). Interessant ist der Bericht über den Zustand des Bisthums Regensburg, namentlich der Stifter und Klöster, den der Fürstbischof 1684 nach Rom erstattete. 60. Joseph Clemens (1685—1716), der noch minderjährige Sohn des Kurfürsten Ferdinand Maria, war zugleich Bischof von Freising (1685 bis 1694). Bei der Wahl eines Erzbischofs von Köln (s. d. Art. Köln VII, 881) 1688 wurde er von der Minorität gewählt, während die Majorität sich für den Straßburger Bischof Fürstenberg entschied. Innocenz XI. erkannte den bayrischen Prinzen an, für welchen auch die Waffen entschieden. Als es sich um die Wahl eines Coadjutors für Hildesheim und eines Bischofs für Lüttich handelte, verwendete Kaiser Leopold I. seinen Einfluß für Joseph Clemens. Derselbe ward von Innocenz XII. im J. 1694 als Bischof von Lüttich unter der Bedingung bestätigt, daß er auf Regensburg und Freising verzichte. Der 22jährige Kurfürst (noch Laie) that dieß und nahm sein neues Bisthum Lüttich in Besitz (1694 bis 1723). In Regensburg ward er aber am 17. Februar 1695 wiedergewählt, und der Papst bestätigte ihn jetzt auch für diesen Stuhl. Der spanische Erbfolgekrieg brachte viel Unheil über die Diöcese. Da sich die beiden Brüder, die Kurfürsten Max Emmanuel und Joseph Clemens, auf Seiten der Bourbonen gestellt hatten, so verhängte Kaiser Joseph I. mit Zustimmung des Kurfürstencollegiums im J. 1706 über sie die Reichsacht. Sie wurden jedoch 1714 in ihre Länder und Würden wieder eingesetzt. In der Schule des Unglücks geprüft, ward jetzt Joseph Clemens, der von Fenelon 1707 die bischöfliche Consecration empfangen hatte, ein ausgezeichneter Oberhirte. Im J. 1715 brachte er um 36 000 Gulden die Herrschaft Stauf wieder an das Hochstift, resignirte aber 1716 zum zweitenmal auf sein Regensburger Bisthum. Es folgte sein Coadjutor 61. Clemens August, Sohn des Kurfürsten Max Emmanuel (1716—1719), ein weltlich gesinnter Mann, der erst 1725 die Priester-, 1727 die Bischofsweihe nahm, auf Regensburg aber schon 1719 verzichtete, nachdem er Bischof von Paderborn und Münster geworden war. Er vereinigte übrigens in seiner Person eine solche Zahl von Kirchenämtern, wie sie bis dahin unerhört war. Nach dem Tode seines Oheims Joseph Clemens 1723 erlangte er den Kurhut von Köln, seit 1724 war er Bischof von Hildesheim, seit 1728 von Osnabrück und seit 1732 Großmeister des Deutschordens; er starb 1761. Sein Bruder 62. Johann Theodor (1719 bis 1763) wurde 1727 auch Bischof von Freising und 1744 von Lüttich; 1746 ward er mit dem Cardinalate ausgezeichnet. Dieser milde Fürst war ein Vater der Waisen und Wittwen und that Vieles zum Nutzen der Regensburger Diöcese. 63. Clemens Wenceslaus (1763—1768), Sohn des Kurfürsten von Sachsen, Prinz von Polen, Bischof von Freising, Coadjutor des Augsburger Bischofs Joseph, Landgrafen von Hessen, machte sich ebenfalls verdient um das Hochstift. Im J. 1768 ward er auch zum Erzbischof von Trier erwählt und nahm in dem nämlichen Jahre Besitz von Augsburg, dessen Bischof starb. Durch die päpstliche Bestätigungsbulle für Trier wurden aber Freising und Regensburg für erledigt erklärt. Am 18. Januar 1769 ward 64. Anton Ignaz (1769—1787), Graf von Fugger (Kirchberg und Weißenhorn), erwählt, ein frommer und weiser Bischof. Er schenkte dem Dome den prachtvollen silbernen Hochaltar, der in Augsburg gefertigt wurde, und andere Kostbarkeiten. Obwohl erblindet, war er ein großer Freund der Wissenschaft und förderte sehr das Unterrichtswesen. Der Fürstbischof bewirkte, daß die Jesuiten nach ihrer Aufhebung als Weltpriester unter dem Namen eines Collegiums von Professoren von St. Paul mit allen Rechten und Einkünften fortbestehen und den Unterricht der studirenden Jugend besorgen durften. Namentlich lag ihm das Diöcesanseminar sehr am Herzen. Nach seinem Tode gab es Spaltungen im Capitel; endlich aber fiel die Wahl auf 65. Max Procop (1787—1789), Grafen von Törring, der sich als einen eifrigen Fürstbischof in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten erwies. Bedeutende Vortheile brachte dem Seminarium S. Wolfgangi die Verlegung nach St. Paul; am 31. October 1787 hielten die Alumnen ihren Einzug daselbst. Mit Bayern gab es zu jener Zeit mehrfach Zwistigkeiten, welche der neue Fürstbischof 66. Joseph Konrad (1790—1803), Freiherr von Schroffenberg, zugleich Bischof von Freising, beizulegen suchte. Er gab überhaupt das schönste Beispiel der Andacht und Menschenliebe, sah aber auch

von Frankreich her den Sturm heranbrausen, der das geistliche Fürstenthum Regensburg hinwegfegen sollte. Das Hochstift hatte mit seinem weltlichen Gebiete in Bayern und der Oberpfalz an 330 qkm umfaßt (u. A. die Herrschaften Wörth, Donaustauf, Hohenburg) und 11 000 Unterthanen gezählt, während die geistliche Herrschaft sich auch über den Nordgau mit dem Herzogthum Sulzbach, der Landgrafschaft Leuchtenberg u. s. w. und etwa die Hälfte von Niederbayern sowie einen kleinen Theil von Oberbayern erstreckte. Infolge der Gunst des ersten Consuls blieb der Kurfürst von Mainz, Karl Theodor, Freiherr von Dalberg (s. d. Art.), Landesherr. Er erhielt das mainzische Oberamt Aschaffenburg als Fürstenthum, dann Hochstift und Reichsstadt Regensburg nebst mehreren Fürstenthümern, Wetzlar, den Rheinschiffahrts-Octroi, im Ganzen mit Einkünften von einer Million Gulden. Der Stuhl von Mainz wurde auf die Domkirche von Regensburg übertragen; mit ihm sollten die Würden eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers, Erzbischofs und Primas von Deutschland (mit Ausnahme des preußischen und österreichischen Gebietes) verbunden sein. Schon am 1. December 1802 ward dem Kurfürsten-Erzkanzler Regensburg übergeben, der die Regierung mit Wohlwollen übernahm. Man hatte aber Anordnungen in kirchlichen Dingen getroffen, ohne den Papst auch nur zu befragen. Daher ward am 29. Januar 1803 dem Erzkanzler Dalberg durch päpstliches Breve verboten, irgend eine Function als Bischof von Regensburg und Primas von Deutschland auszuüben, bis der heilige Stuhl entschieden habe; doch da im April Bischof Joseph Konrad verstorben war, bestellte Pius VII. am 15. Juli 1803 Dalberg einstweilen zum Administrator im Regensburger Sprengel. Am 1. Februar 1805 erlangte 67. Dalberg vom Papste die Erhebung Regensburgs zur Metropole, keineswegs aber die Anerkennung als Primas von Deutschland. Der Kurfürst-Erzkanzler, der wegen deutsch-patriotischer Anwandlungen harte Worte von Napoleon hatte hören müssen und sich von weltlichen Mitfürsten bedroht fühlte, suchte dessen Gunst durch den Plan einer Neuordnung der deutschen Verhältnisse vom 19. April 1806 wieder zu gewinnen, der einen alle deutschen Fürsten mit Ausschluß Oesterreichs und Preußens unter dem Protectorate des französischen Kaisers vereinigenden neuen Bund bezweckte, und erbat zugleich den Cardinal Fesch, Erzbischof von Lyon, zum Coadjutor, wodurch er am besten seine Souveränität sichern zu können glaubte (Beitrag zur Geschichte des Fürsten-Primas Karl, im Histor. Jahrbuch XVI [1895], 575 ff.). Napoleon war mit diesem Plane einverstanden; es fehlte jedoch die päpstliche Bestätigung. Da wurde am 12. Juli 1806 der „Rheinbund" geschlossen. Dalberg als Fürst-Primas bekam den Vorsitz beim Bundestage, die Stadt Frankfurt und ihr Gebiet, ferner die Hoheit über die Besitzungen der Fürsten und Grafen von Löwenstein-Wertheim und über diejenigen Theile der Grafschaft Rineck, welche Kurhessen und dem Grafen von Nostiz gehörten. Richtete sich seither das Bestreben auf Beseitigung der geistlichen Staaten, so lag kein besonderer Grund vor, den neu gegründeten Primatialstaat (1542 qkm) als einen solchen zu erhalten. Einen Schritt zu seiner Verweltlichung erkennt man in der vertragsmäßigen Bestimmung, daß der Protector des Rheinbundes nach dem Abgang des jeweiligen Fürsten-Primas dessen Nachfolger zu ernennen habe. Napoleon wollte nun von der Nachfolge seines geistlichen Oheims Fesch nichts mehr wissen, der Fürst-Primas dachte an seinen (verheirateten) Neffen Emmerich Joseph Freiherrn von Dalberg. Das Jahr 1810 brachte die Lösung. Der Fürst-Primas mußte an Napoleon den Rheinschiffahrtsoctroi und an Bayern Regensburg abtreten, und erhielt dafür Fulda und Hanau sammt dem Titel eines Großherzogs von Frankfurt, worin ihm des Kaisers Stiefsohn Eugen Beauharnais nachfolgen sollte; die geistliche Souveränität sollte für die Zukunft aufhören. Nach dem Sturze Napoleons, dessen willfähriges Werkzeug Dalberg allzusehr gewesen war — er hatte auch den Code Napoleon 1809 in seinem Lande eingeführt —, machte er wiederholt Versuche, einigen Einfluß auf die Gestaltung der deutschen kirchlichen Verhältnisse zu gewinnen. Erzbischof Karl starb 10. Februar 1817 in Regensburg, wo er seit 1814 sich dauernd niedergelassen hatte. Die kaum recht ins Leben getretene Metropolitangewalt ward Regensburg entzogen, denn durch das bayrische Concordat von 1817 wurde es ein einfaches Suffraganbisthum von München-Freising. Erst 1821 erhielt die Diöcese einen neuen Bischof in 68. Johann Nepomuk von Wolf (1821—1829). So viel Antheil er an der alten Zeit als Consistorial-Präsident, Weihbischof (seit 1789 von Freising, seit 1802 von Regensburg) und Reichstags-Gesandter genommen hatte, so trug er doch den neuen Verhältnissen vollständig Rechnung und gab sich mit Ausdauer der Verwaltung und Ordnung der neu umgrenzten Diöcese hin. 69. Johann Michael von Sailer (1829—1832; s. d. Art.) war ein milder, aber berufstreuer Bischof und seiner Zeit ein gefeierter Schriftsteller. Der Weihbischof Georg Michael Wittmann (s. d. Art.) ward von König Ludwig zum Bischof von Regensburg am 25. Juli 1832 ernannt, starb aber vor seiner Präconisation am 8. März 1833. Schon am dritten Tage nach dem Tode Wittmanns ward vom König der Domcapitular Schwäbl als „Sailers ältester Schüler" zu seinem Nachfolger ernannt. 70. Franz Xaver (1833—1841) sorgte für Wiederbelebung der erstorbenen Decanalverfassung, Verkleinerung zu großer Ruralcapitel, Aufstellung der Vorstände durch freie Wahl der Capitelsglieder, Abhaltung jährlicher Decanatssynoden und schrieb die Erstattung pfarrlicher Jahresberichte vor. Die Domkirche verdankte ihm ihre Restau-

ration und die Benedictinerabtei Metten ihr neues Aufblühen. Die von Job und Wittmann ihm im Keime hinterlassene Stiftung des Vereins der armen Schulschwestern hat sich unter seiner Förderung zu einer herrlichen Anstalt entfaltet. Vor Allem war das Clericalseminar der Gegenstand seiner Hirtensorgfalt. Er schrieb Schulreden (Landshut 1810), Primizpredigten (München 1816), Geschichtspredigten (2 Bde., 2. Aufl., München 1831), Trauungs- und Trauerreden (München 1820), Kleine Hauslegende (6. Aufl., München 1838), Parabeln (6. Aufl., München 1831), Hirtenworte (herausgeg. von Jos. Lipf [mit Biographie], Regensburg 1842). (Vgl. M. Diepenbrock, Trauerrede auf den Hintritt F. X. von Schwäbls, 2. Aufl., Regensburg 1841.) 71. Valentin von Riedel (1842—1857) ordnete die Patrociniumsfeier des hl. Wolfgang und errichtete das „bischöfliche Knabenseminar zum hl. Wolfgang" im Benedictinerstifte Metten; auch gründete er die Diöcesan-Eremiten-Anstalt. Er war thätig für kirchliche Kunst und sorgte für kirchliche Musik (Dom. Mettenleiter, Musikgeschichte der Stadt Regensburg, Regensburg 1866). In dem unruhevollen Jahre 1848 stand er auf der Höhe der Zeit. Er nahm Theil an der Conferenz deutscher Bischöfe zu Würzburg 1848 und an der Versammlung der bayrischen Bischöfe zu Freising 1850 (vgl. Jos. Lipf, Oberhirtliche Verordnungen und allgemeine Erlasse für das Bisth. Regensburg vom Jahre 1250—1852, Regensb. 1853). Unermüdlich durchwanderte er die Diöcese und that Alles zur Hebung und Förderung des kirchlichen Lebens. Sein Nachfolger 72. Ignatius von Senestrey (seit 1858) setzte diese Bestrebungen mit Erfolg fort. Im engsten Anschlusse an Rom, wo er bei Bischofsversammlungen, insbesondere beim vaticanischen Concil, eifrig wirkte, führte er die Liturgie durch und pflegte die Musica sacra. Alle Mühe gab er sich, um dem Priestermangel abzuhelfen und einen tüchtigen Clerus heranzuziehen. Neue Knabenseminare entstanden zu Regensburg und Straubing. Eine Hauptaufgabe ist für den Oberhirten, die Seelsorge in der Diaspora der Diöcese durch Errichtung von Seelsorgstellen und den Bau von Kirchen und Schulen zu regeln und zu heben. Nach dem Wolfgangs-Jubiläum 1894 ward die ewige Anbetung eingeführt. Durch seine Bemühung gelang es auch, in der kurzen Zeit von 1859—1869 die herrlichen Domthürme herzustellen. Papst Leo XIII. schmückte den verdienten Bischof mit dem Pallium zum Zeichen der Anerkennung.

Statistisches. Das gegenwärtige Bisthum Regensburg erstreckt sich bei einem Flächenraum von beiläufig 246 Quadratmeilen in die Regierungsbezirke Oberpfalz und Regensburg, Ober- und Niederbayern und Oberfranken und zählt mehr als 777 000 Seelen (1895). Es ist in 29 Decanate und 3 bischöfliche Commissariate eingetheilt und enthält 467 Pfarreien, 160 Beneficien, 72 Expondituren, 368 Cooperaturen und 37 andere Seelsorgsposten. Neben dem Domcapitel gibt es noch zwei Collegiatstifte: Alte Kapelle und St. Johann. Es bestehen an Klöstern und klösterlichen Instituten: a) für Benedictiner 1 Abtei und 1 Priorat, für Carmeliten 2 Klöster und 2 Zweiganstalten, für Franciscaner 3 Klöster und 2 Hospitien, für Kapuziner 1 Kloster, für Redemtoristen 1 Collegium und 1 Niederlassung, für Barmherzige Brüder 2 Klöster und 2 Anstalten; dazu kommt noch eine Verbrüderung von Eremiten; b) für Clarissen 3 Klöster, für Dominicanerinnen 2 Klöster, für Cistercienserinnen 2 Klöster, für Salesianerinnen 2 Klöster, für Ursulinen 1 Kloster, für Elisabethinerinnen 1 Kloster, für Franciscanerinnen dritten Ordens 1 Kloster, für die Frauen vom guten Hirten 1 Kloster, für Arme Schulschwestern 58, für Englische Fräulein 2, für Barmherzige Schwestern an 10 Orten Niederlassungen, für die Congregation der Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus 1 Mutterhaus und 55 Zweiganstalten, für die Töchter des göttlichen Erlösers aus dem Mutterhause zu Niederbronn 1 Anstalt. (Vgl. auch Matrikel des Bisthums Regensburg, Regensburg 1863.)

Literatur. Eine vollständige Geschichte der Regensburger Bischöfe gibt es nicht. Des J. K. Paricius „Kurzgefaßte Nachricht vom Hoch-Stifft und Bißthum Regensburg", Regensburg 1753, ist eigentlich bloß ein Verzeichniß von Namen und Zahlen. Marcus Hansiz schrieb ein Werk De episcopatu Ratisbonensi prodromus, Viennae 1754. Sehr wenig Werth hat die kleine „Geschichte der Fürstbischöfe von Regensburg", 1795. Bruchstück ist die „Geschichte der Bischöfe von Regensburg" (von Lipf, 1852), und F. Janner gelangte in seinem Werke „Geschichte der Bischöfe von Regensburg", Regensb. 1883, 1884, 1886, 3 Thle., nur bis zum Jahre 1507. Ueber Regensburger Concilien handelt J. B. Enhueber, Conciliorum Ratisbonensium brevis recensio, Ratisb. 1768. [A. Weber.]

Regensburger Interim, s. Interim.

Regesten (von regestum, regesta, regestrum oder registrum, registrare) sind in der ursprünglichen Bedeutung Sammelbände (Registerbücher) von Urkundenabschriften bestimmter staatlichen oder kirchlichen Behörden. Näherhin versteht man unter Registerbüchern (Regesten) Sammlungen solcher Urkunden, die im Auftrag des Ausstellers derselben angelegt wurden, während die Sammelbände von Urkunden, die bei einer amtlichen Stelle einliefen, gewöhnlich Copialbücher genannt werden. Registerbücher enthalten somit Urkundenabschriften Eines Ausstellers für verschiedene Empfänger, Copialbücher dagegen Urkunden verschiedener Aussteller für Einen Empfänger. Im weitern Sinne versteht man heute unter Regesten chronologisch geordnete Auszüge aus den eben genannten Urkundensammlungen mit möglichst conciser Angabe des wesentlichen In-

haltes jeder einzelnen Urkunde, oder auch ebensolche kurze, auf Grund anderer historischen Documente gemachte urkundliche Zusammenstellungen über das öffentliche Wirken und Leben einer einzelnen Person, ganzer Herrscherreihen, Regentenfamilien, sowie einzelner Länder, Diöcesen, Klöster u. s. w. — Die folgende Darstellung hat sich nur auf die kirchlichen Regesten zu beschränken, von denen vor Allem die päpstlichen als grundlegend und mustergültig für alle anderen in Betracht kommen. 1. Was zunächst das Geschichtliche über die Regesten anlangt, so knüpfte die päpstliche Verwaltung, wie in anderen organisatorischen Fragen, so auch betreffs der Registerbücher nachweislich an die römische Staatseinrichtung an. Wie im altrömischen Staat Senat und Consuln, so behielten auch später die kaiserlichen Provinzialbeamten und die kaiserliche Kanzlei selbst regelmäßig Abschriften der ausgehenden Erlasse und Verordnungen zurück zum Zwecke einer geregelten Justiz- und Staatsverwaltung. Diese Urkunden wurden gewöhnlich in einzelnen Jahresbänden vereinigt und hießen commentarii (ὑπομνήματα), auch regesta. Sie waren regelmäßig chronologisch, theilweise auch sachlich geordnet. Aus solchen Sammelbänden schöpften die römischen Juristen ihren Stoff, und aus ihnen sind nachweislich auch die großen Rechtsbücher (Codex Theodosianus und Justinianeus, sowie die Novellensammlung) hervorgegangen (Pick, De senatus consultis Romanorum, Berol. 1884 [Diss.]; Mommsen in Hermes XX [1885], 273; Breßlau, Die Commentarii der römischen Kaiser und die Registerbücher der Päpste, in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung, romanist. Abtheil. VI [1885], 242). Diese Einrichtung der römischen Staatsverwaltung machte sich auch die päpstliche Kanzlei frühestens zu eigen, und ihr verdanken die Päpste vor Allem eine feste und bestimmte Tradition in der Regierung, da hierdurch jedem Papst eine leichte und klare Uebersicht über die Verordnungen seiner Vorgänger ermöglicht wurde. Daß eine solche Einregistrirung schon in der vorconstantinischen Zeit üblich gewesen, dafür sind Zeugnisse nicht vorhanden, und falls es je der Fall gewesen ist, so sind die Registerbände in der diocletianischen Verfolgung, welche ja auch den Schriften der Christen galt, sicher vernichtet worden. Sehr wahrscheinlich ist es aber jedenfalls, daß die päpstliche Kanzlei seit Beendigung der Verfolgungen das staatliche Regestenwesen adoptirt hat, zumal jetzt der Verkehr mit den übrigen Kirchen ein viel größerer und umfassenderer werden mußte. Bestimmt läßt sich dieß für das Ende des 4. Jahrhunderts darthun, da nachweislich die Briefe Innocenz' I. (401—417) Registervermerke tragen; betreffs eines Schreibens von Anastasius I. (399—401) aber bemerkt Hieronymus (Apol. adv. Ruf. 3, 20): Si a me fictam epistolam suspicaris, cur eam in romanae ecclesiae chartario non requiris? Für Schreiben der unmittelbar nachfolgenden Päpste, nämlich Zosimus (417—418) und Cölestin I. (422—432), hat Breßlau (s. o.) Registervermerke auf's Bestimmteste nachgewiesen (vgl. Reg. Pontiff. Rom. ed. Jaffé, 2. ed., n. 331. 334. 373 u. a.). Größere Ueberreste aus päpstlichen Registerbüchern sind uns in den kirchenrechtlichen Sammlungen des Mittelalters erhalten geblieben. Die mittelalterlichen Canonisten holten sich nämlich gerade so wie die römischen Juristen ihren Stoff hauptsächlich aus den Registerbüchern. Eines der wichtigsten derartigen Werke ist die Canonensammlung, welche Cardinal Deusdedit (s. d. Art.) in den Jahren 1086—1087 anfertigte (herausgegeben von Martinucci, Venedig 1869). Derselbe machte von den päpstlichen Registerbüchern ausgiebigen Gebrauch, und zwar in einer Weise, welche zeigt, daß ihm die Originalbücher noch vorlagen. Weitere Auszüge aus letzteren enthält eine Londoner Handschrift des 12. Jahrhunderts, die Pontificate von Gelasius I., Pelagius I. und II., Leo IV., Johannes VIII., Stephan V., Alexander II. und Urban II. umfassend. Eine Cambridger Handschrift sodann enthält etwa 70 Briefe aus den Registern Alexanders III. und einige von Hadrian IV. und Lucius III. (vgl. Löwenfeld, Epistolae Pont. Rom. ineditae, Lips. 1885; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde X [1885], 586). Die Register Gregors I. (590—604) waren im 9. Jahrhundert noch in 14 Papyrusbänden, je ein Pontificatsjahr umfassend, vorhanden. Von ihnen sind uns noch etwa 850 Briefe erhalten geblieben (vgl. Ewald-Hartmann, Gregorii I. Registrum epistolarum, in d. Mon. Germ. hist. Epp. I. II; Neues Archiv III [1878], 433 bis 625). Von den Registern Johannes' VIII. besitzen wir in oben genannter Londoner Handschrift 55 Briefe und in einer vaticanischen des 11. Jahrhunderts noch 316 Schriftstücke. Eine andere vaticanische Handschrift enthält einen Auszug aus den Registern Gregors VII., 318 Briefe zählend (vgl. Jaffé, Monum. Gregoriana, in der Biblioth. rerum germanicarum II, Berol. 1868). Endlich findet sich in einer Montecassiner Handschrift aus dem 13. Jahrhundert ein Registerfragment aus dem Pontificat Anaclets II., 38 Briefe enthaltend. Das sind die bis jetzt bekannt gewordenen, im Verhältniß zur einstigen Reichhaltigkeit allerdings dürftigen Ueberreste der päpstlichen Registerbücher bis zum Jahre 1198. Ueber die Ursachen des Verlustes dieser kostbaren Geschichtsquellen lassen sich heute nur mehr Vermuthungen aufstellen. Die meisten derselben gingen wohl zu Grunde infolge der zahlreichen Kämpfe und politischen Wirren, deren Schauplatz Rom in den verschiedenen Jahrhunderten und vor Allem im 13. gewesen ist. Dabei kommt noch in Betracht, daß in der päpstlichen Kanzlei bis in's 11. Jahrhundert als Schreibstoff der weniger haltbare Papyrus verwendet wurde. — Alles, was

an Papstbriefen vor Innocenz III. noch zu finden war, hat Jaffé aus gedruckten und handschriftlichen Quellen zusammengetragen in seinen Regesta Pontiff. Rom. ab cond. eccl. ad ann. 1198, Berol. 1851, 2. ed. cura Löwenfeld, Kaltenbrunner, Ewald, Lips. 1885—1888, 2 tom. Vollständiger, wenn auch nicht ganz lückenlos, sind die päpstlichen Registerbücher von Innocenz III. an erhalten. Von der ganzen Reihe fehlen verhältnißmäßig wenige Bände, die wahrscheinlich infolge der Translocationen während des Avignoner Exils verloren gingen. Der ganze Bestand bis auf Sixtus V. (1590) wird heute auf mehr als 2000 Foliobände angegeben. Eine genauere Uebersicht über diese werthvolle Sammlung gibt Palmieri, Ad Vatic. archivi Rom. Pontiff. regesta manuductio, Rom. 1884. Seit der hochherzigen Eröffnung des vaticanischen Archivs durch Leo XIII. sind die päpstlichen Regesten von Innocenz III. an, namentlich jene des 13. und 14. Jahrhunderts, vielfach bearbeitet und theilweise bereits edirt worden (s. u. 3). — Nach dem Vorbild der päpstlichen Register erscheinen später (vom 13. Jahrhundert an) auch bei anderen, geistlichen und weltlichen Fürsten Register, auf welche hier aber nicht näher eingegangen werden kann. (Vgl. über päpstliche Bücher- und Schatzverzeichnisse auch Ehrle, Zur Gesch. des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrhundert, im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters I [1885], 21 ff.; Denifle, Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrhunderts und das Inventar vom Jahre 1339, ebd. II [1886], 1 ff.; Wenck, Ueber päpstl. Schatzverzeichnisse des 13. und 14. Jahrhunderts und ein Bibliothekverzeichniß vom Jahre 1311, in Mittheil. d. Inst. für österr. Gesch. VI [1885], 270 ff.; de Rossi, De Origine etc. scrinii et biblioth. sed. apost., in Stevenson, Codic. Palat. Lat. I, Rom. 1886, p. CII sqq.)

2. Ueber Anlage und Einrichtung der päpstlichen Registerbücher ist in neuester Zeit viel verhandelt worden, ohne daß jedoch alle die verschiedenen Fragen bis zur Stunde eine befriedigende und abschließende Lösung hätten finden können. Nach Stand der heutigen Forschung mag über einige der wichtigsten Punkte Nachstehendes beigefügt werden. Anfänglich scheint man die betreffenden Urkunden rein chronologisch einregistrirt zu haben, und zwar, wie in der kaiserlichen Kanzlei, nach Consulatsjahren. Von Gregor I. an erscheinen Indictionen und seit Gregor VII. Pontificatsjahre. Während bis auf Innocenz III. die mannigfachsten Urkunden vorherrschend chronologisch einregistrirt wurden, werden dieselben von da an immer mehr nach Materien geschieden (litterae communes, curiales, beneficiorum, secretae etc.). Im 14. Jahrhundert sodann und noch mehr im 15. werden sie nach den einzelnen päpstlichen Bureaux, durch welche sie expedirt wurden, abgetheilt als Breven-, Kanzlei-, Kammer-, Secretär-, Supplikcn-Register u. s. w. Von Sixtus V. wurden die verschiedenen Congregationen (s. d. Art.) errichtet, deren jede wieder ihre eigenen Register führte. Eine viel ventilirte Frage, die aber wohl kaum einheitlich zu lösen sein wird, geht dahin, ob die Einregistrirung nach Concepten oder nach Originalen erfolgte. Das Wahrscheinlichste dürfte sein, daß man hierbei nicht schablonenmäßig, sondern je nach Lage der Sache bald so bald anders verfahren ist. Fast selbstverständlich ist die Constitution Leo's X. Pastoralis officii (1513), daß Bullen nur nach Originalen einregistrirt werden sollen; aber ebenso selbstverständlich dürfte es andererseits sein, daß dieses Princip wie früher so auch später vielfach verletzt wurde. Ueberaus schwierig und gleichfalls viel verhandelt ist die Frage betreffs der Chronologie in den einzelnen Registerbänden. Sicher ist, daß die principiell festzuhaltende chronologische Einregistrirung mannigfach gestört wurde, und zwar durch verschiedene Umstände, und nicht am wenigsten durch die Nachlässigkeit und Sorglosigkeit der Beamten. Factisch sollten die je zu einem Jahre vereinigten Briefe von Monat zu Monat stetig fortschreiten. Allein die einzelnen Reinschriften oder Concepte gelangten nicht selten erst später in die Registratur oder wurden von saumseligen Beamten erst später eingetragen, so daß die chronologische Ordnung vielfach und oft erheblich gestört erscheint und die Herstellung derselben nicht geringe Mühe kostet. Was sodann die Entstehung der seit Innocenz III. vollständiger erhaltenen Registerbände anlangt, so sind sie keineswegs sämmtlich Originalregister. Die größere Zahl der dem 13. Jahrhundert zugehörigen Regesten wurde nachweislich erst später nach bereits geordneten Vorlagen, also weder nach Originalen noch nach Concepten angefertigt. Die Art der Herstellung dieser Vorlagen oder provisorischen Register aber läßt sich für das 13. Jahrhundert nicht mehr genau bestimmen. Unter Clemens V. scheint die Herstellung provisorischer Pergamentregister allmälig in Abnahme gekommen und an deren Stelle Papierregister getreten zu sein. Aus letzteren wurden dann erst die Prachtregister auf Pergament hergestellt oder besser ausgezogen, da die Papierregister umfangreicher sind als jene auf Pergament. Da im Laufe des 14. Jahrhunderts die Geschäfte der päpstlichen Kanzlei und damit auch die Registerbände immer umfangreicher wurden, unterließ man allmälig gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Herstellung der Pergamentregister.

3. Von Editionen päpstlicher Regesten sind außer den bereits oben angeführten noch zu nennen: Potthast, Regesta Pontiff. Roman. (von 1198—1304), Berol. 1874—1875, 2 tom.; dazu Rodenberg, in Mon. Germ. hist. Epp. saec. XIII. e regestis Pontiff. Rom. selectae I et II, Berol. 1883—1887. Sodann die einzelnen Pontificate des 13. und 14. Jahrhunderts: Honorius III. (1216—1227), ed. Pres-

suti I, Rom. 1888, II, ib. 1896 (mangelhaft); Gregor IX. (1227—1241), ed. Auvray, Paris 1890; Innocenz IV. (1243—1254), ed. Berger, Paris 1881 sqq., 2 voll.; Alexander IV. (1254—1261), ed. Bourel, Paris 1892; Urban IV. (1261—1264), ed. Guiraud, Paris 1892; Clemens IV. (1265—1268), ed. Jordan, Paris 1893; Gregor X. (1271—1276), ed. Guiraud, Paris 1891; Honorius IV. (1285 bis 1287), ed. Prou, Paris 1886; Nicolaus IV. (1288—1292), ed. Langlois, Paris 1886 sqq.; Bonifaz VIII. (1294—1303), ed. Digard, Paris 1884 sqq.; Benedict XI. (1303—1304), ed. Grandjean, Paris 1885; Clemens V. (1305 bis 1314), ed. Tosti, Palmieri etc., O. S. B., 9 tom. et App., Rom. 1885—1892; Werunsky, Excerpta ex registris Clementis VI. et Innocentii VI., Oenip. 1885. Außerdem begann Cardinal Hergenröther die Ausgabe der Regesten Leo's X. (1513—1521), Freib. 1884 ff., 6 fasc., bis 1514 reichend. — Von Bischofs- oder Diöcesanregesten sind zu nennen: Böhmer-Will, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium. Zur Gesch. der Mainzer Erzbischöfe von Bonifatius bis Uriel von Gemmingen (742?—1514), I u. II. (742?—1288), Innsbr. 1877 u. 1886; Ladewig-Müller, Regesta Episcoporum Constantiensium. Zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz von Bubulcus bis Thomas Berlower (517—1496), I (517—1293), Innsbruck 1895; Regesta archiepiscopatus Magdeburg., herausgegeben von G. A. v. Mülverstedt, Magdeburg 1876—1886, 3 Thle. (bis 1305); Registrum episcopat. Glasguensis etc. a saec. ineunte XII. ad reform. religionem, Edinb. 1843, 2 voll.; Régeste Genevois etc. à l'histoire de la ville et du diocèse de Genève avant l'année 1312 (par P. Lullin), Genève 1866. Eine Art Regesten sind die Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, par l'abbé L. Duchesne, I. Provinces du Sud-Est, Paris 1894. Von Klosterregesten mögen erwähnt werden: Die Regesten der Archive in der schweizer. Eidgenossenschaft, herausgeg. von Th. v. Mohr, Chur 1848—1854, 2 Bde., enthalten die Regesten der Abteien Einsiedeln, Kappel, Pfäfers, Dissentis, Kreuzlingen u. a. — Catino, Il Regesto di Farfa, in Archivio della società rom. di storia patria II, Roma 1879, 409 sgg.; Regesten zur Gesch. der Erzdiöcese Wien von Jos. Kopallik I (Regesten der aufgehobenen Klöster) u. II (Regesten der Bischöfe und Erzbischöfe Wiens), Wien 1890—1894. — Von den zahlreichen Arbeiten und Untersuchungen über päpstliche Register sind außer den bereits oben und im Art. Archiv I, 1267 angeführten Werken noch zu nennen: G. B. de Rossi, La biblioteca della sede apost., in Studi di storia e diritto V, Roma 1884; Pitra, Analecta novissima spicileg. Solesm. I. De epist. et regest. Rom. Pontiff., Typ. Tuscul. 1885; Müntz-Fabre, La bibliothèque du Vatican au XV^{e} siècle, Paris 1887; Ehrle, Historia bibliothecae Rom. Pontiff. I, Rom. 1890; H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre f. Deutschland u. Italien I, Leipz. 1889, 93 ff.; Diekamp, Die neuere Literatur zur päpstlichen Diplomatik, im Histor. Jahrbuch der Görresges. IV (1883), 210 ff.; Gottlob, Das vatic. Archiv, ebd. VI (1885), 271 ff.; Breßlau in Mitth. für österr. Gesch. IX (1888), 1 ff.; Thaner ebd. IX, 402 ff.; Kehr ebd. VIII, 84; Werunsky ebd. VI, 140; Kaltenbrunner ebd. V, 213 ff. VI, 79 ff.; Donabaum ebd. XI (1890), 101 ff.; Ottenthal ebd. V, 128 ff. und Ergänzungsband I, 401 ff.; Delisle und Digard in Biblioth. de l'école des chartes XLVI (1885), 84 ss. XLVII (1886), 80 ss. [Knöpfler.]

Reggio, Stadt und Kirchenprovinz in Unteritalien (Calabrien). Die Stadt Reggio, heute Hauptort der gleichnamigen Provinz (Reggio di Calabria) mit 12 Pfarrkirchen und der nach dem furchtbaren Erdbeben vom Jahre 1783 neu erbauten Cathedrale, einem Collegium, Hospital, Findelhaus u. s. w., ist das alte Rhegium (Ῥήγιον), welches zum Unterschiede von dem oberitalischen Rhegium Lepidi den Beinamen Julii trug. Es soll infolge eines Götterspruches von griechischen Auswanderern aus Chalcis auf Euböa, die jedoch stark mit Messeniern vermischt waren, im alten Bruttium gegründet worden sein. Als Hauptstation der Ueberfahrt nach Sicilien in der alten wie in der neuen Zeit, weil hart an der Meerenge von Messina gelegen, wurde Rhegium bald reich und mächtig. Obgleich frühzeitig unter römische Herrschaft gekommen, blieb die Stadt doch nach Strabo's (6, 2) Zeugniß im Alterthum neben Tarent und Neapel fast allein Sitz der griechischen Eigenthümlichkeit in Italien. Die Saracenen, welche sie 827 eroberten, blieben Herr derselben, bis sie von Robert Guiscard im 11. Jahrhundert daraus vertrieben wurden. Durch Erbschaft kam dann Reggio mit Calabrien an Roger II., König von Neapel und Sicilien, und blieb von da an ein integrirender Bestandtheil dieses Reiches. Als Mustapha Pascha 1558 die Stadt einäscherte, ging alles zu Grunde, was über die kirchlichen Verhältnisse der ersten Jahrhunderte genauern Aufschluß geben könnte. Von dem hl. Paulus, welcher auf seiner Fahrt nach Rom von Syracus her in Rhegium gelandet war (Apg. 28, 13) und bei günstigem Südwinde glücklich die Gefahr der im Alterthum so gefürchteten Scylla und Charybdis überwunden hatte, soll Stephanus, ein Grieche aus Nicäa in Bithynien, zum ersten Bischof dieser Stadt aufgestellt worden sein. Dieser habe wie durch seinen Eifer so auch durch seinen im J. 76 erfolgten Martertod den Samen des Christenthums weiter ausgebreitet und befruchtet. Nach den Bollandisten (AA. SS. Jul. II, 217) dürfte jedoch Stephanus wohl erst zur Zeit des Diocletian und Maximian Bischof zu Rhegium gewesen sein und unter diesen das Blut für Christus vergossen haben. Der erste sichere

Bischof ist Marcus, der sich 325 zu Nicäa als Episcopus Calabriae unterschrieb. Einer seiner Nachfolger, Hilarius, hielt 434 mit 13 anderen Bischöfen ein Concil; daraus wollte man schließen, daß Reggio schon um diese Zeit Metropole von Calabrien gewesen sei. Allein Cantelius (Metropol. urb. hist., Paris. 1685, 430) bestreitet dieß mit Recht, indem er namentlich darauf aufmerksam macht, daß Papst Gregor der Große, der an den Bischof Bonifatius von Reggio mehrere Briefe richtete (vgl. 3, 4. 44; 4, 5; 6, 10; 9, 48), stets nur von einem Episcopus, also von einem einfachen, unter Rom stehenden Bischof redet. Größere Wahrscheinlichkeit hat die Meinung, Rhegium sei im 8. Jahrhundert, nicht vom Papste, sondern vom griechischen Patriarchen in Constantinopel, zum Erzbisthum erhoben worden, wie auch Otranto, Neapel u. a., da die Griechen jene Theile Italiens beherrschten. Dieß soll zur Zeit des Kaisers Leo Isauricus (717—741) geschehen sein, indem der Erzbischof von Rhegium zum Primas von Calabrien und zum Metropoliten der Bischöfe von Bova, Tauriano (späterer Sitz in Milo), Locri, Rossano, Squillace, Tropea, Amantea, Cotrone, Cosenza, Nicotera, Bisignano, Nicastro und Cassano aufgestellt wurde. Nachdem dann die Griechen durch die Normannen aus Italien vertrieben worden, erkannten die Päpste in der Regel die von den Griechen erhobenen Metropolen als solche an, was auch bei Rhegium der Fall gewesen sein mag. Wann dieß geschehen ist, läßt sich schwer ermitteln, besonders wegen der lückenhaften Kunde von der Reihenfolge der Bischöfe dieses Sitzes. Noch zur Zeit der griechischen Herrschaft wie einige Zeit nachher kennt man nur je einen Bischof in jedem Jahrhundert, nämlich nach dem oben genannten Bonifatius: Johannes (650—680), Constans (787), Leontius (870); dann erscheint erst um 1014 wieder ein Bischof, Roger. Erst von Rudolf an, der 1081 consecrirt wurde und auf einen ungenannten Bischof gefolgt war, ist die Reihe eine ununterbrochene. Dieser Rudolf oder Arnulf, der sich 1086 in einer Dotationsurkunde, welche Graf Roger dem Erzbischof von Palermo ausstellen ließ, als Archiepiscopus unterschrieb, wird gewöhnlich als erster lateinischer Metropolit von Rhegium angesehen (vgl. übrigens Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Statistik II, Berlin 1846, 24), und von da an findet sich stets der Titel Archiepiscopus für die Bischöfe von Reggio. Der Nachfolger Rudolfs, Erzbischof Rangerius, ein französischer Benedictiner, war der erste Cardinal auf diesem Sitze. Früher gehörten zur Metropole Reggio folgende neun Suffraganate: Cassanensis, Neocastrensis, Cathacensis (Catanzaro), Crotoniensis, Tropiensis, Oppidensis, Bovensis, Geratina (Gerace, Hieracium), Squillatensis. Heute unterstehen der Metropole Reggio die Bisthümer: Bova, Cassano, Catanzaro, Cotrone, Gerace, Nicastro, Oppido, Nicotera und Tropea, Squillace. Von den späteren Metropoliten mag hier noch besonders der Minimit Caspar dal Fosso (1560—1592) erwähnt sein, welcher am 31. Januar 1580 die frühere Cathedrale einweihte und das Priesterseminar errichtete. Die letzten Erzbischöfe waren: Bernhard Ceniccola O. S. Fr. (1797—1818), Alexander Tommasini (1818—1827), Emmanuel Maria Bellorado (1828—1829), Leo Ciampi, Alcantariner (1829—1836), Petrus de Benedetto (1836—1855), Marianus Ricciardi (1855 bis 1871), Franz Converti (1872—1887). Der gegenwärtige Erzbischof von Reggio ist Gennaro Portanova, geb. 1845, nach Reggio promovirt 1888. Sein Einkommen besteht in 2390 Ducaten, die Kammertaxe beträgt 600 flor. aur. Das Capitel an der Metropole B. M. V. assumptae zählt 4 Dignitäten, 24 Canoniker, 10 Hebdomadarier und viele andere Priester und Cleriker. In den 86 Pfarreien (11 vicar. foran.) gibt es 126 700 Diöcesanen, die sich auf 29 Civilgemeinden vertheilen; Reggio selbst hat als Gemeinde ca. 45 000 Einwohner. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IX, Venet. 1721, 315—338; Moroni, Diz. LVII, 26—33; Cappelletti, Le chiese d'Italia XXI [1870], 151—164; Gams, Ser. Epp. 916 sq.) [Neher.]

Reginald, Antonin, O. Praed., früher Ravaille geheißen, hervorragender Theologe, geb. um 1605 zu Albi am Flusse Tarn (Languedoc), trat nach guter Vorbildung, 18 Jahre alt, zu Avignon in den Dominicanerorden, machte glänzende Studien und lehrte seit 1634 Philosophie und Theologie zunächst in den Schulen des Ordens und von 1639 an während zehn Jahre mit großem Beifall an der Universität zu Toulouse. Als über die bekannten fünf Propositionen des Jansenius verhandelt wurde, kam er, berufen von seinem Ordensgeneral, 1652 nach Rom. Später nahm er auf Betreiben der genannten Universität mit dem Titel eines königlichen Professors seine Vorlesungen an derselben wieder auf und setzte sie bis zu seinem Tode (12. April 1676) fort. Seine Wirksamkeit verlief hauptsächlich in Vertheidigung der Gnadenlehre der thomistischen Schule. Eine zu diesem Zwecke verfaßte Schrift ist: Opusculum de vero sensu composito et diviso . . . seu quaestio de vera et legitima intelligentia distinctionis sensus compositi et divisi juxta antiquos et recentiores philosophos ac theologos, maxime vero juxta D. Thomam, Paris. 1638; Gratianopoli 1663. Eine zweite ist: Quaestio theologica, historica et juris Pontificii, quae fuerit mens Concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam (angeblich Venetiis 1607, in Wirklichkeit zu Toulouse) 1644; dieselbe Schrift erschien gleichzeitig in französischer Uebersetzung und wurde vom Verfasser gegen heftige Angriffe, namentlich auf seine Treue in den Anführungen, in zwei anderen Streitschriften vertheidigt. Eine weitere Schrift Doctrinae D. Thomae Aquin. tria principia cum suis

consequentiis ist unvollendet geblieben. Es erschien davon Bd. I mit der Erklärung des primum principium: Ens est transcendens, Toulouse 1670; Bd. II. III. enthalten secundum principium: Deus solus est actus purus. Der dritte Theil dieses zweiten Princips fehlt und gänzlich das tertium principium: Absoluta specificantur a se, relativa ab aliis. Reginalds Hauptwerk, welches erst nach seinem Tode zu Antwerpen 1706 erschien, ist: De mente s. Concilii Trident. circa gratiam seipsa efficacem. Opus posthumum. Dasselbe wird von den thomistischen Theologen sehr hoch geschätzt, von den Gegnern derselben aber wegen angeblicher Textverstümmelung in den Citaten scharf getadelt. Das Manuscript dieses Werkes kam zuerst in die Hände Massoulié's, der in seinem bekannten Werk S. Thomas sui interpres es ausgiebig benutzte; später hatte es Ant. Arnauld und zuletzt Quesnel, der es auch veröffentlichte. Noch ist von Reginald anzuführen Dissertatio de catechismi Romani auctoritate, welche der Ausgabe dieses Katechismus (Toulouse 1648) vorgedruckt ist und ganz oder theilweise in andere Ausgaben herübergenommen ist. Reginalds vielfach abgeschriebene Vorlesungen über fast die ganze Summe des hl. Thomas blieben ungedruckt. Näheres bei Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, 661—663; Schneemann, Controversiarum de Divinae Gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Frib. Brisg. 1881, 140 sq.; Derselbe, Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse (9. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach), Freiburg 1879, 88—102; Hurter, Nomencl. lit. II, Oenip. 1893, 46 sq. [Kaulen.]

Reginald (Regnault, Renaud), Valerius, S. J., ein Moral- und Pastoraltheologe, welchen der hl. Alfons zu den „classischen" rechnet, war 1543 oder 1545 zu Usie in Burgund geboren. Er trat in die Gesellschaft Jesu 1573 ein, lehrte später 12 Jahre lang Philosophie in Bordeaux und 20 Jahre mit großem Erfolg Moraltheologie theils zu Pont-à-Mousson, theils zu Paris und Dôle. An letzterem Orte starb er am 15. März 1623 und hinterließ den Ruf nicht nur eines tüchtigen Gelehrten, sondern auch eines heiligmäßigen, besonders durch Demuth ausgezeichneten Ordensmannes. Mit Unrecht hat Pascal mehrere Sätze aus Regnaults Werken als Beispiele laxer Moral aufzustellen gesucht; die hll. Karl Borromäus und Franz von Sales haben seine Schriften ihrem Clerus warm empfohlen. Die fünf moraltheologischen Schriften Regnaults führen folgende Titel: 1. De prudentia et caeteris in confessario requisitis ad recte ... ministerii sui munera obeunda, Lugdun. 1610, mit noch fünf weiteren Ausgaben, von denen die letzte 1626 zu Douai erschien; 2. Praxis Fori Poenitentialis ad directionem Confessarii, Lugdun. 1616, 2 voll., welche sieben fernere erweiterte Ausgaben, die letzten 1653 und 1705 (3 voll.) zu Köln, erlebte; 3. Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiae ... in tres partes distincta, Lugdun. 1618, mit verschiedenen neuen Ausgaben, u. a. zu Douai 1641; 4. Tractatus de officio poenitentis in usu Sacramenti Poenitentiae, Lugdun. 1618 et Mogunt. 1619; 5. Instructio brevis . . . ad usum Sacramenti poenitentiae tum Confessario tum Poenitenti cum primis necessaria, Venetiis 1619. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 367 sq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VI, 1591 ss.) [L. Schmitt S. J.]

Regino, O. S. B., Abt des Klosters Prüm (892—899), einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, war von adeligen Eltern in Altrip (alta ripa), einem Castell unweit Speier am Rhein, geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt; auch aus seiner Studienzeit und aus seinem frühern Leben überhaupt bis zu seiner Erhebung zum Abte weiß man nichts Näheres. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, daß Regino auch vor seiner Erhebung zum Abte als Mönch in Prüm gelebt hat, und seine nachherigen Schriften zeigen, daß er sich durch seine wissenschaftlichen Studien und durch ächt klösterlichen Geist auszeichnete. Nachdem im J. 892 die Normannen zum zweiten Male innerhalb zehn Jahren Prüm (s. d. Art.) überfallen, das Kloster geplündert, angezündet und zuletzt die nicht geflüchteten Mönche und Klosterleute theils ermordet theils als Gefangene abgeführt hatten, legte der damalige Abt Farabert aus Mißmuth seine Würde in die Hände des Königs Arnulf nieder, und die Mönche wählten nunmehr, in Anbetracht der schwierigen Umstände, die jenen zur Abdankung veranlaßt hatten, Regino zum Nachfolger (892). Das in der damaligen Lage so schwierige Amt bekleidete er bis zum Jahre 899, wo er, wie es scheint, auf Betreiben Karls des Einfältigen entfernt wurde. Dieser westfränkische König zog 898 gegen Herzog Zwentibold von Lothringen, kam nach Prüm und verständigte sich bald darauf mit Zwentibold. Regino hat in seinem Chronicon zu dem Jahre 899 die umständliche Darlegung der Vorgänge, welche seinen Rücktritt herbeigeführt haben, eingeleitet, und der Leser erwartet genaue Angaben darüber eben da, wo Regino plötzlich auf einen ganz andern Gegenstand überspringt, so daß man sich beim Lesen des Gedankens nicht erwehren kann, hier sei die betreffende Stelle ausgefallen. Daher bleibt denn auch jener Rücktritt in Dunkel gehüllt; anscheinend ist Regino hauptsächlich deßhalb abgesetzt worden, weil er der Politik des Westfrankenkönigs feindlich gegenüberstand. Sein Nachfolger wurde Richarius, der Bruder der Grafen Gerhard und Matfrid von Hennegau, der auch später von Karl begünstigt wurde. Regino wurde von Ratbod, dem Erzbischof von Trier, höchst ehrenvoll, wie es seinen großen Verdiensten gebührte, aufgenommen; auch ward ihm noch die Genugthuung,

daß der Erzbischof ihn zum Abte des Klosters St. Martin bei Trier einsetzte, um dasselbe aus seinem durch die normannischen Verwüstungen herbeigeführten Verfalle zu erheben. Er starb 915 und erhielt seine Grabstätte in dem Kloster St. Maximin. — Die Muße, welche Regino durch die ungerechte Verdrängung von der Abtswürde erlangt hatte, verwandte er zu Trier zur Ausarbeitung mehrerer literarischen Werke. Unter diesen steht mit Recht an erster Stelle sein Chronicon, zwei Bücher, gewidmet dem Bischof Adalbero von Augsburg (s. d. Art.; nicht einem Erzbischofe des Namens von Trier, wie gedruckte Ausgaben des Chronicon sagen; auch nicht dem Bischofe von Metz, wie andere Schriftsteller vermuthen). Das Chronicon beginnt mit Christi Geburt, wie zu jener Zeit bei den Chronisten üblich war; bis zum Tode Karls des Großen (814) hat Regino u. a. die Lorscher Annalen benutzt. Vom Jahre 814 bis zu der Zeit, wo er selber Augenzeuge der Begebenheiten gewesen ist, hat er aus verschiedenen Schriften und mündlichen Erzählungen älterer Personen die Nachrichten zusammengestellt; den letzten Theil des Chronicon endlich schrieb er aus eigener Anschauung, und dieser ist daher auch ausführlicher. Das Chronicon reicht in den gedruckten Ausgaben bis zum Jahre 906, wogegen Regino in der Vorrede sagt, er habe es fortgeführt bis 908; es scheint daher, daß auch am Schlusse etwas verloren gegangen ist. Von einem ungenannten Verfasser ist dasselbe sodann fortgesetzt bis 967. Dieses Werk Regino's ist oft gedruckt worden, zuerst in Straßburg 1518, dann wiederholt an anderen Orten; zuletzt in den Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 537 sqq. und in den Scriptt. Rer. Germ. (1890). Eine Uebersetzung findet sich in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit XXVII, 2. Aufl., Leipzig 1890. Das Autographon dieses Werkes soll sich früher in der Abtei St. Blasien im Schwarzwalde befunden haben; es ist nicht bekannt, wohin dasselbe bei der Säcularisation des Klosters gekommen ist. In Prüm ist ein Manuscript des Werkes aus dem 11. Jahrhundert bei der Aufhebung des Klosters in die Hände eines Privaten gerettet worden und befindet sich jetzt in der Stadtbibliothek zu Trier. Das Werk verdient Beachtung „als einer der frühesten Versuche, die Weltgeschichte in einer ziemlich ausführlichen Erzählung zusammenzufassen, eine Aufgabe, an welche sich damals nicht leicht jemand wagte, und deren Schwierigkeiten außerordentlich groß waren" (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 260). Daher ist denn auch das theilweise ungünstige Urtheil Dümmlers (Gesch. des ostfränkischen Reiches III, 2. Aufl., Leipzig 1888, 657) auf die aus den alten Chroniken geschöpften Angaben zu beschränken, wenn er sagt, Regino nehme nicht wegen der Genauigkeit seiner Berichte, wohl aber durch freien Ueberblick und selbständiges Urtheil einen der ersten Plätze unter den mittelalterlichen Chronisten ein. — Ein zweites wichtiges Werk Regino's sind die Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. Regino hat diese Schrift nach seiner Niederlassung in Trier im Auftrage des Erzbischofs Ratbod verfaßt; sie war bestimmt, bei den Visitationen der Diöcese und den Sendgerichten als Norm zu dienen, die kirchlichen, religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinde zu erfragen und in allem zu entscheiden, was zur Bußdisciplin und zu der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt gehörte. Zu dem Ende hat Ratbod das Werk auf einer Synode um das Jahr 906 publicirt und als Norm der Visitationen vorgeschrieben. Das ganze Werk ist in zwei Bücher eingetheilt und gibt in dem ersten die kirchliche Disciplin in Betreff der Eleriker, im zweiten die für die Laien. Jedes Buch hat sodann wieder zwei Abtheilungen, nämlich inquisitiones, d. i. Fragen, welche bei den Diöcesanvisitationen gestellt werden sollen, und capitula sive decreta aus den Concilien, den Schriften der Kirchenväter und aus päpstlichen Decretalen, nach welchen die Zustände und Vorkommnisse in dem kirchlichen Leben geregelt und entschieden werden sollten. So hat das erste Buch an seiner Spitze 95 inquisitiones über die innere Einrichtung der Kirche, Altäre, heiligen Gefäße, Kirchenbücher, Einkünfte der Kirche, über den Wandel, die Amtsführung der Eleriker, Spendung der Sacramente u. dgl.; als zweite Abtheilung folgen sodann 443 Artikel aus Concilien, Decretalen und den Kirchenvätern, die kirchengesetzlichen Bestimmungen enthaltend, nach welchen die in jenen Fragen begriffenen Angelegenheiten geregelt werden müssen. Zu Eingang des zweiten Buches ist die Einrichtung der Sendgerichte gegeben mit dem Eide, den die Mitglieder des Sends dem Visitator abzulegen haben, und einer passenden Anrede desselben, worauf 89 inquisitiones des Visitators folgen über die sittlichen Zustände der Gemeinde, über Vergehen, welche der Bußdisciplin und der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt unterworfen sind. In 446 Artikeln sind sodann die canonischen Entscheidungen für jene Fragen gegeben. Dadurch, daß jene Fragen speciell auf die damaligen Zustände der Erzdiöcese Trier berechnet waren, hat das Werk außer seinem allgemeinen kirchlich-literarischen Werth auch noch einen besondern für die Sittengeschichte der Trier'schen Kirchenprovinz. Regino widmete diese Schrift dem Erzbischof Hatto I. von Mainz (s. d. Art.), dem damaligen Regenten des Reiches; dieselbe ist zuerst gedruckt zu Helmstädt studio Joach. Hildebrand. 1659; Stephan Baluze besorgte eine neue Ausgabe (Paris 1671, mit einer vita des Regino); neuerdings hat das Werk Wasserschleben herausgegeben (Leipzig 1840). Außer diesen beiden Werken hat Regino noch andere hinterlassen, von denen die Schrift De harmonica institutione erwähnenswerth ist. Als Veranlassung zur Herausgabe derselben gibt er den Umstand an, daß er oft gesehen habe, wie der Erzbischof Ratbod, den

er vermuthlich auf seinen Visitationsreisen begleitete, sich erzürnt habe über den unmelodischen und fehlerhaften Gesang in den Chören seiner Sprengel. Diesem Mangel suchte er durch jene bedeutende Schrift abzuhelfen. Sie ist, doch ohne den Tonarius, gedruckt bei Gerbert, Scriptt. eccl. de musica sacra I, typis San-Blas. 1784, 230 sqq., und mit dem Tonarius bei Coussemaker, Scriptt. de musica medii aevi II, Paris. 1867, 1 sqq. (Vgl. noch Marx, Gesch. des Erzstiftes Trier II, 1, Trier 1860, 296 ff.; Forschungen zur deutschen Geschichte XVIII [1878], 362 ff.; Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde XV [1890], 293 ff.) [Marx (de Lorenzi).]

Regionarclerus hieß zu Rom im Gegensatz zum Palatinalclerus und zu den Clerikern an den einzelnen Kirchen (Titeln) derjenige Theil des Clerus, welchem zur Ausübung seiner Thätigkeit je eine der sieben Stadtregionen angewiesen war. Die hervorragendste Klasse unter diesen Clerikern bildeten die sogen. Regionardiaconen, welche ursprünglich das Geschäft der Armenpflege in ihrem Bezirk auszuüben hatten (s. d. Art. Cardinal II, 1949) und als Vorläufer der Cardinaldiaconen betrachtet werden können. Ihnen zur Seite standen, zunächst in der Güterverwaltung, die sieben subdiaconi regionarii, die aber gleich den Diaconen auch noch andere Obliegenheiten erhielten und insbesondere bei den Stationsandachten in ihrer Region dem Papst mit zu assistiren und die Epistel zu singen hatten. — Eine weitere Klasse im Regionarclerus bildeten die Regionarnotare, die Vorläufer der späteren Protonotare (s. d. Art. Protonotarius apostolicus, od. 534). Ferner werden Regionaracolythen erwähnt, deren nach dem ersten römischen Ordo wenigstens sieben in jeder Region gewesen sein müssen, und defensores regionarii. Die letztgenannte Würde ward von Gregor dem Großen eingerichtet (Epist. l. 8, 14, bei Migne, PP. lat. LXXVII, 917), indem zur Belohnung für die Dienste, welche das Collegium der defensores der Kirche geleistet, sieben aus demselben honore regionario geehrt wurden. Neben ihrem eigentlichen Berufe als Sachwalter der Armen hatten sie auch mancherlei andere kirchliche Geschäfte wahrzunehmen. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VI, 316 ff.; Hinschius, Kirchenrecht I, 375 ff.) [A. Esser.]

Regis, Joh. Franz, s. Johannes Franz de Regis.

Regma (רַעְמָה), im A. T. ein Sohn des Chus, Stammvater eines gleichnamigen Stammes in Arabien, der später wegen ausgedehnten Handels bekannt war (Gen. 10, 7. 1 Par. 1, 9. Ez. 27, 22). Hiernach, sowie wegen seines Zusammenhanges mit Saba und Dadan, muß der Wohnsitz des Stammes am Persischen Meerbusen gesucht werden, wo auch Ptol. Geogr. 6, 7 ein Ῥεγμά, Stephan von Byzanz (ed. Lipsiae 1825, I, 363) ein Ῥῆγμα kennt. [Kaulen.]

Regula, die hl., s. Felix IV, 1319.

Regula fidei, s. Glaubensregel.

Regulae cancellariae, s. Kanzleiregeln; Regulae indicis, s. Index librorum prohibitorum VI, 655 ff.

Regulae juris (Rechtsregeln) sind gewisse allgemeine Sätze oder Sentenzen, welche einen in verschiedenen Gesetzen oder Rechtsaussprüchen enthaltenen Gedanken kurz und präcis wiedergeben, so daß ein solcher Ausspruch eine allgemein giltige Norm bildet. Die Rechtsregel gibt somit nicht einen neuen Rechtssatz, sondern ist nur der präcise Ausdruck für das in verschiedenen Gesetzen enthaltene Recht; deßhalb sagt auch das römische Recht: Regula est, quae rem quae est breviter enarrat; non ut ex regulis jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat. Folgendes Beispiel soll dieses klar machen. Ein Canon schließt die Ehrlosen von der Prälatur und von kirchlichen Beneficien, ein anderer von öffentlichen Aemtern, ein dritter vom Richteramt aus. Daraus wird nun die Rechtsregel abgeleitet: Infamibus portae non pateant dignitatum. Solche Rechtsregeln kennt sowohl das Civil- wie das Kirchenrecht. In den Pandecten sind einzelne Regeln eingestreut, und namentlich am Schlusse derselben (Lib. L, tit. 17 De regulis juris) hat Justinian 211 Regeln zusammengestellt. In gleicher Weise haben auch die Päpste Gregor IX. und Bonifaz VIII. ihren Sammlungen solche Rechtsregeln angefügt, nämlich Gregor IX. am Schlusse des 5. Buches seiner Decretalen 11, Bonifaz VIII. am Schlusse des Liber sextus 88 Regeln. Die römischen und die canonischen Rechtsregeln ergänzen und erläutern sich gegenseitig; ferner hat das canonische Recht seine Regeln zum Theil aus dem römischen Rechte entlehnt; deßhalb werden diese Rechtsregeln auch von Legisten und Canonisten wechselseitig gebraucht. Man unterscheidet aber von den authentischen Rechtsregeln, d. h. denjenigen, welche im Corpus juris civilis oder canonici enthalten sind, die nicht authentischen oder doctrinellen, welche von den Rechtsgelehrten oder von der Wissenschaft aufgestellt sind. Letztere werden auch Brocardica genannt (s. d. Art. Brocarda); sie haben, wenngleich nur einer Privatauctorität entstammend, doch eine gewisse Beweiskraft. Die authentischen Rechtsregeln haben dagegen, in rechter Weise angewendet, da, wo keine Ausnahme (exceptio oder fallentia) vom Rechte statuirt ist, volle Rechtskraft. Deßhalb gilt das Axiom: Regulae standum est, donec contrarium vel exceptio probetur. Allein eine allgemeine und unfehlbare Geltung kommt ihnen nicht zu, weil der Einzelfall anders liegen kann, als die Rechtsregel voraussetzt, und weil auch hier das Brocardicum gilt: Nulla regula sine exceptione. — Verwandt mit den Rechtsregeln sind die Rechtssprichwörter (paroemiae juris), welche den kurzen, volksthümlichen Ausdruck eines Rechtssatzes enthalten und daher zur Erkenntniß und Erläuterung des Gewohnheitsrechtes dienen (vgl. Holtzendorff, Encyklopädie der

Rechtswissenschaft I, 4. Aufl., Leipzig 1882, 540). — Von der reichen ältern Literatur über die Rechtsregeln mögen außer Azo's (s. d. Art.) Brocardica (Basil. 1567) noch Petrus a Duenas, Regul. utriusque juris cum ampliationibus ac limitationibus liber primus, Lugd. 1557 (später: Duenas et Novellus, Regularum etc., Venet. 1567, 2 tom.) und Petrus Reckius, Ad regulas juris canonici Commentaria elaboratissima, Colon. Agripp. 1680, erwähnt sein. Einzelne Canonisten gaben in ihren Werken ausführliche Commentare zu den Rechtsregeln des canonischen Rechtes, besonders Reiffenstuel, Jus canonicum universum VI, Antverp. 1755, Tractatus de regulis juris. Eine ausführliche, nach Materien alphabetisch geordnete Zusammenstellung der zerstreuten Regeln des jus civile gibt Frommelt, Regulae juris, 2. ed., Lipsiae 1880. [Ph. Schneider.]

Regulargeistliche, s. Clerici regulares.

Regulirte Chorherren, s. Canonici regulares.

Rehabeam, s. Roboam.

Reich Gottes, ein biblischer Ausdruck, welcher, für sich allein betrachtet, verschiedener Deutung und Anwendung fähig ist, im Zusammenhange aber, worin die neutestamentlichen Bücher ihn gebrauchen, nur als Gegensatz zum Reiche der Sünde und des Teufels (Matth. 12, 22 ff. Marc. 3, 22 ff. Luc. 11, 14 ff. Joh. 8, 34. Apg. 26, 18. Röm. 6, 16. Col. 1, 13; 2, 15. Hebr. 2, 14. 2 Petr. 2, 19) gefaßt werden kann. Er bezeichnet diejenige Ordnung, in welcher Gott durch die Mittheilung seiner übernatürlichen Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17. Röm. 5, 21) diesseits und durch die Gewährung seiner Seligkeit jenseits herrscht. Die Lehre vom Reiche Gottes ist ein Hauptgedanke, aber nicht (wie Joh. Weiß [s. u.] meint) der Hauptgedanke in der Verkündigung Jesu; dieß ist vielmehr die Lehre, daß Jesus Christus der verheißene Erlöser und der Sohn Gottes ist. Die Vorstellung vom Reiche Gottes war dem Volke Israel nicht fremd. Denn „alle Weissagungen des Alten Testaments beherrscht eine und dieselbe Idee, die Idee des Reiches Gottes auf Erden, dessen Mittelpunkt Christus ist" (J. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung, Mainz 1890, 223; vgl. d. Art. Messias und neuestens Dornstetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie, Würzburg 1896). Besonders klar drückte sich der Prophet Daniel (2, 44; 7, 13. 14) dahin aus, daß in der Zeit des Messias der Gott des Himmels ein Reich errichten werde, das ewig währe und dem alle Völker angehören würden. Im Anschluß daran redet auch die Literatur des spätern Judenthums oft von dem zu errichtenden Reiche des Messias, und da in demselben Gott selbst die Regierung in die Hand nimmt, heißt es im Gegensatz zu den heidnischen Weltreichen „das Reich Gottes" (Sibyll. 3, 47—48; Ps. Salom. 17, 4; Assumtio Mosis 10, 1. 3; vgl. d. Art. Messias VIII, 1375 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 453 ff.). Alle Prophezeiungen vom messianischen Reiche (vgl. d. Art. Messias VIII, 1395 ff.) finden ihre Erfüllung und Erklärung in dem „Reiche Gottes" des Neuen Testamentes und dessen geschichtlichem Verlauf in den verschiedenen Stadien zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi (vgl. u.). An Daniel knüpft der hl. Johannes der Täufer, der überhaupt in seiner Ausdrucksweise den Propheten folgt, an, wenn er seine Aufforderung zur Buße damit begründet, daß das Himmelreich nunmehr nahegekommen sei (Matth. 3, 2). Was er im Allgemeinen darunter verstand, war seinen Zuhörern klar, nämlich die durch den Messias zu vollziehende Herstellung der Herrschaft Gottes unter seinem Volke. Von dieser machten sich die Juden selbst allerdings eine falsche, ihren politischen Erwartungen und Wünschen entsprechende Vorstellung. Johannes hatte diese nicht; er erkannte vielmehr den Hauptzweck der Sendung Jesu in der „Wegnahme" der „Sünde der Welt" (Joh. 1, 29). Maldonat (zu Matth. 3, 2) glaubt sogar, er habe durch den Ausdruck „Himmelreich" die jüdische Erwartung eines irdischen Reiches bekämpfen wollen. Der Ausdruck „Himmelreich" ist übrigens gleichbedeutend mit „Reich Gottes", denn dieses ist seinem Ursprunge wie seinem Ziele und seinem wesentlichen Inhalte nach himmlisch, und nach dem jüdischen, zur Zeit Christi geltenden Sprachgebrauch wird auch sonst oft statt Gottes sein Wohnsitz, der Himmel, genannt (vgl. Lightfoot, Horae hebr. in Evang. Matth. 3, 2 [Opp. II, Franequerae 1699, 263]; Wünsche, Neue Beitr. zur Erläuterung d. Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, 17; Schürer II, 453 und Jahrbücher für protest. Theologie 1876, 166 ff.; Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 118; Knabenbauer, Comm. in quatuor s. Evangelia. I: Ev. sec. S. Matth. I, 1892, 118 sq.). Deßhalb bediente auch Christus sich beider Ausdrücke gleichmäßig. Dieß ergibt sich aus dem Matthäus-Evangelium, worin neben der Bezeichnung „Reich Gottes" (Matth. 12, 28; 21, 31. 43; vgl. 6, 10. 33) die andere „Himmelreich" sehr häufig vorkommt. In den übrigen Evangelien, welche nicht wie Matthäus den Zusammenhang mit dem Alten Testamente betonen, steht wie überhaupt sonst im Neuen Testamente bloß der erstere, namentlich für Nichtjuden leichter verständliche Ausdruck (nach Cod. ℵ bildet nur Joh. 3, 5 eine Ausnahme). Von diesem „Reiche Gottes" lehrte nun Christus am Anfang seiner Wirksamkeit, daß es nahe sei (Matth. 4, 17. Marc. 1, 15). Dasselbe ließ er durch seine Jünger verkünden (Matth. 10, 7. Luc. 10, 9. 11). Wenn er gleichwohl seine Jünger beten heißt (Matth. 6, 10): „Zukomme dein Reich", so

bezieht sich diese Bitte, wie die drei ersten Bitten des Vaterunsers überhaupt, auf Gott und enthält zunächst den Wunsch, daß Gott herrsche ohne Widersacher, so daß ihm alle Menschen und Geschöpfe ganz unterworfen sind. Das schließt aber nicht aus, daß das Reich für den einzelnen Beter schon gekommen ist. Daß dem in der Zeit Christi wirklich so war, beweisen Aussprüche wie Luc. 17, 21: „Das Reich Gottes ist in eurer Mitte", und Jesus selbst zeigt, daß es bereits zu seinen Zuhörern gekommen war, aus der Thatsache, daß er im Geiste Gottes die Teufel austreibe, d. h. das messianische Reich bethätige (Matth. 12, 28). Die Armen im Geiste und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten bezeichnet er als Bürger dieses Reiches: „Ihrer ist das Himmelreich" (vgl. Matth. 5, 3. 10). Ueberdieß setzt er auch in den Aussprüchen über das Eingehen in das Reich Gottes (Matth. 5, 20; 7, 21; 18, 3. Joh. 3, 5), das Suchen (Matth. 6, 33) und das Aufnehmen desselben (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17) voraus, daß es schon gekommen ist. Häufig redet er dann von der Gesinnung, welche eine nothwendige Bedingung der Zugehörigkeit zu diesem Reiche ist (vgl. Matth. 5, 3 ff. und die Zeugnisse gegen das Pharisäerthum, die Ermahnungen zur Buße u. dgl.), und von dem dieser Gesinnung entsprechenden Handeln (Matth. 6, 33; 7, 21 ff. Marc. 3, 35). Das Reich Gottes vermittelt schon in dieser Welt (Joh. 3, 15. 16; 5, 40; 10, 10; 17, 3) das Leben, welches zwar seiner ganzen Fülle nach erst im Jenseits gegeben wird (Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 27), dessen Besitz aber den Jüngern auch jetzt so sicher ist, daß er durch den Tod nicht unterbrochen wird (Joh. 6, 55; 11, 25. 26). Weiterhin steht die Uebung der Gerechtigkeit des Reiches (Matth. 6, 33) in einer so innigen Beziehung zu dem Leben, daß das Eingehen in dieses Reich als ein Eingehen in das Leben bezeichnet wird (Matth. 18, 3. 8. 9. Marc. 9, 42. 44. 46). Es ist also ein Reich, welches angefangen hat mit der Predigt Jesu und vollendet wird im Jenseits. Diese Vollendung geschieht aber beim allgemeinen Gericht; die Verkündigung des Evangeliums war die Aussaat (Marc. 4, 3 ff. 26 ff.; vgl. ebd. 30 ff.), das letzte Gericht ist die Ernte (Matth. 13, 30. 40 ff.; vgl. ebd. 3, 12; 9, 37). Das Reich war schon da, als Christus die Dämonen austrieb (Matth. 12, 28), vollendet wird es mit dem völligen Siege Christi über seine Widersacher (Offb. 20, 9 f. 14). Sachlich ist dieses Reich Gottes bezw. dieses Himmelreich identisch mit der von Christus gegründeten Heilsanstalt, der Kirche, welche ebenfalls ihre Verklärung und Vollendung im Jenseits findet, nämlich in der triumphirenden Kirche. Denn sie, als „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben" (Möhler, Symbolik, Regensburg 1884, 333), verbreitet das Reich Gottes, in ihr herrscht Gott durch Jesus Christus im Glauben und der Gnade, und sie hat als ihr eigentliches Ziel und Ende die himmlische Seligkeit (vgl. d. Art. Kirche). Von dieser Ausbreitung des Reiches Christi in der Welt handelt Jesus in manchen Gleichnissen (Matth. 13, 31 ff.). Volle Klarheit über die Identität des Reiches Gottes mit der Kirche gibt uns aber das Wort des Herrn Matth. 16, 18. 19, wo er die Kirche dem Himmelreiche gleichsetzt (vgl. auch ebd. 18, 17 f.; dann Luc. 12, 32, wonach der kleinen Herde das Reich verliehen ist). Dementsprechend wird auch bisweilen die Predigt vom Reiche Gottes im übertragenen Sinne als das Himmelreich bezeichnet (vgl. Matth. 13, 47 ff.). — Daß die Apostel in ihren Schriften vom Reiche Gottes weniger als Christus reden, obgleich die Apostelgeschichte (8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31; vgl. auch 14, 21) ihre Lehrthätigkeit überhaupt als ein Predigen des Reiches Gottes bezeichnet, ist nicht zufällig, denn sie mußten mit der Thatsache rechnen, daß das Reich Gottes bereits gegründet und in der Weiterentwicklung begriffen war, und waren gezwungen, diejenigen Erlösungsthatsachen, welche den nächsten Gegenstand des Glaubens bildeten, zu erklären. So finden sich denn bei Petrus (2 Petr. 1, 11; vgl. 1 Petr. 2, 9) und Jacobus (Jac. 2, 5) nur gelegentliche Hinweise auf das Reich, während die Geheime Offenbarung den Namen „Reich Gottes" oder „Himmelreich" überhaupt nicht erwähnt, aber von den Christen als den Knechten Gottes redet (z. B. 1, 1; 2, 20; 7, 3; 19, 2. 5; 22, 3) und häufig von der Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, d. h. der Kirche und ihrer Zukunft, spricht (vgl. 5, 10; 14, 14 ff.; 20, 4. 5; 21, 9 ff. u. s. w.). Ausführlichere Belehrungen vom Reiche Gottes gibt nur der Apostel Paulus. Auch er redet bisweilen von dem Reiche Gottes als etwas Zukünftigem, insofern er es als Erbe und Lohn der Gläubigen bezeichnet (1 Cor. 6, 9. 10; 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. 2 Theff. 1, 5). Allein wenn er Röm. 14, 17 sagt, das Reich Gottes bestehe nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste, so macht es der Wortlaut wie der ganze Zusammenhang klar, daß es sich um Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes und um etwas in der Gegenwart Vorhandenes handelt. Der hl. Paulus spricht überdieß von der Arbeit zur Verbreitung dieses Reiches (Col. 4, 11), welches besteht, d. h. Verbreitung findet, nicht in schönen Worten, sondern in der Kraft, d. h. der Wirksamkeit der Rede (1 Cor. 4, 20). Die Begriffe „Reich Gottes" und „Reich Christi" sind bei ihm coordinirt (Eph. 5, 5), und in dem Sinne spricht er vom Reiche Christi (Col. 1, 13; vgl. auch Hebr. 3, 6) so, daß es nur ein gegenwärtiges sein kann. Denn Gott hat die Gläubigen, nachdem er sie von der Gewalt der Finsterniß errettet hat, in dieses Reich verpflanzt, nämlich durch die Erlösung seines Sohnes und die dadurch bewirkte Sündenvergebung. Dieses Reich Christi umfaßt

aber auch den Himmel selbst und wird vollendet als ein glorreiches Reich (2 Tim. 4, 1. 8. 18). Endlich finden die Aussprüche des Herrn, nach welchen das Reich Gottes zunächst die Gestalt der Kirche annehmen wird, ihr Seitenstück in der Lehre des hl. Paulus von der „Kirche Gottes" (1 Cor. 10, 32; 11, 22; 12, 28), welche der Leib Christi ist (1 Cor. 12, 27. Eph. 1, 23; 4, 12; 5, 23. Col. 1, 18. 24; 2, 19) und deren Mitglieder das Volk Gottes bilden (Tit. 2, 14).

Die katholischen Gelehrten behandeln die Frage vom Reiche Gottes meist kurz in den Commentaren zu Matth. 3, 2 u. a. St. Zur paulinischen Lehre von der Kirche vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, 229 ff. Die Anschauungen protestantischer Theologen, welche sich besonders in den letzten Jahren sehr viel literarisch mit der Frage vom Reiche Gottes beschäftigt haben, sind natürlich durch ihre Meinungen über den canonischen oder uncanonischen Werth einzelner neutestamentlichen Stellen und Schriften beeinflußt. Während aber noch Ritschl, Wendt u. A. wenigstens die sittliche Verbindung der Menschen unter einander durch Gerechtigkeit als eigentlichen Inhalt des Reiches Gottes auffaßten (vgl. Titius [s. u.] 90 f.), polemisirt Joh. Weiß 64 f. selbst gegen Kaftans Unterscheidung zwischen dem überweltlichen, transcendenten Reiche der Seligkeit und dem Reiche Gottes als „oberstem sittlichen Ideal", welches als solches „innerweltlich" und dessen „Verwirklichung eine Sache der menschlichen Selbstthätigkeit" sei. Schmoller (s. u.) 118 behauptet sogar: „Es war ihm (Jesus) von Anfang an das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ ein endgeschichtlicher Act, ob auch noch nicht vermittelt gedacht durch sein Wiederkommen." Die Erlösungsthaten und der Erlösungstod Jesu haben dieses Kommen nur vorbereitet und verbürgt (Schmoller 136 ff.). Noch schärfer hat Joh. Weiß den ausschließlich apocalyptischen Charakter der Reichsidee bei Jesus betont. Er stützt sich (a. a. O. 17) besonders darauf, daß Jesus seinen Jüngern als die eigentlich „erste Bitte" die Worte in den Mund gelegt habe: „Zukomme dein Reich", und steht nicht an (S. 62), zu behaupten: „Auch Jesus kann das Reich Gottes nicht herbeiführen, gründen, stiften; das kann nur Gott." Jesus konnte es nur vorbereiten (S. 24). Vgl. dagegen u. A. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, München 1893, 152 ff. — Ueber die protestantische Literatur bis zum Jahre 1891 vgl. Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testamente, Leiden 1891, 2—6; dazu noch Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes, Leiden 1891; Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892; Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung. 1. Hälfte Leipzig 1893, 2. Hälfte ebd. 1895; Derselbe, Die Vorstellung vom Reiche Gottes, in ihrem Gang durch die Geschichte der christlichen Kirche dargestellt, 1. Stück, Leipzig 1896; Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, Gütersloh 1895; Titius, Die neutestamentl. Lehre von der Seligkeit. 1. Theil. Jesu Lehre vom Reiche Gottes, Freiburg u. Leipzig 1895; L. Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, Bonn 1895; Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu u. s. w., Freiburg u. Leipzig 1895, 47 ff.; sowie eine Anzahl von Abhandlungen in den verschiedenen theol. Zeitschriften. [J. Felten.]

Reichenau (Augia, später Augia dives, Augia major), ehemaliges berühmtes Benedictinerkloster auf einer Insel im Bodensee, welche ursprünglich Sintlaz oder Sintlazau hieß und noch in fränkischer Zeit unbewohnt war. Der hl. Pirmin (s. d. Art.) gründete auf ihr durch den Einfluß Karl Martells, unter Mitwirkung des Grafen Berthold und des alemannischen Herzogs (nach Hermann Contractus Nebi, nach neuesten Forschungen richtiger) Lantfrid I. im J. 724 ein Kloster und machte die Insel urbar. Aber schon nach drei Jahren wurde er durch den nachfolgenden Herzog aus Haß gegen Karl Martell vertrieben. Die Stiftung blieb jedoch bestehen, und Pirmin berief aus ihr Mönche in andere Klöster, z. B. nach Pfäfers (s. d. Art.). Der erste Nachfolger Pirmins als Abt von Reichenau, Heddo, wurde später Bischof von Straßburg. Egino, Bischof von Verona, erbaute 799 auf dem untersten Theile der Insel eine Kirche zu Ehren des hl. Petrus, wohnte in einer Zelle bei derselben und starb daselbst 802 im Rufe der Heiligkeit. Abt Hatto erbaute 816 das Münster zu Ehren U. L. Frau. Die Grundlage des Klosterbesitzes stammte aus Königsgut; Karl der Große, Ludwig der Fromme, Karl der Dicke (nachher in Reichenau begraben) und andere Könige, so besonders später die Ottonen, dann die Herzoge von Schwaben, Grafen u. s. w. fügten reichliche Schenkungen an Gütern und Einkünften bei, so daß die Besitzungen des Klosters eine große Ausdehnung erlangten. Selbst am Comersee war es begütert, und es besaß an der Straße dahin zahlreiche Höfe. Bald erlangte es Immunität, freie Abtswahl, Gerichtsbarkeit, zahlreiche Regalien und gehörte beim Aufkommen des Reichsfürstenstandes diesem unbestritten an. Reichenau übertraf an Besitz und Macht, Ansehen und Freiheiten alle anderen Reichsabteien, zu Zeiten selbst Fulda und St. Gallen (Brandi [s. u.] I, 1). Gregor V. bestimmte, daß der Abt von Reichenau nur vom Papste selbst die Benediction erhalten und berechtigt sein solle, sich der Pontificalien zu bedienen. Johannes XIX. verlieh dem Kloster volle Exemtion von der bischöflichen Jurisdiction. Reichenau erwarb auch eine große Anzahl bedeutender Reliquien, z. B. der hll. Marcus, Bartholomäus, Januarius, Johannes und Paulus, Georg u. s. w., von welchen die meisten jetzt noch vorhanden sind. Das Kloster war Jahrhunderte hindurch eine Pflanzstätte der Frömmigkeit und der Wissenschaft,

aus welcher viele gelehrte und heilige Männer, besonders auch Bischöfe und andere Würdenträger, hervorgingen. Einen besondern Aufschwung nahmen das Klosterleben und die Klosterschule unter Abt Walafrid Strabo (842—849; s. d. Art.), einem Schüler des Rabanus Maurus (s. d. Art.). Wie regsam es mit dem 9. Jahrhundert zu Reichenau zuging, mag man daraus entnehmen, daß die in dieser Zeit von den Reichenauern verfaßten Werke eine nicht unansehnliche Bibliothek ausmachen würden, wenn man sie sammeln und zusammenstellen würde. Und mit welch' unermüdlichem Fleiß die Reichenauer für ihre Bibliothek Bücher schrieben und sammelten, ersieht man unter Anderem aus dem überaus schätzbaren Katalog der Bibliothek des Klosters, welchen der Magister und Bibliothekar Reginbert (gest. 846) verfaßte; darin kommen Bücher aller Art vor, biblische, exegetische, patristische, kirchengeschichtliche, profanhistorische, ascetische, liturgische, canonistische, grammatikalische, mathematische u. s. w. Der hl. Meinrad, Mönch des Klosters Reichenau, wurde als Eremit im finstern Walde die Veranlassung zur spätern Gründung des Stiftes Einsiedeln (s. d. Art.). Im 11. Jahrhundert lebte in Reichenau der berühmte Hermann Contractus (s. d. Art.). Später sank das Kloster sowohl bezüglich der Disciplin als der ökonomischen Verhältnisse tief herab. Schuld daran trug besonders auch der Umstand, daß fast ausschließlich adelige Herren als Conventualen aufgenommen wurden. Einzelne Aebte bemühten sich, bessere Zustände herbeizuführen, so Diethelm I. (gest. 1206) und Diethelm III. (gest. 1342). Der eigentliche zweite Gründer des Klosters wurde Abt Friedrich II. von Wartenberg (1427—1453); der äußere Besitzstand, die Ordensdisciplin und die Pflege der Wissenschaft nahmen unter ihm neuen Aufschwung. Unter dem Abte Martin von Weißenburg (1491—1508) schrieb der Kaplan Gallus Oehem (Oheim) eine Chronik des Klosters (herausgegeben von Barack in der Biblioth. des Stuttg. Liter. Vereins LXXXIV [Tüb. 1866]; vgl. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen I, 3. Aufl., Berlin 1886, 60). Die Zustände des letztern hatten sich zu dieser Zeit wieder verschlimmert. Im J. 1508 erwirkte der Bischof von Konstanz, Hugo von Landenberg, eine päpstliche Bulle, durch welche die Abtei Reichenau mit dem bischöflichen Stuhle vereinigt wurde; allein die Ausführung derselben scheiterte an dem Widerstande der Stadt Konstanz, der Eidgenossen und Oesterreichs. Da schloß Abt Marcus von Knöringen 1540 mit dem Bischof Johannes von Wetzel einen Vertrag, durch welchen er auf die Abtswürde verzichtete und in die Vereinigung der Abtei mit dem Bisthume einwilligte, worauf er das Kloster verließ. Die Bischöfe von Konstanz waren nun zugleich Commendataräbte von Reichenau und unterhielten nur mehr zwölf Mönche mit einem Prior, eigenem Noviciat u. s. w. Der Convent machte lange Zeit hindurch viele Anstrengungen, die Selbständigkeit des Klosters wieder zu erlangen, allein umsonst. Die Einkünfte wurden der bischöflichen Tafel zugewiesen, und die Bischöfe führten nun den Titel „Herr der Reichenau". Im Jahre 1757 schickte man die noch vorhandenen Conventualen gewaltsam in andere Klöster und entließ die Novizen. Von da an versahen Mönche aus verschiedenen Stiften den Gottesdienst, bis die Abtei 1802 mit dem Bisthum Konstanz säcularisirt wurde und an Baden kam. Erhalten sind noch die romanische Münsterkirche mit einem Theile des Klostergebäudes, die gleichfalls romanischen Kirchen St. Peter und St. Georg. (Vgl. Fr. X. C. Staiger, Die Insel Reichenau, Konstanz 1860; K. Brandi, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau, Heidelberg 1890 bis 1893, 2 Bde.) [G. Mayer.]

Reichensperger, Name zweier um die katholische Sache hochverdienter Brüder. 1. August Reichensperger, Politiker und Kunstschriftsteller, war am 22. März 1808 in Koblenz geboren und studirte zu Bonn, Heidelberg und Berlin Rechtswissenschaft. Im J. 1830 trat er in den preußischen Justizdienst ein, dem er 45 Jahre, zuletzt (1849—1875) als Appellations-Gerichtsrath zu Köln, angehörte. Seine parlamentarische Laufbahn begann er im J. 1848; unvergeßlich sind die Verdienste, welche er sich in den fünfziger Jahren durch sein Eintreten für die von der Reaction bedrohte Verfassung und speciell für die Gleichberechtigung der Katholiken erworben hat. Noch hervorragender war seine Thätigkeit als Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses und des deutschen Reichstages in der Aera des Culturkampfes. Im J. 1884 zog er sich infolge einer Krankheit, die ihn an den Rand des Grabes brachte, aus dem öffentlichen Leben zurück. Was sein Wirken auf dem Gebiete der Kunst betrifft, so war er als begeisterter Gotiker mit Erfolg bemüht, der „christlich-germanischen Baukunst" in Deutschland wieder zur Geltung zu verhelfen. Für den Kölner Dom hat wohl niemand mehr gethan als er. Sein 1840 erschienenes Schriftchen „Einige Worte über den Dombau zu Köln" gab die Anregung zur Bildung von Vereinen für den Fortbau des Domes, für den er später (1841—1871) auch als Secretär des Central-Dombauvereins thätig war. Durch Verbindung mit gleichgesinnten Künstlern erreichte er es, daß die sogen. gotische Kunstrichtung am Rhein und anderwärts sehr in Aufnahme kam. Auch die Anregung zur Gründung des Borromäusvereins ging von ihm aus (vgl. [J. Felten,] Die Gründung und Thätigkeit des Vereins vom hl. Karl Borromäus [Festschrift 1895] 8 ff.). Er starb zu Köln am 16. Juli 1895. Von seinen zahlreichen Schriften seien erwähnt: Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältniß zur Gegenwart, Trier 1845, 3. Ausg. 1860; Fingerzeige auf dem Gebiete der christlichen Kunst, Leipzig 1854; Vermischte Schriften über christliche Kunst, Leipzig 1856; G. G. Un-

gewitter und sein Wirken als Baumeister, Leipzig 1866; dann Parlamentarische Reden der Gebrüder Aug. und P. Fr. Reichensperger, Regensburg 1858; Deutschlands nächste Aufgaben, Paderborn 1860, ebenfalls gemeinsam mit seinem Bruder; Ein Rückblick auf die letzten Sessionen des preußischen Abgeordnetenhauses und Ein Wort über die deutsche Verfassungsfrage, Paderborn 1864, 2 Thle.

2. **Peter Franz** Reichensperger, der jüngere Bruder des Vorigen, war am 28. Mai 1810 zu Koblenz geboren. Im J. 1850 wurde er Appellations-Gerichtsrath in Köln, dann 1859 Obertribunalsrath in Berlin, als welcher er 1879 pensionirt wurde. Als Parlamentarier war er gleichzeitig mit seinem Bruder seit 1848 thätig und wirkte in derselben Richtung. In den fünfziger Jahren gehörte er der Katholischen Fraction, nach Auflösung derselben 1861 dem (linken) Centrum an; seit Anfang der siebenziger Jahre zählte er zu den Führern der Centrumsfraction im Landtag und Reichstag. Um die Freiheit der katholischen Kirche in Deutschland und um unser Verfassungsleben hat er ebenso große Verdienste wie sein Bruder. Er galt mit Recht als einer der besten Redner des Parlaments, und selbst von Gegnern wurde vielfach die juristische Schärfe seiner Ausführungen gerühmt. Auch als Schriftsteller war er in erster Linie Jurist. Die Schriften, welche er gemeinsam mit seinem Bruder verfaßte, wurden bereits oben erwähnt; von den anderen seien verzeichnet: Die Agrarfrage, Trier 1847; Die preußische Nationalversammlung und die Verfassung vom 5. December 1848, Berlin 1849; Die freie Agrarverfassung, Regensburg 1856; Gegen die Aufhebung der Zinswuchergesetze, Berlin 1860; Beleuchtung des Commissionsberichtes des Abg. Dr. Gneist betr. die Aufhebung der Klöster in Preußen, Mainz 1870; Culturkampf oder Friede in Staat und Kirche, Berlin 1876; Die Zins- und Wucherfrage, Berlin 1879; Erlebnisse eines alten Parlamentariers im Revolutionsjahre 1848, Berlin 1882. Peter Reichensperger starb zu Berlin am 31. December 1892. (Vgl. Das kathol. Deutschland, repräs. durch seine Wortführer, Würzburg 1874 ff.; A. M. v. Steinle, Edw. v. Steinle und Aug. Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst, Köln 1890 [Görres-Vereinsschrift]; Deutscher Hausschatz XXI [1894—1895], 732 ff.; Literarischer Handweiser 1895, 257 ff. Eine größere Biographie Aug. Reichenspergers ist aus der Feder L. Pastors zu erwarten.) [Zeck.]

Reichersberg, regulirtes **Augustiner-Chorherrenstift**, am Inn in Oberösterreich und in der Diöcese Linz gelegen, wurde von dem Edelherrn Wernher auf Reichersberg nach dem Tode seines Sohnes Gebhard um 1084 gegründet und dem heiligen Erzengel Michael geweiht. Das Erzstift Salzburg, auf dessen Grund und Boden das Stift erbaut war, übernahm die Vogtei, und die Erzbischöfe von Salzburg wurden die freigebigsten Wohlthäter desselben durch Verleihung von Pfarren und Zehnten. Auch Bischof Konrad I. von Passau trat dem Stifte 1156 eine nahegelegene Pfarre ab. Die ersten Chorherren kamen aus Sachsen nach Reichersberg. Unter den 66 Pröpsten leuchtete im 12. Jahrhundert durch theologische und philosophische Gelehrsamkeit sowie durch Heiligkeit des Wandels das Brüderpaar Gerhoh und Arno (s. d. Artt.) hervor; auch sonst war das Stift eine wahre Tugendschule. Ein um die Mitte des 14. Jahrhunderts eingegangenes Frauenstift stand ebenfalls früher in hoher Blüte. Von größtem Einfluß auf die Geschicke des Stiftes im Mittelalter waren die Kämpfe zwischen den Päpsten und Kaisern, die Fehden wegen des erzbischöflichen Stuhles in Salzburg und die Gewaltthätigkeiten der Adeligen in der Nähe des Stiftes und auf den Pfarren in Niederösterreich. Aber auch die „Reformation" des 16. Jahrhunderts ging an dem Stift nicht spurlos vorüber; indessen wehrten die bayrischen Herzoge ihr mit Macht. Zu Anfang des dreißigjährigen Krieges kehrte ein besserer Geist in's Stift zurück; die jüngeren Mitglieder wurden auf die Akademien Ingolstadt, Dilingen, Graz und Salzburg gesandt, und das Ordensleben begann neue Blüten zu treiben. Nun aber kam ein neues großes Unglück. Ende April oder Anfang Mai 1624 vernichtete eine Feuersbrunst das ganze Stiftsgebäude sammt der Kirche; die Bibliothek, wenige Handschriften ausgenommen, die Urbarien und Acten der Kanzlei gingen in den Flammen zu Grunde. Allein schon 1625 legte Propst Johannes IV. Zörer (1621—1627), der Wiederhersteller der klösterlichen Zucht, den Grundstein zum neuen Gebäude, und Melchior Hinterperger (1627—1637) begann 1629 den Bau der neuen Kirche. Diese wurde 1644 unter Jacob Christian auf's Feierlichste eingeweiht. Propst Jacob starb nach den Leiden des dreißigjährigen Krieges 1649 an der Pest. Den Stiftsbau vollendete Theobald Antißner (1685—1704) mit dem Flügel auf der Ostseite um 1700. Unter den Pröpsten des 17. Jahrhunderts behauptet Anton I. Ernst (1675 bis 1685) in Bezug auf Tiefe und Vielseitigkeit des theologischen Wissens den ersten Platz. Adam Pichler (1650—1675) erhielt 1654 von Innocenz X. die Pontificalien, Herculan Kalchgruber (1707—1734) 1728 die Aufnahme in die lateranensische Congregation. Im spanischen und österreichischen Erbfolgekriege wurden das Stift und seine Pfarren sehr geschädigt. Nach dem Friedensschlusse zu Teschen vom 13. Mai 1779 kam Reichersberg mit dem Innviertel von Bayern an Oesterreich. Es ist das noch einzig bestehende unter den ehemaligen 22 Chorherrenstiften von Ober- und Niederbayern und der Oberpfalz. Während der josephinischen „Reformen" mußte das Stift fünf neue Pfarren errichten; es verlor einen großen Theil seines Silbergeräthes und die

Buchdruckerei. Von 1794 an bis 1810 wurde das Haus von Militärspitälern beinahe nie leer. Oesterreichische, russische und Condé'sche Truppenabtheilungen zogen 1794—1797 in großen Massen auf der Heerstraße, und unsägliche Bedrängnisse trafen das Stift in den zehn folgenden Kriegsjahren, während deren es von Freund und Feind als Lazareth benutzt wurde. Von der Spitalseuche ergriffen, war am 17. Januar 1810 auch der hochbetagte, sehr würdige Propst Ambros Kreuzmayr (1770—1810) entschlafen. Durch den Wiener Frieden kam Reichersberg unter französische Herrschaft; die französische Landescommission in Ried erklärte am 27. Juni 1810 die Aufhebung des Stiftes und verkaufte einen großen Theil des Fundus. Im November versteigerte eine bayrische Local-Klostercommission den noch übrigen Fundus um 21 955 Gulden. Die Verwaltung führte eine königliche Stiftsadministration; die Rentenüberschüsse, zusammen 76 136 Gulden, wurden 1814 zur Refundirung der Religionsfonds-Auslagen des Unterdonau- und Salzachkreises angewiesen. Der Rest des Silbers wanderte 1812 in die Münzbank nach München. Am 30. April 1816 wurde die Rückgabe des Innviertels und des Herzogthums Salzburg an Oesterreich verkündet, und im Sommer 1816 erlangte eine Deputation von Capitularen von Kaiser Franz I. den Fortbestand des Stiftes. Am 1. Dec. 1816 begann wieder das reguläre Leben. Das Capitel in und außer dem Stifte war aber auf 13 Priester zusammengeschmolzen. Im Februar 1817 wurde der Propst Petrus Schmid (1817—1822) gewählt, dessen eine schwere Aufgabe wartete; der sämmtliche Fundus war verkauft, das Gebäude gänzlich verwüstet. Vor Allem aber mußte auf Nachwuchs gesehen werden. Propst Petrus und seine Nachfolger haben diese Aufgabe gelöst. In und außer dem Stifte leben jetzt gegen 30 Chorherren, unter diesen 17 in der Seelsorge stabil angestellte. Dem Stifte sind 4 Pfarren in Oberösterreich und in der Diöcese Linz einverleibt, 7 Pfarren in Niederösterreich und in der Erzdiöcese Wien. Das Patronat des Stiftes zählt 10 Pfarren in Niederösterreich und in der Erzdiöcese Wien, 1 Pfarre in Steiermark und in der Diöcese Seckau. Die Seelenzahl der einverleibten Pfarren beläuft sich auf 16 502, die der übrigen auf 17 562, zusammen auf 34 064. Das Stift ist reich an sehenswürdigen monumentalen Kunstwerken, welche — ein seltener Fall — alle Stürme der Zeit überlebt haben, zum Theil auch erst in der Neuzeit geschaffen worden sind. Die Bibliothek mit den Fresken des Tirolers Johann Schöpf (1771—1773) zählt wieder gegen 20 000 Bände, das Archiv (von 1137 an) etwa 2000 Urkunden und Actenfascikel. Besonders werthvoll sind acht Pergamentcodices des großen Propstes Gerhoh (1132—1169), das alte Salbuch aus dem 12. Jahrhundert, das Promptuarium, d. i. Stiftsurkunden-Copialbuch, vom Dechanten Erh. Pilch (1420), das Prälatenbuch mit den Porträts der Pröpste (1707). Die Reichersberger Chronik von Decan Magnus (gest. 1193) wird jetzt im steirischen Landesarchive zu Graz unter Nr. 2994 aufbewahrt (abgedruckt in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 439 sqq.). (Vgl. B. Appel, Gesch. des Chorherrenstiftes Reichersberg, Linz 1857; K. Meindl, Schicksale des Stiftes Reichersberg 1770—1822, Passau 1873; Id., Catalogus omnium canonicorum R., Lincii 1884; Ders., Jubiläumsbüchlein zur Feier des 800jährigen Bestandes, Linz 1884.) [K. Meindl.]

Reichsabschied ist die in Ein Document gefaßte Summe der auf einer Reichsversammlung erzielten und hiermit als Reichsgesetze publicirten Reichsschlüsse. In der Karolingerzeit berietheu die Kaiser oder Könige mit den in zwei Curien, die geistliche und die weltliche, getheilten Reichsständen über wichtige Reichsangelegenheiten; soweit das Reichsoberhaupt die Gutachten der Reichsstände sanctionirte, wurden sie in jedesmal von allen Anwesenden unterschriebene Documente gebracht und hießen als allgemein verbindliche Gesetze sofort Capitularien (s. d. Art. Capitularia regum Francorum). An deren Stelle traten später die Reichsgesetze, welche freilich in Wirklichkeit nicht so fast unter Beirath der Reichsstände abgefaßte Verordnungen, als vielmehr zwischen dem Kaiser und diesen stipulirte Verträge waren. Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts fanden sich die dem Kaiser gegenüber gestellten Reichsstände durch Sonderinteressen auch noch unter sich getrennt, und es bildeten sich für die Reichstagsverhandlungen allmälig die drei je unter eigener Verfassung stehenden und von einander unabhängigen Reichscollegien: zuerst das der Reichsstädte, welche seit Rudolf von Habsburg auf jedesmaligen besondern Ruf des Kaisers auf den Reichstagen erschienen, ohne jedoch vorerst Sitz und Stimme zu haben; dann das kurfürstliche, endlich das auch die Prälaten, Grafen und Herren umfassende fürstliche (der Fürstenrath). Diesen drei Collegien wurden nun die auf Reichstagen zu verhandelnden Vorschläge förmlich unterbreitet; ihre Beschlüsse gingen, sobald sie übereinstimmten, als Reichsgutachten an den Kaiser, und diese wurden, wenn sie die kaiserliche Ratification erlangten, hiermit zu Reichsschlüssen. Wenn nun der Reichstag geendigt werden sollte, faßte der Kurfürst von Mainz als Reichserzkanzler im Namen des Kaisers und mit den Unterschriften der anwesenden Reichsstände alle auf dem Tage erzielten Reichsschlüsse, damit sie sofort als Reichsgesetze verkündet würden, in eine Summe, welche Reichsabschied (recessus imperii) hieß, weil mit ihrer feierlichen Verkündigung, welcher die förmliche Insinuation bei den Reichsgerichten unmittelbar folgte, die Reichsversammlung „verabschiedet" wurde. Solchen „Haupt-(Reichs-)Abschieden" wurden mitunter Erläuterungen oder zur allgemeinen Publication nicht geeignete, zwischen dem Kaiser und den

Reichsständen verglichene Punkte in „Nebenabschieden" angefügt. — Wenn man auch den Ausdruck „Reichsabschied" nur mißbräuchlich von den Reichsgesetzen und kaiserlichen Verordnungen überhaupt gebraucht, so enthalten die Reichsabschiede doch nicht immer regelrecht zu Stande gekommene Reichsschlüsse ausschließlich. Auch nicht auf Reichstagen gefertigte Verträge zwischen Kaisern und Reichsständen wurden als Reichsgrundgesetze in Reichsabschiede eingerückt (wie der Passauer Vertrag in den von 1555 und der westfälische Friede in den letzten von 1654). Zudem wurde manchmal außer den eigentlichen zwischen dem Kaiser und den Reichsständen vereinbarten Reichsschlüssen auch das, worüber der Kaiser nur mit den mächtigsten Fürsten einig war, in Aussicht auf nachträgliche Beistimmung der übrigen Reichsstände in Reichsabschiede gebracht, um so mehr, als die abwesenden Reichsstände auch durch einmüthigen Beschluß der anwesenden nicht gebunden waren, bis sie durch eigene „Beibriefe" ihre Einwilligung erklärten. Der sogen. „jüngste oder neueste Reichsabschied" ist vom Jahre 1654; denn der vom Jahre 1663 bis zum Untergang des Reiches permanent in Regensburg versammelte Reichstag konnte, weil er nie verabschiedet worden, natürlich keinen Reichsabschied hinterlassen. Die von ihm ergangenen Reichsgesetze sind bloß einzelne mit dem kaiserlichen Ratificationsdecrete versehene Reichsgutachten. [J. E. Jörg.]

Reichsdeputationshauptschluß, s. Säcularisation der Kirchengüter.

Reiffenstuel, Anacletus, O. S. Fr., hervorragender Canonist und Moraltheologe, war 1641 zu Tegernsee geboren und nahm das Kleid des hl. Franciscus in der reformirten Ordensprovinz von Bayern. Viele Jahre lehrte er mit Auszeichnung im Orden Philosophie, Theologie und canonisches Recht, das letztere auch in dem Lyceum von Freising. Dabei blieb er stets ein musterhafter Ordensmann, ein Mann des Gebetes, der mit hohen Geistesgaben und ausgebreitetem Wissen, namentlich in beiden Rechten, kindliche Demuth vereinigte. Reiffenstuel genoß darum auch großes Vertrauen bei allen Ständen. Er starb in heiliger Sehnsucht nach Gott am 5. October 1703. — Berühmt und bis jetzt viel gebraucht sind seine Theologia moralis, die zum Gebrauche in der Schule geschrieben ist, und sein großes Jus canonicum; beide Werke gelten als classisch. Das erstgenannte erschien zu München 1692, dann ebd. 1698 und anderswo in wohl mehr als 30 Auflagen. Noch in der Mitte dieses Jahrhunderts wurde es zu Rom in der Accademia ecclesiastica als Schulbuch benutzt. Was von dem Verfasser laut der Vorrede erstrebt wurde, nämlich succincta brevitas, scriptorum claritas, rerum atque doctrinarum universitas et ad omnem usum expedita utilitas, ist für jene Zeit in hohem Maße erreicht. Mehrere Ausgaben des Buches mit Additiones und einer Dissertation über die propositiones damnatae veröffentlichte vom Jahre 1740 an sein Ordensgenosse P. Massäus Kreßlinger; noch andere Additiones fügte P. Dalmatius Kick hinzu in der Ausgabe, welche zuerst 1756 zu Stadt am Hof und dann 1762 zu Augsburg erschien. Eine 1743 zu Antwerpen erschienene Auflage hat Zusätze von Jac. Esteva. Das Moralsystem Reiffenstuels ist ein gemäßigter Probabilismus; er hat, wie er in der Vorrede sagt, ausgewählt auctores probatissimos, sententias probabiliores magisque fundatas, non tamen silendo probabiles. Als das Generalcapitel des Ordens zu Mantua für die Ordensschulen den Probabiliorismus vorschrieb, wurden Theile des Buches in diesem Sinne umgeändert, namentlich in der von P. Flavianus Ricci besorgten Ausgabe, die 1778 in Augsburg erschien. — Eine noch bedeutendere Leistung ist Reiffenstuels in wenigstens 15 Auflagen erschienenes Jus canonicum universum, clara methodo juxta titulos quinque librorum Decretalium in quaestiones distributum, Monach. 1700, 1702, 1704, 1714, 5 voll. Der geschätzte Tractat De regulis juris erschien als opus posthumum 1733 in Ingolstadt und ist gewöhnlich den zahlreichen späteren Auflagen des Hauptwerkes beigefügt. Mit Zusätzen des P. Kreßlinger wurde das Werk 1726 und 1743 zu Köln gedruckt; drei neue Auflagen sind noch in diesem Jahrhundert erschienen, nämlich 1830 ff. in Venedig, 1831 in Rom, 1864 in Paris. (Vgl. Histor.-pol. Blätter LXXII [1873], 590 ff.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 897 sqq.) [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Reihing, Jacob, apostasirter Jesuit, gehört zu den Männern, welche nach kurzer erfolgreicher Vertheidigung der katholischen Kirche die Welt durch plötzlichen Abfall vom Glauben in Erstaunen setzten. Er stammte aus Augsburg und war am 6. Januar 1577 oder 1579 geboren. Nachdem er die Eltern früh verloren, wurde er mit einem Bruder (Konrad, später Rector des Collegiums in Augsburg) im Jesuitencolleg zu Ingolstadt erzogen und trat infolge eines Gelübdes in die Gesellschaft ein, die ihn als Professor u. A. zu München und Ingolstadt verwendete. Ende des Jahres 1613 kam Reihing in Verbindung mit dem Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg (s. d. Art.), der kurz vorher heimlich convertirt war. Als Hofgeistlicher des Pfalzgrafen hielt Reihing bei dem öffentlichen Uebertritt Wolfgang Wilhelms zu Düsseldorf am 23. Mai 1614 eine vielgerühmte Predigt über die wahre Kirche und ihre Kennzeichen und verfaßte zur Rechtfertigung der Conversion die Schrift Muri Civitatis Sanctae etc., Coloniae Agripp. 1615, mit Zugrundelegung der 12 Artikel, in welchen Wolfgang Wilhelm selbst die Motive seines Uebertritts zusammengefaßt hatte. Auf die Angriffe, denen die Schrift ausgesetzt war, antwortete er scharf und klar mit den Excubiae angelicae civitatis sanctae, Norimb. 1617 u. sonst, und dem „Katholischen Hand-

buch u. s. w.", Neuburg 1617; nicht minder eifrig war er thätig bei der Rückführung des Pfalz-Neuburgischen Gebietes zum katholischen Glauben. Um so peinlicher überrascht mußten daher die katholischen Kreise sein, als Reihing ganz unerwartet am 5. Januar 1621 aus Neuburg nach Hochstädt, dann nach Stuttgart floh mit der ausgesprochenen Absicht, zum Lutherthume überzugehen. Ueber die Motive zu diesem Schritte wurden sogleich von Freund und Feind verschiedene Behauptungen aufgestellt, deren Controle nicht möglich ist, und es muß deßhalb auch dahingestellt bleiben, ob allein „die Begierde zum ehelichen Leben" (Räß, Convertiten IV, 230) den Ausschlag gegeben. Nach mehreren Colloquien zu Tübingen trat Reihing am 23. November 1621 förmlich zum lutherischen Bekenntniß über, ward im Februar des folgenden Jahres zum Professor für Controverstheologie ernannt und verheiratete sich bald nachher mit einer Augsburger Patricierstochter. Dieser Schritt sowie sein schon 1628 erfolgter Tod lenkten von Neuem die Aufmerksamkeit auf ihn und veranlaßten mehrere Schriften über und gegen ihn, besonders seitens seiner früheren Ordensgenossen. Reihing verfaßte als Lutheraner u. A. noch die Schrift Laquei pontificii contriti, Tubing. 1621, und eine Retractation seines „Katholischen Handbuches", Tüb. 1626, 2 Thle. Den Ton, welcher in seinen wie seiner Gegner Schriften angeschlagen wurde, muß man großentheils dem herrschenden Usus zu gute halten. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI [1895], 1627 ss.; Allgem. deutsche Biogr. XXVII, 698 ff.) [A. Esser.]

Reimbibeln heißen mittelalterliche Uebersetzungen der heiligen Schrift, welche in der dichterischen Kunstform der damaligen Zeit, nämlich in kurzen gereimten Verszeilen, abgefaßt sind. Sie haben nichts gemein mit denjenigen dichterischen Gebilden, in welchen die bei den Völkern vorhandene dichterische Schöpfungskraft durch die biblischen Thatsachen neu angeregt und befruchtet wurde, wie mit Cädmons Dichtungen oder dem altsächsischen Heliand (s. d. Artt.); sie sind auch verschieden von den sogen. moralitates, in welchen der biblische Inhalt zur Erbauung ausgedeutet wurde, wie von Otfrids (s. d. Art.) Evangelienharmonie; vielmehr berühren sie sich mit den sogen. Weltchroniken, in welchen die heilige und die profane Geschichte bloß zu lehrhaften Zwecken in gereimter Bearbeitung dargestellt wurden. Eben weil die besprochene Kunstform sehr verbreitet und beliebt war, erschien sie den Geistlichen als ein vorzügliches Mittel, die Kenntniß der heiligen Schrift zu verbreiten und die Lesung der in derselben Form abgefaßten weltlichen Gedichte zu beschränken. Die Reimbibeln sind nämlich eigentliche Uebersetzungen des lateinischen Bibeltextes, welche nur in dichterisches Gewand gekleidet sind, sonst aber den Wortlaut ihrer Vorlage möglichst beibehalten. Eingeflochten sind manche meist legendenhafte Einzelheiten, welche aus biblischen Apocryphen, mitunter auch aus weltlichen Schriften stammen. Gewöhnlich nimmt man an, den Reimbibeln läge die Historia scholastica des Petrus Comestor (s. d. Art.) zu Grunde; doch darf dieß bezweifelt werden, weil hie und da eine Verschiedenheit hervortritt, welche auf den Gebrauch der Itala zurückgeführt werden muß und so die Bibel als directe Vorlage erscheinen läßt (Pirig, Untersuchungen über d. sog. jüngere Judith [Dissert.], Bonn 1881, 3. 4). Naturgemäß sind es hauptsächlich die erzählenden Stoffe, welche in die Reimbibeln Aufnahme gefunden haben; unter diesen steht das Alte Testament voran, während die vier Evangelien und die Apostelgeschichte seltener eine gereimte Bearbeitung erfahren haben. Mit Vorliebe ward auch die Apocalypse in Reimen dargestellt, weil ihr Inhalt zu poetischer Darstellung ganz besonders einlud. Es fehlte nämlich auch im spätern Mittelalter nicht an Männern, welche den biblischen Stoff in wahrhaft dichterischer Auffassung zu gestalten verstanden und so den Reimbibeln wirklichen Kunstwerth verliehen; in den meisten Fällen aber waltete der lehrhafte Zweck so sehr vor, daß die Reimzeilen wenig Anderes als eine kunstlose Einkleidung des biblischen Wortlautes bilden. Hierin unterscheiden sich die Reimbibeln von den Weltchroniken, in welchen die heilige Geschichte nach ganz freier Auffassung, ohne Rücksicht auf eine bestehende Form, dargestellt wird. Irrig hat man oft angenommen, die sog. Historienbibeln (s. d. Art.) seien nur prosaische Umschreibungen von Reimbibeln; der selbständige Charakter beider Gattungen ist unbestreitbar (Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln I, Tübingen 1870, 2 ff.). In Deutschland treten gereimte biblische Darstellungen schon mit dem 11. Jahrhundert zu Tage, doch ist eine vollständige Reimbibel bis jetzt nur in einer Heidelberger Handschrift des 15. Jahrhunderts nachgewiesen (Goedeke [s. u.] I, 227). Durch den Druck wurden erst einzelne Abschnitte der heiligen Schrift in gereimter Form bekannt gemacht: Genesis und Exodus aus dem 11. Jahrhundert von Diemer, Wien 1862, 2 Bde. (und theilweise an anderen Orten, s. Goedeke I, 35); das Buch Judith aus derselben Zeit und noch einmal aus dem 12. Jahrhundert, beide in Diemers Deutschen Gedichten des 11. u. 12. Jahrhunderts, Wien 1849, 115 ff.; Bruchstücke aus den alttestamentlichen Geschichtsbüchern von Gemoll, in Pfeiffers Germania XIX [1874], 339; das Buch Esther Heinrichs von München aus dem 14. Jahrhundert von K. Schröder, in Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen L [1872], 311 ff.; Theile der Machabäerbücher aus der Mitte des 12. Jahrhunderts von Bartsch, Germania XXVIII [1883], 267 ff.; das Hohe Lied von Merzdorf a. a. O. I, 423 ff.; dasselbe von Brun von Schonebeck im 13. Jahrhundert verfaßt, von A. Fischer (Bibl. des Stuttg. liter. Vereins Nr. 198), Tübingen 1893; Job aus dem Jahre 1338 (Müller, Ueber die mitteldeutsche

poet. Paraphrase des Buches Hiob [Diss.], Halle 1883); Daniel von Heinrich Heßler im Kreise des Deutschen Ordens zu etwas früherer Zeit (Scriptt. rerum Pruss. I, Leipzig 1861, 645). Neutestamentliche Abschnitte in gereimter Bearbeitung enthalten zunächst die Gedichte der Frau Ava (s. d. Art.); die vier Evangelien sind in zwei handschriftlichen Dichtungen aus dem 13. und 14. Jahrhundert erhalten (s. Goedeke I, 227; die Apocalypse von Heinr. Heßler aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, s. Maßmann in v. d. Hagens Germania X [1853], 81 f.). — Die niederländische Literatur besitzt eine gereimte Uebersetzung der Apocalypse spätestens aus dem 13. Jahrhundert und eine vollständige Reimbibel von Jacob van Maerlant (Rymbibel, herausgegeben von David, 3 Bde. u. Glossar, Brüssel 1858 bis 1861); auch das Gedicht Vanden Levene ons Heren (herausgegeben von Vermeulen, Utrecht 1843) ist wenig mehr als eine Uebersetzung der Evangelien. In englischer Sprache entstanden schon frühzeitig gereimte Uebersetzungen von einzelnen Theilen der Bibel, und zwar noch im 10. Jahrhundert eine Genesis und eine Exodus in angelsächsischer Sprache, ferner um 1250 Genesis und Exodus vereint (herausgegeben von Morris als Bd. VII [1865] der Publicationen der Early English Text Society), um 1000 Judith (herausgegeben u. A. von Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, neu bearbeitet von Wülker, II, 2, Leipzig 1884, 294 ff.), im 9. oder 10. Jahrhundert Daniel (ebd. II, 2, 476 ff.), um 1300 der Psalter (sogen. Surtees-Psalmen, herausgegeben in Anglo-Saxon and Early English Psalter, London 1843—1847, 2 vols., Public. of the Surtees-Society); endlich gehört hierher der Cursor mundi, eine gereimte Umschreibung des gesammten Alten und Neuen Testamentes, soweit beide geschichtlichen Inhaltes sind (herausgegeben von Morris in den Publicationen der E. E. Text Soc., vols. LVII [1874] and ff.). — Aus den nordischen Literaturen sind keine gereimten Bearbeitungen der biblischen Stoffe bekannt geworden, ebensowenig aus der italienischen und der spanischen Literatur. In provenzalischer Sprache bearbeitete ein ungenannter Dichter des 14. Jahrhunderts die Evangeliengeschichte, ein Meister Eneas aus derselben Zeit das Evangelium Nicodemi (Bartsch, Grundriß zur Geschichte der provenzalischen Literatur, Elberfeld 1872, 73). Desto häufiger entstanden solche Kunstdichtungen in französischer Sprache; es gibt wohl kein Volk, das einen ähnlichen Reichthum an Reimbibeln aufzuweisen hätte. Aus dem 12. Jahrhundert ist in einer Menge von Handschriften eine Dichtung von Hermann von Valenciennes enthalten, welche den geschichtlichen Stoff der gesammten Bibel, vervollständigt durch einzelne aus den Apocryphen genommene Legenden, in wahrhaft dichterischem Gewande enthält (Bonnard [s. u.] 11—41). Die Bible des sept estaz du monde eines Geffroi von Paris, gedichtet 1243, enthält in ihren beiden ersten Abtheilungen die Geschichte des Alten und des Neuen Testamentes, ebenfalls mit einigen Legenden vervollständigt (Bonnard 42—54). Aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammt eine dichterische Bearbeitung der biblischen Geschichte von Jehan Malkaraume, welche mit Lücken bis auf David geht, vielleicht weil das einzige Manuscript nicht vollständig ist; der Verfasser hat weniger Legendenhaftes, sucht aber mit classischer Gelehrsamkeit zu prunken und flicht deßwegen hie und da Reminiscenzen namentlich aus Ovid ein (Bonnard 55—66). Ein Pfarrer von Cenquoins bei St-Amand, Macé de la Charité, brachte um 1300 den gesammten Wortlaut der heiligen Schrift, die apostolischen Briefe ausgenommen, einfach referirend in Verse (Bonnard 67—82; vgl. Histoire littéraire de la France XXVIII, 208—221). Ebenfalls die ganze Bibel in gereimter Darstellung enthält das Werk eines ungenannten Ordensmannes aus derselben Zeit, welches besonders ausführlich den Wüstenzug der Israeliten darstellt, aber wenige Legenden einflicht; bloß die Geschichte des Alten Testamentes stellt ein ebenfalls der nämlichen Zeit angehöriges, aber unvollendetes Reimgedicht dar (Bonnard 85—104). Außer diesen vollständigen Bearbeitungen sind noch manche dichterische Darstellungen einzelner biblischen Bücher zu verzeichnen: die Genesis von Evrat aus dem 12. Jahrhundert, eine einfache Reimerei, auf den Wunsch einer Tochter Ludwigs VII. angefertigt (Bonnard 105—119); die Exodus aus dem 13. Jahrhundert, anonym; das Buch Job aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, ebenfalls von unbekanntem Verfasser; die Psalmen dreimal, aus dem 12., dem 13. und dem 15. Jahrhundert; die Sprichwörter, in England zur Zeit des Königs Stephan (1135—1154) für eine vornehme Dame von einem sonst unbekannten Simon von Nanteuil verfaßt; das Hohe Lied, zwischen 1176 und 1181 durch den Priester Landri von Waben für eine gräfliche Familie bearbeitet; die Machabäerbücher, zuerst eine Umdichtung in 15 Abschnitten auf je einen einzigen Reim, etwa aus dem 12. Jahrhundert (Stengel in der Rivista di filologia romanza II [1875], 82 sgg.); dann die Arbeit eines Armbrustschützen, vom Jahre 1204, der in seinen Mußestunden die sieben ersten Kapitel des ersten Buches zu ausführlichen Schilderungen von Kampf- und Kriegsscenen benutzt hat; endlich die in strengem Anschluß an die Bibel 1285 von einem Ungenannten gedichtete und mit naturhistorischen Beschreibungen verzierte Geschichte Judas' des Machabäers (Bonnard ss. ll.). Aus dem Neuen Testament gibt es eine Bearbeitung der gesammten heiligen Geschichte mit Einflechtung sämmtlicher Legenden aus den alten Apocryphen, dem 13. Jahrhundert angehörig (Histoire littéraire de la France XVIII, 832 ss.), außerdem eine Menge kleinerer Abschnitte aus den Evangelien, namentlich die sonntäglichen Pericopen von Robert von

Gretham, im 13. Jahrhundert verfaßt, Darstellungen der Leidensgeschichte Jesu mit größerem oder geringerem Anschluß an die Worte der heiligen Schrift, vom 10. bis zum 14. Jahrhundert, und die Apocalypse, im Anfange des 13. Jahrhunderts auf englischem Boden gedichtet (Bonnard 181 ss.). Selbst das Evangelium Nicodemi ist in gereimter Bearbeitung aus dem 13. Jahrhundert erhalten (Bonnard 214 ss.). Der Nachweis eines solchen Reichthums bei Einem Volke läßt bedauern, daß die Forschung bei anderen Völkern keine genaueren Aufschlüsse über deren entsprechenden Bestand ermittelt hat. Für einige Sprachen läßt sich jedoch nach der gesammten Richtung, in welcher deren Literaturen sich entwickelt haben, das Bestehen mittelalterlicher Reimbibeln nicht voraussetzen; für andere ist es deßwegen nicht anzunehmen, weil die Prosa sehr frühzeitig in denselben ausgebildet wurde. Denn es ist unzweifelhaft, daß die Reimbibeln hauptsächlich dem Bestreben der Geistlichkeit, das Volk mit den christlichen Wahrheiten bekannt zu machen, ihre Entstehung verdankt haben. Dieses Bestreben führte überall dazu, Uebersetzungen der Bibel in die Muttersprache zu schaffen; und wo die einfachen prosaischen Uebertragungen entweder im Verständniß oder im Geschmack der Zeit Schwierigkeiten begegneten, da griff man zu der poetischen Einkleidung als zu dem geeignetsten Mittel, Kenntniß und Verehrung der heiligen Schrift in weiten Kreisen zu verbreiten. (Vgl. Alberdingk-Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, 3 Deelen; Bonnard, Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge, Paris 1884; Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884; Piper, Die älteste deutsche Literatur, Berlin und Stuttgart [1884]; Ders., Die geistl. Dichtung des Mittelalters, ebd. [1888]; Körting, Grundriß der Gesch. der engl. Literatur, Münster 1887.) [Kaulen.]

Reimofficien werden solche Officien des canonischen Stundengebetes genannt, welche mit Ausnahme der Psalmen, Lectionen und Orationen metrisch, in Reimstrophen oder rhythmischen Versen, abgefaßt sind. Das älteste bekannte Beispiel ist nach S. Bäumer (Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 357) ein Officium des hl. Lambertus, welches Bischof Stephan von Lüttich (gest. 920) verfaßt hat. Die Breviere der Franciscaner und der Dominicaner hatten solche Tagzeiten für die Feste ihrer Ordensstifter und einiger viel verehrten Heiligen und trugen dadurch nicht wenig dazu bei, diese Form beliebt zu machen. Vom 13. bis zum 16. Jahrhundert fanden zahlreiche Reimofficien in den Diöcesanbrevieren Aufnahme. Einzelne gingen dann auch in die vortridentinischen Ausgaben des römischen Breviers über; in der unter Pius V. veranstalteten Recension haben sich nur vereinzelte Anklänge erhalten, während verschiedene Diöcesanproprien größere Stücke und die erwähnten beiden Orden mehrere metrische Tagzeiten bewahrt haben. Der Name historia, mit dem man ein derartiges Officium bezeichnete, war wohl darin begründet, daß die Legende nicht auf die Lectionen beschränkt, sondern durch alle Theile fortgeführt wurde, wie man auch ein Responsorium, das den Inhalt einer Lection weiter entfaltete, historia nannte (s. d. Art. Responsorium). Die Reimofficien und die Tropen, welche einzelne Theile der Meßliturgie, wie den Introitus, das Kyrie, Gloria und Sanctus, durch metrische und rhythmische Einlagen erweiterten, gehören derselben Zeit an; sie sind Erzeugnisse eines überwallenden, von der Liturgie beherrschten Gebets- und Glaubenslebens. Eine reiche Sammlung von Reimofficien s. bei G. M. Dreves S. J., Analecta hymnica V, Leipzig 1889; XIII, 1892; XVIII, 1894. (Vgl. noch Suitbert Bäumer, im Katholik 1891, I, 139 ff. und die weitere Ausführung in seiner Geschichte des Breviers, 356 ff.) [K. Schrod.]

Reims, Stadt und Erzbisthum in Frankreich. I. Stadt. Reims (Rheims) mit 104 200 Einwohnern, die heutige Arrondissements-Hauptstadt im Departement Marne, ist eine der ältesten und bemerkenswerthesten Städte. Ursprünglich hieß sie Durocortorum und war Hauptstadt der Remi, daher Civitas Remensis oder Remorum, dann kurzweg Remi, Rhemi genannt, oder im Mittelalter Remigii Remi. Die Remi erscheinen bei Cäsar und Strabo als ein belgisches, den Galliern zunächst wohnendes Volk, westlich von den Trevirern. Als unter Diocletian und Constantin d. Gr. Belgien getheilt wurde, ward Reims bürgerliche Metropole von Belgica secunda. Im Vertrag von Verdun (843) fiel Reims an Karl den Kahlen und kam so zu Westfranken. Im 9. Jahrhundert bemächtigten sich die Grafen von Vermandois dieser Stadt; König Ludwig IV. (936—954) aber verlieh sie dem Erzbischof Artaldus. Die folgenden Erzbischöfe nannten sich deßhalb Grafen von Reims, bis Philipp August im 12. Jahrhundert ihnen den herzoglichen und Pairs-Titel verlieh und sie als Herren über Stadt und Grafschaft einsetzte. Seit 1179 wurden die französischen Könige mit Ausnahme Heinrichs IV. und Ludwigs XVIII. in Reims gekrönt. Unter den Kirchen ragt besonders die Cathedrale, eines der herrlichsten frühgotischen Bauwerke, hervor, mit werthvollen Gemälden, alten Glasfenstern, kostbaren Gobelins und Tapisserien, einem byzantinischen Kelch u. s. w. Sie wurde 1212 unter Erzbischof Alberich Humbert nach den Plänen Roberts von Coucy begonnen und im 14. Jahrhundert bis auf die Thürme vollendet (vgl. Ch. Cerf, Hist. et description de N-D. de Reims; Reims 1861, 2 vols.). Bis zur Revolution bewahrte man in der Cathedrale das mit Goldblech überzogene und mit Edelsteinen verzierte sogen. „Reimser Evangelienbuch". Es war dieß eine alte Pergamenthandschrift der Evangelien in slavischer Uebersetzung, welche wahrschein-

lich aus dem 1347 gegründeten Emmauskloster in Prag stammt, in der Folge den Husiten in die Hände fiel und schließlich nach Constantinopel gelangte, wo sie Cardinal Karl von Lothringen käuflich erwarb und 1574 der Cathedrale zum Geschenke machte. Zur Zeit der Revolution wurde der prächtige Band seiner Kostbarkeiten beraubt; die noch vorhandenen Bruchstücke, welche sich jetzt auf der Stadtbibliothek in Reims befinden, wurden von Silvester facsimilirt und mit einer historischen Einleitung von Kopitar herausgegeben (Paris 1844). Ueber die noch in der Cathedrale aufbewahrte Sainte Ampoule vgl. d. Art. Chlodwig III, 165. Sehenswerth ist auch die im 11. und 12. Jahrhundert in romanischem Stile begonnene, gotisch vollendete Kirche St-Remi, mit alten Glasfenstern und dem Grabmal des hl. Remigius (vgl. Lacatte-Joltrois, Essais hist. sur l'église de Saint-Remi de Reims, Reims 1844). An Unterrichtsanstalten gibt es außer dem erzbischöflichen Seminar ein Lyceum (früher Universität, 1548—1793) und andere höhere Schulen. Von den vielen Wohlthätigkeitsanstalten seien das allgemeine Hospital, das Hospital St-Marcoul, das große Hospiz Hôtel Dieu und das Waisenhaus genannt.

II. Bisthum. Der Ursprung des bischöflichen Stuhles von Reims liegt im Dunkeln. Nach dem „Testamente des hl. Remigius" (s. d. Art.) waren die ersten Bischöfe der hl. Sixtus, der außerhalb der Mauern der Stadt eine bis 1710 stehende Basilika errichtete, und Sinicius oder Sisinius, welch' beide, wahrscheinlich unter Diocletian (284 bis 305) nach Gallien gesandt, die damals noch nicht gesonderten Bisthümer Reims und Soissons leiteten. Nun folgten: 3. Amantius oder Divitianus. 4. Bethausius, welcher 314 der Synode von Arles beiwohnte und die Basilika der heiligen Apostel erbaute, in die er seinen Sitz verlegte. 5. Aper um 320. 6. Dyscolius war 344 beim Concil zu Sardica und 346 bei dem zu Köln. 7. Der hl. Maternianus oder Madermannus, der gegen Ende seines Lebens dem hl. Hilarius einen Besuch machte, regierte etwa von 348—368. 8. Der hl. Donatianus (gest. 389). 9. Der hl. Viventius, ein gelehrter und tugendhafter Mann, „ebenso erhaben durch die Verdienste eines ausgezeichneten Lebens, wie durch seine hohe kirchliche Würde" (Flodoard). 10. Severus, begraben in der St. Agricoluskirche. 11. Der hl. Nicasius (seit 400), „ein Mann von großer Liebe und großer Standhaftigkeit", wurde mit einem Diacon und Lector sowie mit seiner Schwester Eutropia in der Kirche zur hl. Maria, wohin er seinen Sitz verlegt hatte, von den Vandalen ermordet (408). Nach 12. Baruc (408—420), 13. Barnabas (421—430) und 14. Bennadius oder Bennagius (gest. 459) wurde 15. der hl. Remigius (s. d. Art.) Bischof von Reims. Auf einer Synode (angeblich zu Reims im J. 514; vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 679) soll Remigius als Erzbischof geehrt worden sein. Wann jedoch Reims Metropole geworden, ist nicht ausgemacht, da sichere Zeugnisse fehlen und die Metropoliten keine Gelegenheit hatten, ihre Rechte auf Concilien oder im Streite mit anderen Bischöfen an den Tag zu legen (Wiltsch, Kirchliche Geogr. I, Berlin 1846, 106). Nach Einigen wäre freilich Reims schon um 350 zum Metropolitanstuhl erhoben worden. Unter Kaiser Honorius (395 bis 423) standen angeblich elf Suffraganstühle unter Reims: Suessio, Catalaunum, Augusta Vermandorum, Atrebatum, Cameracum, Tornacum, Silvanectum, Bellovacum, Ambianum, Bononia (?), Tarvenna. Nach der Notitia Coelestini und der unter Johannes XXII. gefertigten waren dem Metropoliten folgende Bischöfe unterstellt: Suessionensis, Catalaunensis, Cameracensis, Tornacensis, Morinensis (Tervannensis), Atrebatensis, Ambianensis, Noviomensis, Silvanectensis, Belvacensis, Laudunensis. Im J. 1589 fand eine große Veränderung in dieser Kirchenprovinz statt: Cambrai wurde Metropole und erhielt die Bisthümer Arras und Tournai als Suffraganate mit; das Bisthum der Moriner, Terouanne, wurde in drei Sprengel getheilt, in Boulogne, das bei Reims blieb, St-Omer, das zu Cambrai geschlagen wurde, und Ypern, das unter Mecheln kam. So verblieben Reims bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts nur mehr die acht Suffraganate Soissons, Laon, Beauvais, Chalons-sur-Marne, Noyon, Amiens, Senlis und Boulogne. In der französischen Revolution wurde der Bischofssitz zu Reims aufgehoben, erst die neue kirchliche Eintheilung Frankreichs vom Jahre 1821 stellte Reims als Metropole wieder her mit den heutigen vier Suffraganstühlen Soissons, Chalons-sur-Marne, Beauvais, Amiens; die anderen blieben aufgehoben. — Auf den hl. Remigius folgten als Bischöfe: 16. Romanus (533—535). 17. Flavius (gest. 536). 18. Mapinius (gest. 550). Den 19. Bischof Aegidius hat Venantius Fortunatus besungen wegen seines Eifers als Seelenhirt, wegen seiner Beredsamkeit und werkthätigen Nächstenliebe (s. Mon. Germ. hist. Auct. antiq. IV, 68). Nach solchen Anfängen nahm er jedoch ein um so traurigeres Ende. Der Theilnahme einer Verschwörung gegen König Childebert II. von Austrasien beschuldigt und überwiesen, wurde er 590 aus dem priesterlichen Stande ausgestoßen und nach Argentoratum (Straßburg) verbannt (Greg. Turon. Hist. Francor. 10, 19). Sein Nachfolger war 20. Romulfus, Sohn des Herzogs Lupus von Champagne, der aber, nachdem er der Kirche von Reims große Schenkungen gemacht, schon 593 starb. Auch 21. Sonnatius oder Sunnatius bedachte seine Kirche mit reichen Gaben und Gütern. Dieser sehr verdiente Bischof starb 631. Der 22., Leudegisilus (gest. 641), lebte zur Zeit des Königs Dagobert. 23. Anglebertus (gest. 645). 24. Lando oder Lendo (645—649)

setzte, nach dem Vorgange seiner Amtsvorfahren, die Kirche von Reims als Erbin ein. 25. Der hl. Nivardus, von hoher Abkunft und in jeder Beziehung eine Zierde Frankreichs, war bedacht, seine Kirche in zeitlicher wie geistiger Hinsicht emporzubringen, und starb 673. 26. Der heilige Reolus oder Regulus, ein Verwandter des heiligen Nivardus, stiftete das Kloster Orbais, war 689 beim Concil zu Rouen und starb 698. 27. Der hl. Rigobertus oder Robertus, aus fränkisch-ripuarischem Geschlechte, brachte die Diöcese durch weise Verordnungen und strenge Gerechtigkeit in sehr guten Zustand und stand bei Pipin in großem Ansehen. Durch Karl Martell 721 von seinem Sitz vertrieben, lebte er in Aquitanien einige Jahre in der Verbannung. Karl Martell übertrug den Stuhl von Reims dem Milo, einem tonsurirten Laien; später kehrte der hl. Rigobertus zurück und ließ sich in dem nahen Gernicourt nieder, kam auch öfters nach Reims, durfte aber sein Amt nicht mehr ausüben und starb in der Zurückgezogenheit etwa 743 (vgl. Act. SS. Boll. Jan. I, 174). Der genannte Milo wußte sich gegen 40 Jahre im Besitze der Erzbisthümer Reims und Trier zu halten, während Bischof Lando die geistlichen Geschäfte von Reims besorgte. Auf der Synode zu Listinä (s. d. Art.) im J. 743 oder zu Soissons 744 setzte der hl. Bonifatius den Abel als 28. Bischof von Reims ein; aber Milo hielt sich mit Gewalt im Besitzstande, so daß Abel nicht zu seiner Würde gelangen konnte. Er starb 751 noch vor Milo, dessen Tod erst 753 erfolgte. Gegen Ende dieses Jahres wurde Tilpin oder Turpinus 29. Erzbischof von Reims; er verwaltete diese Kirche mehr als 40 Jahre und starb 800. Von Karlmann erhielt er schon 768 die Immunität für seine Kirche und von Hadrian I. das Pallium. Zugleich bekräftigte und erweiterte der Papst die Rechte und die Gewalt der Kirche von Reims. Nach mehrjähriger Sedisvacanz folgte auf Tulpin 30. Ulfarius oder Wulfarius, wahrscheinlich erst nach 808, weil Karl der Große die Güter der Kirche von Reims eine Zeitlang zu anderweitigen Zwecken verwendet hatte. Unter 31. Ebo (seit 816) fungirten zwei Chorbischöfe: Fulco (835—843) und Notho (843—845). Nach dem Tode des 32. Hincmar (s. d. Art.) folgte 33. Fulco im J. 882. Dieser krönte Karl den Einfältigen und übernahm 898 die Geschäfte eines Kanzlers von Frankreich, eine Würde, welche auch seine Nachfolger bekleideten. Fulco wurde von den Anhängern des Grafen Balduin von Flandern ermordet (900). 34. Herveus (900 bis 922) that sehr viel für die Bekehrung der Normannen und wird von Flodoard mit hohem Lobe erwähnt. 35. Seulfus oder Seuflus, vorher Archidiacon, soll an Vergiftung gestorben sein (925 oder 926). — Um diese Zeit war das Königthum der letzten Karolinger allmälig der Uebermacht der großen Vasallen erlegen und damit auch der politische Einfluß der Bischöfe bedeutend geschwächt worden. Nur einzelne energische Prälaten vermochten noch der Roheit der Zeit zu imponiren; dieß gelang namentlich den letzten Erzbischöfen von Reims, von Hincmar bis Seulfus. Im J. 925 aber konnte der Graf Herbert von Vermandois, der überhaupt mit Willkür und Grausamkeit schaltete, für seinen erst fünfjährigen Sohn 36. Hugo das Erzbisthum in Besitz nehmen (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 580. 593). Für denselben sollte einstweilen Bischof Abbo von Soissons die geistliche Verwaltung führen. Als aber König Raoul (Rudolf) von Burgund mit Herbert entzweit war und Reims einnahm, ließ er 37. Artaldus oder Artaud, Mönch aus dem Kloster des hl. Remigius, zum Erzbischof weihen. Nachdem jedoch Herbert 940 Reims wieder gewonnen, zwang er Artaldus zur Abdankung, und eine Synode von Soissons erhob 941 den nun 20jährigen Sohn Herberts abermals auf den Erzstuhl, der sich bis 946 behauptete. Reims kam wieder in die Hände des Königs Ludwig IV., der mit Kaiser Otto I. von Deutschland verbündet war. Nun erklärten sich für Artauds Recht die zwei Synoden von Verdun und Mousson, sowie die von Ingelheim (948). Letztere Synode excommunicirte den Hugo, der sich mit Waffengewalt zu behaupten gesucht hatte; von da an blieb Artaud in ruhigem Besitze seines Stuhles (gest. 961). Hugo suchte zwar nochmals den Erzstuhl zu erlangen, wurde aber 962 vom Papste abgewiesen. Es folgte 38. Odalricus (962—969), nach dessen Tode 39. Adalbero von Ardenne O.S.B. erhoben wurde, und zwar „durch Gunst und Fürsorge des Königs Lothar". Er wird gerühmt als „durch den Adel seiner Sitten hervorragend und in kirchlicher Zucht aufgezogen". Gleich beim Antritt seiner kräftigen Regierung stellte er den Glanz der Schulen in Reims wieder her, indem er schon 970 dieselben dem gelehrten Gerbert, „dem Orakel seines Jahrhunderts", übergab. Auch hielt er die Canoniker strenge zum gemeinschaftlichen Leben und dazu an, daß sie ihre Wohnungen innerhalb eines geschlossenen Raumes haben sollten. Nach der Beseitigung der Karolinger in Frankreich krönte Adalbero 987 den Hugo Capet zum König, starb aber bald darauf (24. Jan. 988). 40. Arnulf (991—996), auf Verwenden Hugo Capets zum Nachfolger Adalbero's ernannt, wurde wegen angeblicher Untreue gegen den König bald wieder seiner Stelle entsetzt (Hefele IV, 636 ff.), und nun bestieg 41. Gerbert, nachmals als Papst Sylvester II. (s. d. Art.), den erzbischöflichen Stuhl. Nach dem Tode des Königs Hugo Capet (996) entließ dessen Sohn Robert den frühern Bischof Arnulf seiner Haft, und dieser nahm nach dem Abgange Gerberts nach Ravenna (998) das Erzbisthum wieder in Besitz bis zu seinem Tode (1021). Von da an führten die Erzbischöfe von Reims nicht mehr den Titel „Kanzler von Frankreich". 42. Ebal oder Ebles de Rouci (1021 bis 1033) krönte 1027 den König Heinrich I. von

Frankreich. 43. Guido I. von Chatillon (1033 bis 1055) nahm 1049 mit großer Feierlichkeit Papst Leo IX. in Reims auf. Guido mußte sich wegen Anklage der Simonie vor einer Synode in Rom verantworten, wo er sich vollkommen gerechtfertigt zu haben scheint. 44. Gervasius von Château-du-Loir (1055—1067), der sich fast allgemeinen Lobes erfreut, salbte 1059 Philipp I. in Gegenwart seines Vaters Heinrich und des päpstlichen Gesandten zum König. 45. Manasses I. de Gournay, erst 1069 consecrirt, wurde wegen seines ungeistlichen Treibens auf dem Concil zu Autun 1077 abgesetzt (vgl. d. Art. Bruno, der hl., II, 1358 f.). Nach der Vertreibung des Manasses (1081) wußte sich Elinandus, Bischof von Laon, zwei Jahre als Erzbischof von Reims zu halten. Ihm wurde 46. Rainaldus I. du Bellay (1083—1096) zum Nachfolger gegeben, welcher die der Kirche geschlagenen Wunden wieder zu heilen suchte. Von 47. Manasses II. de Chatillon (1096—1106) schreibt Ivo von Chartres an Papst Urban II., „daß jene Kirche unter allen ihren Söhnen keinen hätte finden können, der ergebener dem heiligen Stuhle und nützlicher für die Kirche hätte sein können. Wie nothwendig es aber für die römische Kirche sei, daß sie auf diesem Stuhle einen ihr ergebenen Hirten habe, darüber brauche er den Papst nicht erst zu belehren, da dieser wisse, daß der Reimser Stuhl die Krone des Reiches habe und beinahe allen Kirchen Frankreichs das Vorbild des Falles und der Auferstehung sei". Nach einer zwiespältigen Wahl wurde 48. Radulphus le Verd von Papst Paschalis II. bestätigt (1106—1124). 49. Rainaldus II. de Martigne (1124—1138), vorher Bischof von Angers, that sich durch feste Anhänglichkeit an Innocenz II. gegen den Afterpapst Anaclet hervor. Nach zweijähriger Sedisvakanz, wogegen auch der hl. Bernhard eiferte, wurde 50. Samson de Mauvoisin (1140—1161) Erzbischof, der, wie der genannte Heilige sagt, „nicht einer von den übrigen, sondern vor den übrigen sei und geehrt werden müsse, weil er ein Gefäß zur Ehre sei". 51. Heinrich I. de France (1162—1175), Bruder König Ludwigs VII., vorher Bischof von Beauvais, war ein treuer Anhänger des Papstes Alexander III. und führte den Titel „Herzog und Pair von Frankreich". 52. Wilhelm I. von Champagne (1176—1202), früher Bischof von Chartres und Erzbischof von Sens, ein würdiger Prälat, wohnte 1179 der dritten Lateransynode an und wurde dabei zum Cardinal von Sabina creirt. Von Papst Alexander III. erwirkte er eine vom König bestätigte Bulle, die ihm allein das Recht zusprach, die Könige von Frankreich zu weihen. Nach Frankreich zurückgekehrt, salbte er Philipp August unter Assistenz fast sämmtlicher französischen Bischöfe zum König von Frankreich. Seit dieser Zeit hatten die Erzbischöfe von Reims den Vorrang unter allen Erzbischöfen und Pairs in Frankreich. Im J. 1183 wurde er erster Minister bei Philipp August, und als dieser seinen Kreuzzug unternahm, mit dessen Schwester Adela Reichsverweser. Nach zweijähriger Sedisvacanz erhob Innocenz III. 53. Guido Paré (1202—1206) auf diesen Stuhl, der seit 1190 Cardinal, 1200 Bischof von Präneste und päpstlicher Legat war, aber schon nach vier Jahren starb. Unter 54. Alberich de Humbert (1206—1218), von demselben Papste eingesetzt, brannte 1210 die Cathedrale ab; mit dem Aufbau wurde aber schon das nächste Jahr begonnen und nach 20—30 Jahren war sie bis auf die Thürme vollendet. Alberich nahm an den Kämpfen gegen die Albigenser lebhaften Antheil und wohnte 1215 dem vierten Lateranconcil an; auch nahm er theil an dem Kreuzzug 1217, starb aber auf dem Rückwege (1218). 55. Wilhelm II. de Joinville (1219—1226), vorher Bischof von Langres, salbte 1223 den König Ludwig VIII. und seine Gemahlin Blanca und starb auf einem Kreuzzug gegen die Albigenser. Während der Erledigung des Erzbisthums salbte der Bischof von Soissons Ludwig den Heiligen 1226 in Reims zum König. 56. Heinrich II. de Dreux (1227 bis 1240) eiferte mit aller Kraft für die kirchliche Freiheit, worin er dem König Ludwig IX. gegenüber zu weit gegangen zu sein scheint. Unter ihm wollten sich die Bürger von Reims unabhängig machen, erregten, als er mit seinem Capitel seine Rechte reclamirte, einen Aufruhr und verjagten den Erzbischof. In der 1235 zu St-Quentin versammelten Synode wurde der König um seine Vermittlung angegangen, und nach wiederholten Ermahnungen zwang Ludwig IX. die Bürgerschaft, dem Erzbischof und seinem Capitel Genugthuung zu leisten (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 1041 f.). Erst 1244 gab ihm Innocenz IV. einen Nachfolger, 57. Juhellus de Mathefelon, der schon 1250 starb. Unter diesem verbot das allgemeine Concil zu Lyon im J. 1245 in c. 2 dem Erzbischof von Reims, in den Diöcesen seiner Suffragane Officiale u. s. w. zu bestellen (Hefele-Knöpfler V, 1122). 58. Thomas de Beaumetz (1251—1263). 59. Johannes I. de Courtenay (1266—1270) begleitete Ludwig IX. auf seinem Kreuzzuge nach Tunis und starb auf demselben. Nach vierjähriger Sedisvacanz folgte 60. Peter I. Barbette (1274—1298), der noch 1274 dem zweiten Concil von Lyon anwohnte, wo ihm Gregor X. alle Rechte und Güter seiner Kirche auf's Neue bestätigte. Im J. 1286 salbte er Philipp den Schönen zum König, und als Ludwig IX. 1297 heilig gesprochen wurde, erwiesen ihm die Bischöfe Petrus von Reims und Heinrich von Lyon den ersten Cult. 61. Robert I. de Courtenay (1299—1324) salbte 1317 Philipp V. und 1322 Karl IV. den Schönen zum König. 62. Wilhelm III. de Trie (1324—1334), vorher Bischof von Bayeux, salbte Philipp VI. von Valois, dessen Erzieher er gewesen. 63. Johannes II. de Vienne (1334—1351) hielt erst

1339 seinen Einzug in Reims und salbte noch ein Jahr vor seinem Tode Johannes den Guten zum König. 64. Hugo d'Arcy, seit 1352, starb noch im gleichen Jahre. 65. Humbertus de Viennois (1352—1355) war seit 1351 Patriarch von Alexandrien. 66. Johannes III. de Craon (1355 bis 1373), vorher Bischof von Le Mans, salbte 1364 Karl V. zum König. 67. Ludwig I. Tézart, von Bayeux 1373 hierher promovirt, starb schon nach zwei Jahren. Auf 68. Richard Picque (1376—1389) folgte 69. Ferricus (Ferry) Cassinel, der noch 1390 an Vergiftung starb. Auch 70. Guido III. de Roye (1390—1409), ein hartnäckiger Anhänger des schismatischen Papstes Petrus von Luna (s. d. Art.), kam auf dem Wege zur Synode von Pisa auf klägliche Weise um's Leben. Nun folgten: 71. Simon de Cramaud (1409—1413), Cardinal, 72. Petrus II. Trousseau, der bald nach seiner Inthronisation (1413) starb, und 73. Reginaldus III. de Chartres (1414—1444). Letzterem war es beschieden, 1429 Karl VII. in Gegenwart der Jungfrau von Orleans zum König zu salben. 74. Jacobus Juvenalis des Ursins (1444—1449). 75. Johannes Juvenalis des Ursins (1449—1473). 76. Petrus III. de Laval (1473—1493), dessen Generalvicare 1480 eine Verordnung über die erzbischöfliche Visitation im Sprengel erlassen hatten (Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 256). 77. Robertus II. Briçonnet (1493—1497). 78. Wilhelm IV. Briçonnet war seit 1495 Cardinal und wurde 1507 nach Narbonne transferirt. 79. Karl Dominicus de Carretto, Cardinal de Final, resignirte schon nach einem Jahr, nachdem er die Statuten seines Vorgängers Wilhelm de Trie nebst anderen Statuten früherer Erzbischöfe erneuert hatte (Hefele-Hergenröther VIII, 539). Auf 80. Robert III. de Lenoncourt (1508 bis 1532) folgte 81. Johannes V. von Lothringen, Cardinal seit 1518, der aber 1538 zu Gunsten seines Neffen, des berühmten Cardinals 82. Karl von Lothringen (1538—1574; s. d. Art.), abdankte. Johannes starb erst 1550; Cardinal Karl, der in der Kirchen- wie politischen Geschichte seiner Zeit eine hervorragende Stellung einnahm, gründete 1548 die Universität und 1571 ein neues Seminar. Ihm folgte sein Neffe 83. Franz von Guise, seit 1578 Cardinal, aber erst 1579 zum Priester geweiht. Im J. 1588 fiel auch er, wie sein Bruder Heinrich Guise, kaum 33 Jahre alt, als Opfer des Verraths Heinrichs III. (vgl. d. Art. Hugenotten VI, 362). Erst 1593 wurde 84. Nicolaus von Pellevé Erzbischof von Reims, ein Gegner Heinrichs IV. und von Pius V. zum Cardinal erhoben, der aber schon 1594 im Alter von 77 Jahren starb. Nun ernannte Heinrich IV. den Bischof von Nantes, 85. Philipp von Bec (1597—1605), und als dieser im 85. Lebensjahre gestorben war, folgte ihm sein Coadjutor 86. Ludwig III. von Lothringen, Cardinal seit 1615, der nie die Priesterweihe empfing, sondern Subdiacon blieb. Er starb 1621 im Kriege gegen die Hugenotten, „mit Reue über sein vergangenes Leben". Den Erzstuhl bestieg dann 87. Wilhelm V. de Gifford oder Gabriel a Sancta Maria, bisher Generaloberer der englischen Benedictiner in Frankreich, ein hochverdienter und berühmter Mann, der seit 1618 für seinen Vorgänger die bischöflichen Geschäfte verwaltet hatte; er starb 1629 nach einer weisen und eifrigen Amtsführung. 88. Heinrich III. von Lothringen-Guise, seit 1629, erhielt nie die heiligen Weihen, legte 1641 seine Würde nieder und trat in den Laienstand zurück. 89. Leonorius d'Estampes de Valençai (1642—1651), vorher Bischof von Chartres, stellte in seinen letzten Lebensjahren den katholischen Glauben im Bezirke Sedan wieder her. 90. Heinrich IV. von Savoyen-Nemours bestieg den Stuhl erst 26 Jahre alt, erhielt die Weihen nicht, dankte 1657 ab und heiratete. 91. Antonius von Barberini, seit 1627 Cardinal und 1661 Bischof von Palestrina, bezog die Einkünfte von Reims bis 1667, trat aber seine Würde erst in diesem Jahre an und starb 1671 in Italien. 92. Karl Moritz Le Tellier (1671—1710; s. d. Art.) gründete ein großes Priesterseminar und verurtheilte 1699 mit seinen Suffraganen das Buch Fenelons „Maximen der Heiligen". 93. Franz von Mailly (1710—1721) wurde 1719 Cardinal. 94. Armand Julius von Rohan (1722 bis 1762) salbte 1722 Ludwig XV. zum König. 95. Karl Anton de la Roche-Aymon (1763 bis 1777) war Groß-Almosenier und erhielt von Clemens XIV. den Cardinalshut. Er war in den letzten Augenblicken des Königs Ludwig XV. zugegen und sagte, als man demselben die Sterbesacramente ertheilte, ganz laut zu den Anwesenden: der König habe ihn beauftragt, zu erklären, wie wehe es ihm thue, Aergerniß gegeben zu haben. Der Cardinal starb 81 Jahre alt, „nachdem er lange Zeit den Episcopat durch seine Weisheit, seine Rechtschaffenheit, die Reinheit seiner Sitten und durch alle seinem Stande angemessenen Kenntnisse geziert hatte" (Artaud de Montor, Hist. des souv. pontifes VII, Paris 1848, 312). 96. Alexander Angelicus von Talleyrand-Perigord, seit 1766 Coadjutor seines Vorgängers, folgte ihm 1777 auf dem Stuhle von Reims. In der constituirenden Versammlung einer der tüchtigsten Vorkämpfer der Kirche, emigrirte er 1791. Ludwig XVIII. berief ihn 1804 in seinen Rath nach Mitau; er ging mit dem König nach England, wurde Groß-Almosenier und kehrte mit ihm 1814 nach Frankreich zurück. Bei der Abschließung des neuen Concordats vom Jahre 1817 war er besonders thätig und verzichtete nach dem Wunsche Pius' VII. auf Reims. Im J. 1817 wurde er Cardinal und Erzbischof von Paris, wo er 1821 starb. Erster Erzbischof nach der neuen Eintheilung der Bisthümer, wobei das seit der Revolution unterdrückte Reims wieder als Metropole hergestellt wurde, war 97. Johann Karl de

Coucy (1817—1824), welchem 98. Anna Anton Joh. B. Maria de Latil (1824—1839) folgte. Dieser hatte in der constituirenden Versammlung gleichfalls den Civileid verweigert, emigrirte, wurde 1800 Almosenier und 1805 Beichtvater des Grafen von Artois (nachmals Karl X.) und war dessen steter Begleiter. Im J. 1814 wurde er Groß-Almosenier, 1817 Bischof von Chartres, 1822 Pair und 1824 Erzbischof von Reims, als welcher er Karl X. zum König krönte. Im J. 1826 zum Cardinal erhoben, war er 1829 im Conclave zu Rom, wo Pius VIII. gewählt wurde. Den König Karl X. begleitete er in seine Verbannung. 99. Thomas Gousset (s. d. Art.), vorher Bischof von Perigueux, eine der hervorragendsten Persönlichkeiten Frankreichs in diesem Jahrhundert, namentlich auch als Schriftsteller berühmt, bestieg 1840 den Stuhl von Reims und wurde 1851 Cardinal. Auf ihn folgte 1867 der ebenso würdige 100. Johann Bapt. Anna Landriot. Geboren 1816 zu Couches-les-Mines und zu Autun ausgebildet, wurde er bald nach seiner Ordination (1839) Seminarvorstand und in rascher Folge Canonicus und Generalvicar. Im J. 1856 zum Bischof von La Rochelle ernannt, bestieg er im März 1867 den Stuhl von Reims. Mit unverdrossener Ausdauer auch auf den verschiedensten Wissensgebieten thätig, zeichnete er sich besonders als Theologe und Meister des geistlichen Lebens aus und starb den 8. Juni 1874 (vgl. seine Hauptschriften im Literar. Handw. 1874, 235 f.). Der gegenwärtige 101. Erzbischof ist Benedict Maria Langénieux, geb. 1824, ernannt als Bischof von Tarbes 1873, promovirt 1874, Cardinal seit 1886. Ihm zur Seite stehen 7 Generalvicare, von denen nur 3 von der Regierung anerkannt sind, ein Secretariat mit 3 Secretären und Bibliothekar, ein Officialat mit Promotor, Vice-Promotor, Greffier und 3 Assessoren. Das Metropolitancapitel zählt 10 Capitulare, darunter Decan, Cerimonienmeister, Theolog und Archipresbyter. Das Diöcesan-Seminar leiten Sulpicianer, die zwei kleinen Seminare zu Reims und Charleville stehen unter Diöcesanpriestern. Der ganze Sprengel umfaßt 525 500 Seelen in 47 Pfarreien erster und zweiter Klasse, 542 Succursalen und 9 von der Regierung dotirten Vicariaten. An Ordensleuten finden sich Missionspriester, Trappisten und Schulbrüder mit Haupthaus zu Reims, Marienbrüder von Bordeaux und Brüder der christlichen Lehre. Von den vielen Frauencongregationen haben ihre Mutterhäuser zu Reims die Schwestern vom Kinde Jesu mit 36 Niederlassungen und die Schwestern der göttlichen Vorsehung mit 26 Niederlassungen. (Vgl. Flodoard, Hist. Remorum, bei Migne, PP. lat. CXXXV, 27 sqq.; G. Marlot, Metrop. Rem. hist., Insulis 1666 et Remis 1679, 2 voll. [die französische, von Marlot selbst herrührende Bearbeitung desselben Stoffes erschien in Reims 1843—1846, 4 Bde.]; Gallia christ. IX [1751], 1—322 und X, 1—94 [Instrum.]; Moroni, Diz. LVII, 69 sgg.; Galeron, Journ. hist. de Reims, Reims 1854, 2 vols.; L. W. Ravenez, Recherches sur les origines des églises de Reims, de Soissons et de Châlons, Reims 1857; Justinus [Baron J. Taylor], Reims, la ville des sacres, Reims 1860; H. Fisquet, La France pontificale 1866, 232; Gams, Ser. Epp. 607 sqq.; O. Werner S. J., Orbis terrarum catholicus, Friburgi 1890, 64 sq.) [(Gams O. S. B.) Reher.]

III. Synoden zu Reims. 1. Die älteste bekannte Synode, abgesehen von der schon ob. Sp. 969 erwähnten aus dem Jahre 514, ist die unter Bischof Sonnatius zwischen den Jahren 624 und 625 unter Anwesenheit von mehr als 40 fränkischen Bischöfen abgehaltene. In 25 heilsamen Canones beziehen sich die Väter auf die Beschlüsse der Pariser Synode vom Jahre 614 und geben denselben Geltung in ihren Sprengeln (Hefele III, 74 ff.). 2. Im J. 813 hielt Erzbischof Wulfar eine Reformsynode mit acht seiner Suffragane auf Anregung Karls d. Gr.; die 44 Canones beziehen sich vorzüglich auf die Disciplin des Clerus. Auf derselben wurde auch der Grenzstreit der Bisthümer Noyon und Soissons geschlichtet (Hefele III, 758 f.). 3. Eine Synode unter Erzbischof Fulco 893 richtete Drohbriefe an Graf Balduin von Flandern wegen widerrechtlichen Besitzes mehrerer Kirchengüter (Hefele IV, 551). 4. Erzbischof Heriveus hielt gleich nach seiner Consecration (Juli 900) eine Synode, um diejenigen mit dem Anathem zu belegen, welche seinen Vorfahrer Fulco ermordet hatten (Hefele IV, 570). 5. Erzbischof Seulfus legte 923 auf einer Synode denen Buße auf, welche an der neulichen Schlacht zwischen Karl dem Einfältigen und dem Gegenkönig Robert theilgenommen hatten (Hefele IV, 588). 6. Im J. 932 versammelte König Raoul von Burgund eine Synode von 18 Bischöfen aus Francien und Burgund, auf welcher er den Mönch Artaldus aus dem Kloster des hl. Remigius zum Erzbischof von Reims weihen ließ. 7. Auf der Provinzialsynode apud montem S. Mariae in pago Tardanensi setzte Erzbischof Adalbero die Umgestaltung des Canonicats zu Mousson in ein Kloster durch (Hefele IV, 631). 8. Auf einer andern Synode zu Reims, die unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Stephanus 975 gehalten wurde, ward Bann und Absetzung über Bischof Theobald von Amiens ausgesprochen, weil er sich des bischöflichen Stuhles widerrechtlich bemächtigt hatte (Hefele IV, 633). 9. Am 17. Juni 991 wurde in der Basilika des hl. Basolus (Bale) bei Reims auf den Wunsch des Königs Hugo Capet eine große Synode gegen Erzbischof Arnulf abgehalten. Erzbischof Siguin von Sens präsidirte. Arnulf war durch den König der Untreue beschuldigt, worüber nun die Väter entscheiden sollten. Drei gelehrte Männer, Johannes, später Bischof von Auxerre, Abt Romulf von Sens und Abbo von Fleury, beanstandeten die

Competenz des Concils und wollten die Frage dem heiligen Stuhl vorbehalten wissen. Diesem widersprach Bischof Arnulf von Orleans, dessen Meinung durchdrang. Der Angeklagte vertheidigte sich schwach, gestand sein Vergehen ein, und in der zweiten Sitzung warf er sich den Königen Hugo und Robert zu Füßen, die ihm das Leben schenkten; dagegen wurde er abgesetzt (Hefele IV, 637 ff.). 10. Erzbischof Gerbert, der an der Stelle des abgesetzten Arnulf den Stuhl bestiegen hatte, hielt gleich im ersten Jahre seiner Amtsführung (992 oder 993) eine Synode, auf welcher er mit seinen Suffraganen alle Beschädiger des Kirchengutes, besonders den Grafen Herbert von Vermandois, mit kräftigen Worten zur Buße aufforderte (Hefele IV, 642), und 11. im J. 595 eine weitere Synode in Angelegenheiten des Reimser Stuhles, deren Acten aber nicht auf uns gekommen sind (Hefele IV, 646). 12. Im J. 1049 hielt Papst Leo IX. eine Synode zu Reims (s. d. Art. Leo IX., od. VII, 1789 und Hefele IV, 722 ff.). 13. Auf der Synode von 1074 unter Erzbischof Manasses I. wurden mehrere Stiftungen zu Gunsten des Klosters Morimond bestätigt (Hefele-Knöpfler V, 36). 14. Rainaldus I. hielt 1092 eine Synode wegen des Grafen Robert von Flandern, der die Hinterlassenschaft der Geistlichen seines Landes eingezogen und nun auf dieses Recht verzichtete. Zugleich wurde die Trennung der Bisthümer Arras und Cambrai besprochen; beide Parteien wurden nach Rom gewiesen, wo die Trennung entschieden ward. Lambert von Arras wurde zu Rom vom Papste geweiht (Hefele-Knöpfler V, 203 f.). 15. Unter demselben Erzbischof fand August 1093 wegen des genannten Bisthums abermals eine Synode statt (Hefele-Knöpfler V, 207) und 16. im J. 1094 eine große, von König Philipp I. berufene Synode. Der König wollte seine Heirat mit Bertrade auf's Neue für gültig erklären lassen, da die Königin Bertha im selben Jahre gestorben war. Ivo von Chartres (s. d. Art.) weigerte sich zu erscheinen und appellirte an den Papst (Hefele-Knöpfler V, 214 f.). 17. Unter Manasses II. wurden zwei Synoden gehalten, die eine 1097 wegen Robert, der als Mönch des Klosters Marmoutier, auch nachdem er Abt von St. Remigius in Reims geworden, seinem frühern Abte noch Gehorsam leisten sollte. Da er dieß verweigerte, belegte ihn der Abt von Marmoutier mit dem Banne; der Erzbischof und seine Synode waren gegen Robert, der Papst aber entschied für ihn (Hefele-Knöpfler V, 250 f.). 18. Die andere Synode wurde 1105 wegen angeblicher Exemtion der Mönche von St-Valery gehalten (Hefele-Knöpfler V, 274). 19. Radulphus hielt 1112 und 1113 Synoden, unter Anderem wegen eines Streites zwischen den Canonikern von Arras und dem Abte von St-Vedast, und ebenso eine weitere 1114 (Hefele-Knöpfler V, 321. 322. 324). 20. Der päpstliche Legat Cuno, Cardinalbischof von Präneste, sprach auf der Synode vom Jahre 1115 den Bann über König Heinrich aus und bewerkstelligte die Rückkehr des in den Karthäuserorden getretenen Bischofs Gottfried auf seinen Stuhl von Amiens. Auch wurde Graf Gervasius vermocht, auf gewisse Abgaben von Kirchengütern zu verzichten (Hefele-Knöpfler V, 328). 21. Im J. 1119 hielt Papst Calixt II. in Reims eine große Friedenssynode mit 15 Erzbischöfen, mehr als 200 Bischöfen und ebensovielen Aebten (s. d. Art. Calixt II., od. II, 1703, und Hefele-Knöpfler V, 350 ff.). 22. Erzbischof Radulph selbst hielt 1121 eine Synode gegen Abälard (s. d. Art.). 23. Von der unter Rainaldus II. 1128 abgehaltenen Synode ist nichts Weiteres bekannt (Hefele-Knöpfler V, 402); auch die Acten 24. der großen, 1131 von Innocenz II. mit 50 (al. 300) Bischöfen abgehaltenen Synode sind nicht mehr vorhanden (Hefele-Knöpfler V, 415). 25. Eine weitere Synode unter Rainald im J. 1134, in Anwesenheit des hl. Bernhard, des päpstlichen Legaten und 5 seiner Suffragane, zwang den Bischof von Cambrai, der wegen verschiedener Vergehen angeklagt war, zur Resignation (Hefele-Knöpfler V, 424). 26. Die 1141 von Erzbischof Samson de Mauvoisin versammelte Synode bestätigte die Besitzungen des Canonicats St. Peter in der Diöcese Terouanne (Hefele-Knöpfler V, 488). 27. Unter Papst Eugen III. fand ein Concilium generale im weitern Sinne statt. Der hl. Bernhard zwang hier den Gilbert de la Porrée (s. d. Art.), seine Irrthümer über die Natur Gottes einzugestehen. Der fanatische Eon (Eude) de l'Estoile (s. d. Art.) ward eingesperrt; Erzbischof Wilhelm von York ward wegen uncanonischer Wahl und Weihe abgesetzt; 18 Canones wurden festgestellt (Hefele-Knöpfler V, 512 ff. 516). 28. Ein Concil unter Erzbischof Samson 1157 suchte vor Allem den Fortschritten der Katharer Einhalt zu thun (Hefele-Knöpfler V, 568), und 29. das von 1158 schlichtete den Streit zwischen dem Bischof Gualterius II. von Laon und seinem resignirten Vorgänger (Hefele-Knöpfler V, 569). 30. Im J. 1164 präsidirte Papst Alexander III. einem Concil, um zum Kreuzzug aufzufordern. 31. Die Provinzialsynode im J. 1235 unter Erzbischof Heinrich II. wurde zu St-Quentin gehalten. Von hier begaben sich die Bischöfe nach Melun an des Königs Hoflager, um Ludwig IX. Vorstellungen über mehrere Punkte zu machen, die der Freiheit der Kirche entgegen waren (Hefele-Knöpfler V, 1041 f.). 32. Die Synode 1287 unter Peter I. Barbette verhandelte wegen der Uebergriffe der Franciscaner und Dominicaner, die ihre Privilegien in Beicht und Predigt allzusehr ausdehnten (Hefele-Knöpfler VI, 256). 33. Unter Robert I. verhandelte die Synode 1302 wegen eines rebellischen Domcapitels, das vom Bischof keine Zurechtweisung annehmen wollte (Hefele-Knöpfler VI, 376). 34. Guido III. hielt 1407 ein Provinzialconcil wegen vieler während des Schismas eingerissenen kirchlichen Schäden (Hefele-Knöpfler VI, 982 f.). 35. Robert III.

hielt 1528 (al. schon 1526) ein Provinzialconcil, das Maßregeln gegen die Häresie Luthers traf (Hefele-Hergenröther IX, 646), und 36. der berühmte Cardinal von Lothringen hielt ein solches 1564 behufs Anerkennung und Durchführung der Beschlüsse von Trient (Labbe, Sacros. Concil. XV, 43 sqq.). 37. Cardinal Franz von Guise erließ 1583 auf einer Provinzialsynode (5 Sitzungen) 27 Reformdecrete. 38. Die Provinzialsynoden eröffnete erst Erzbischof Thomas Gousset wieder, der 1849 eine solche zu Soissons abhielt. Unter Anderem machte der möglichst enge Anschluß an die römische Liturgie einen Gegenstand der Berathungen aus. In Reims selbst hielt Gousset 1850 und 1851 Diöcesansynoden; es folgten Provinzialsynoden zu Amiens und zu Reims 1853 und 1857 (Coll. Lac. IV, 91 sqq.). [Neher.]

Reinhard, Franz Volkmar, gefeierter protestantischer Kanzelredner, wurde am 12. März 1753 zu Vohenstrauß im alten Herzogthum Sulzbach geboren. Sein Vater, welcher Prediger war, übernahm selbst die erste wissenschaftliche Ausbildung seines Sohnes und leitete ihn zu eifrigem Studium der alten Classiker an. Nach seines Vaters Tode absolvirte Reinhard das Gymnasium zu Regensburg und begab sich Ostern 1773 auf die Universität Wittenberg, um orientalische Sprachen, Philosophie und Theologie zu studiren. Auf den Rath mehrerer Professoren widmete er sich der akademischen Lehrthätigkeit und habilitirte sich 1777 als Privatdocent der Philosophie. Im J. 1780 erhielt er eine außerordentliche Professur in der philosophischen Facultät, zwei Jahre später auch eine Professur der Theologie. Seine Hauptvorlesungen waren Dogmatik und theologische Moral, sodann Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Im J. 1784 erhielt er noch ein neues Amt, indem er zum Propste der Schloß- und Universitätskirche ernannt wurde. Dadurch wurde er in eine Thätigkeit hineingezogen, die fernerhin seinen Hauptruhm begründete; er hatte nämlich von nun an die Verpflichtung, neben seinen Professoratsarbeiten an jedem Sonn- und Festtage Vormittags in der Universitätskirche zu predigen. Obgleich er als Professor beliebt und sehr angesehen war, zeigte sich doch jetzt, daß er vorzugsweise zum Prediger berufen war. Im J. 1792 wurde er als kursächsischer Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconsistorialassessor nach Dresden berufen; auch in der Hauptstadt erntete er als Prediger allgemeinen Beifall. Er starb am 6. September 1812 im 60. Jahre seines Lebens. Von seinen Schriften sind die philosophischen unbedeutend; größeres Ansehen gewann sein System der christlichen Moral, welches schon zu seinen Lebzeiten in mehreren Auflagen und in immer größerer Erweiterung erschien. Der V. Band der 5. Auflage (in der ersten Auflage waren es nur 2 Bände) war noch unter der Hand des Verfassers, als er starb. Die von ihm herausgegebenen Predigten umfassen 35 Bände. Ganz in der Richtung seiner Zeit sind die Predigten Reinhards ihrem Inhalte nach meistens moralisch, und zwar bewegen sie sich vielfach im Gebiete der bloß natürlichen Moral auf psychologischer Grundlage. Seine Meisterschaft bestand hauptsächlich in der Form, in der klar hervortretenden, bis in's Einzelne genau eingehaltenen Disposition des Stoffes und in einer fließenden rhetorischen Darstellung. Hierdurch hat er bei den Protestanten lange als Muster gedient; auch Katholiken haben ihn zeitweilig benutzt, was in Hinsicht seiner Predigtform nicht zu tadeln ist, nur hätte man den Einfluß des Stofflichen seiner Predigten weniger verspüren sollen. (Vgl. Pölitz, Dr. Fr. V. Reinhard nach seinem Leben und Wirken, Leipzig 1813 u. 1815, 2 Bde.; Reinhard, Geständnisse, meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend, Sulzbach 1811; Erdmann, in Herzogs Real-Encykl. für prot. Theol. XII, 2. Aufl., 608 ff.) [Bendel.]

Reinigung Mariä, Fest der, s. Marienfeste VIII, 814 ff.; Töchter der, s. Maria, Orden und Congregationen VIII, 733.

Reinigungen der Juden, im A. T. ein Theil des sogen. Cerimonialgesetzes (s. d. Art. Gesetz V, 545), gehörten zu den Mitteln, durch welche nicht sowohl physische oder ästhetische Unreinheit gehoben als vielmehr ethische Reinheit durch äußerliche Entfernung der Unreinheit symbolisirt werden sollte. Denn wenn auch bei den Handlungen und Zuständen, welche die „levitische Unreinheit“ nach sich zogen, der ihnen anhaftende natürliche Charakter des Widerlichen und Abscheuerregenden mit in Betracht gekommen sein wird, so darf man doch zur Erklärung der jüdischen Reinigungsgebräuche dabei nicht stehen bleiben. Der Zweck des Cerimonialgesetzes wie des ganzen Alten Testamentes ist ja ein vorbildlicher; alle Gebote und Verbote zielen darauf hin, die Heiligung des Menschen (vgl. Lev. 11, 44. 45; 19, 2) anzudeuten und, soweit dieß auf dem Boden des Alten Bundes möglich war, zu bewirken. Bei dieser Teleologie faßt nun das Gesetz den Menschen in dem Zustande in's Auge, in welchen er durch die Sünde versetzt ist. Das Sündige hat aber den Menschen nicht nur an seinem geistigen, sondern auch an seinem leiblichen Theile ergriffen. Erscheint es in ersterer Hinsicht als sündhafte That und als moralische Schuld, so tritt es in letzterer Beziehung in der leiblichen Sphäre als Zustand der Befleckung zu Tage, welche durch gewisse Handlungen und Zustände als herbeigeführt angesehen wird, bei denen sich (ohne daß sie an sich nothwendig Sünde wären) in besonderer Weise die durch die Erbsünde hervorgerufene Störung der ursprünglichen Ordnung zeigt. Damit ist freilich nur der allgemeine Gesichtspunkt aufgestellt, unter welchen die betreffenden Handlungen fallen; es ist aber andererseits nicht abzustreiten, daß die Zahl der unter dieser Rücksicht möglichen „Unreinigkeiten“ eine größere sein könnte, als die in der heiligen

Schrift wirklich aufgestellten ausmachen. Man wird hierbei vor Allem festzuhalten haben, daß es bei der levitischen Unreinheit wie auch bei dem Unterschied von reinen und unreinen Thieren (vgl. d. Art. Speisegesetze) sich um eine positive Gesetzesbestimmung handelte, bei der es zuletzt vom Ermessen Gottes abhing, durch welche vorgeschriebene Reinigungen im Einzelnen er das Volk zur Heiligung erziehen wollte. Die weiteren Versuche dagegen zur Classificirung der „Unreinigkeiten" nach einem engern Princip können kaum zu einem befriedigenden Resultate führen. Dieß gilt namentlich auch von den beiden am meisten bekannten Darstellungen. Bähr (Symbolik des mos. Cultus II, Heidelberg 1839, 462) geht davon aus, daß die verunreinigenden Zustände alle in gewisser Beziehung stehen „zu den beiden Factoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehung und Vergehen", welche „unter einen ethischen Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen und damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen fallen". Dagegen findet Sommer (Biblische Abhandlungen I, Bonn 1846, 243 f.) in der levitischen Unreinheit eine entferntere oder nähere Wirkung des Todes. Ohne daß hier weiter zu untersuchen wäre, wie viel Wahres an jeder der beiden Theorien ist, soll als rein äußerliches Eintheilungsprincip ein der Bähr'schen Anschauung entsprechendes dienen. Es erscheinen nämlich 1. gewisse Reinigungen durch geschlechtliche Zustände (Erzeugung und Geburt) veranlaßt: a. Der eheliche Beischlaf verunreinigt Mann und Weib bis zum Abend; die Reinigung erfolgt durch Baden im Wasser (Lev. 15, 18). b. Pollution verunreinigt ebenfalls bis zum Abend, wo sich der Betreffende durch Baden wieder rein macht; auch die Kleider, oder was sonst dadurch berührt wurde, bedürfen der Reinigung (Lev. 15, 16. 17). c. Die Menstruation macht auf sieben Tage unrein, und die Unreinheit theilt sich allem mit, was mit der daran Leidenden in directe Berührung kommt, Personen, Kleidern, Lager, Geräthschaften. Die Art der Reinigung ist nicht besonders bestimmt, war aber die nämliche wie in den zwei vorigen Fällen (Lev. 15, 19—24). d. Der unregelmäßige krankhafte Blutfluß macht unrein, so lange er dauert, und sieben Tage über sein Aufhören hinaus; die Unreinheit ist mittheilbar in derselben Ausdehnung wie bei der Menstruation. Die Reinigung verlangt außer Waschen das Darbringen von zwei Tauben am achten Tage nach dem Aufhören, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer (Lev. 15, 25—30). e. Die Blennorrhoea urethrae verunreinigt, so lange sie dauert, und noch sieben Tage über das Aufhören hinaus; die Mittheilbarkeit ist noch stärker als in den vorigen Fällen: auch der Speichel des Kranken macht unrein, und das Geschirr, dessen er sich bedient, muß entweder ganz zerstört oder besonders gesäubert werden. Am achten Tage nach der Genesung erfolgt die Reinigung durch Baden in fließendem Wasser und Darbringung von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben als Sünd- und Brandopfer (Lev. 15, 2—15). f. Jedes Weib wird durch das Gebären unrein. Ist das Kind ein Knabe, so ist sie sieben Tage unrein, in der Weise, wie in den „Tagen, wo sie an ihrer Absonderung leidet" (vgl. c.), und „dreiunddreißig Tage soll sie verbleiben in dem Blute der Reinigung", darf nichts Heiliges berühren und nicht in das Heiligthum kommen; im Ganzen dauert also der unreine Zustand 40 Tage. Ist das Kind ein Mädchen, so verdoppelt sich diese Zeit für beide Zustände, dauert also 80 Tage. Nach Ablauf dieser Zeit reinigt sie sich durch Darbringung eines einjährigen Lammes als Brandopfer und einer jungen oder Turteltaube als Sündopfer; Arme dürfen statt des Lammes auch eine Taube opfern (Lev. 12, 2—8). — 2. Als Reinigungen, welche durch Tod und verwandte Zustände bedingt sind, erscheinen folgende: a. Jeder menschliche Leichnam verunreinigt Personen und Sachen in seiner nächsten Umgebung; selbst wer ein Grab oder das Gebein eines Todten berührt, wird unrein. Die Reinigung geht hierbei in der Weise vor sich, daß ein reiner Mann am dritten und am siebenten Tage den Unreinen mittelst Ysop mit dem eigens hierfür aus der Asche der rothen Kuh und frischem Wasser bereiteten Sprengwasser besprengt (Num. 19, 11 bis 22). Die Berührung von todten und unreinen Thieren verunreinigt bis zum Abend und wird durch Waschen mit gewöhnlichem Wasser gehoben (Lev. 11, 24 ff.). b. Mit dem Tode in nächster Verbindung stehend und daher in Bezug auf Verunreinigung ihm gleichgestellt ist der Aussatz (s. d. Art.).

Außer diesen, den sog. levitischen Reinigungen waren bei den Juden noch andere üblich. Ohne sich gewaschen oder auch gebadet zu haben, durfte niemand im Tempel (oder der Synagoge) erscheinen, eine religiöse Handlung, z. B. Beten, Opfern, verrichten (vgl. Jos. 3, 5. 1 Sam. 16, 5. 2 Par. 30, 17); wie bekannt, zeichneten sich namentlich in der spätern Zeit die Pharisäer und die Essener durch fleißiges Waschen und Baden aus, was bei ersteren, wie so manches Andere, in kleinlichen Rigorismus ausartete (vgl. Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. Luc. 11, 38). Die Priester und Leviten hatten bei Antritt ihres Amtes sowie bei Verrichtung ihres Dienstes sich gewissen Waschungen und Reinigungen zu unterziehen (vgl. Ex. 29, 4; 30, 18 ff.; 40, 12. Lev. 8, 6; 16, 24. Num. 8, 7. Deut. 21, 6). Allgemeine orientalische Sitte ist es, sich zu waschen und zu baden, wenn man einem Höhern einen Besuch abstatten will, wie Ruth 3, 3, Judith 10, 3 und anderwärts erwähnt wird; man badete sich in Flüssen (4 Kön. 5, 10), zu Hause, wo bei Vornehmen immer ein Bad im Hofe sich fand (2 Sam. 11, 2. Daniel 13, 15); in späteren Zeiten gab es in den Städten auch öffentliche Bäder (vgl. d. Art. Baden, Bäder). — Bei

den neueren Juden kommen nur noch die Reinigungen der Menstruirenden und Wöchnerinnen in Betracht. Die Menstruirende hat sich von ihrem Manne ganz zu trennen; nach den ersten fünf Tagen legt sie weiße Kleider und Wäsche an, bleibt aber noch sieben Tage unrein. Während der ganzen Zeit soll nicht die mindeste Berührung mit dem Manne stattfinden, selbst eine Unterredung ist nur mit abgewandtem Gesicht erlaubt, und nur im äußersten Nothfall, in Krankheit, wenn niemand sonst da ist, dürfen sie sich Hilfe reichen. Die Frau darf auch die Synagoge nicht betreten, selbst niemanden begrüßen. Nach Abfluß der bestimmten Zeit hat sie sich zu baden, entweder in einem Fluß oder in dem Mikweh (מקוה, Wassersammlung); dieses ist ein viereckiges, gewöhnlich in dem Keller ausgegrabenes Behältniß, in größeren Städten gewöhnlich in der Synagoge, in kleineren Orten in Privathäusern; das Wasser muß aber stets reines Quellwasser sein. Bei der Handlung sind noch verschiedene Vorschriften zu beobachten: das Baden darf erst nach Sonnenuntergang geschehen, die Badende soll an dem Tage kein Fleisch essen, beim Hingange an heilige Dinge denken; eine andere jüdische Frau hat als Zeugin gegenwärtig zu sein, die Badende muß sich dreimal gänzlich untertauchen u. s. w. (vgl. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, Bremen 1851, 482—486). Die Wöchnerinnen müssen gleichfalls, wenn die Zeit ihrer Unreinheit vorüber ist, durch ein Bad in dem Mikweh sich reinigen und am ersten Sabbat nach Ablauf der sechs Wochen in die Synagoge gehen, wo die Ehemänner solcher Frauen zur Vorlesung der Gesetzesrollen aufgerufen werden. Hierauf spricht oder singt der Vorsänger über den Vater, die Wöchnerin und das Kind einen Segen (vgl. Schröder 538). In der neuern Zeit haben sich gegen diese Kellerbäder verschiedene Stimmen von Seiten der Aerzte erhoben, da die Beschaffenheit und Einrichtung dieser Anstalten vielfach für die Gesundheit mit den nachtheiligsten Folgen verbunden sind; auch haben einzelne Regierungen, z. B. die badische (durch eine Verordnung vom Jahre 1822), den Mißständen abzuhelfen gesucht. [König.]

Reinigungseid (juramentum purgatorium) heißt im canonischen Prozeßverfahren (s. d. Art.) ein zur Entkräftigung eines halb geführten Beweises abgelegter Eid des Angeklagten. Der Reinigungseid gehört zu den Arten des prozessualischen Beweisverfahrens (s. d. Art.) und findet sich im Princip nicht nur im germanischen, sondern auch schon zu einer Zeit im canonischen Rechte, ehe das germanische gerichtliche Verfahren einen Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Prozesses gewonnen hatte. Dieß ist das Resultat der von Hildenbrand (s. u.) angestellten Forschungen, welches jedoch neuestens von Hinschius (s. u.) bekämpft wird. Der Reinigungseid sollte ursprünglich als Mittel dienen, die Würde des geistlichen Standes aufrecht zu erhalten, wenn bei einem inquisitorischen Verfahren gegen einen Cleriker sich dessen Unschuld nicht völlig klar herausgestellt hatte, ja selbst dann, wenn dieses geschehen war, zu einer noch größern Bekräftigung der Unschuld. Mehrere auf diesen Eid, welcher bei den Leibern von Martyrern geleistet zu werden pflegte, bezügliche Stellen sind aus den Briefen Gregors des Großen in das Decret Gratians aufgenommen worden. Indessen erlitt dieses einfache Verfahren besonders im fränkischen Reiche Veränderungen, indem sich die Kirche dem Einfluß des germanischen Rechtes nicht entziehen konnte, und es blieb dort nicht nur in den Sendgerichten, wo die Sendzeugen auf ihren Eid die Anzeige der Vergehungen machten, für die Laien das volksthümliche Beweisfahren des Eides mit den Eideshelfern (s. d. Art.) oder in Ermanglung dessen durch Gottesurtheile (s. d. Art.) als Purgatio vulgaris bestehen, sondern auch Geistliche hatten sich seit der Mitte des 9. Jahrhunderts anerkanntermaßen von den gegen sie gerichteten Anklagen mit dem Eidhelfereide loszuschwören. Allmälig drang hier jedoch das canonische Princip insoweit durch, daß man zwar die germanischen Eideshelfer beibehielt, den Reinigungseid aber vorzüglich dann eintreten ließ, wenn bei einem Prozesse der Ankläger die Schuld zwar nicht hinlänglich bewiesen, die Unschuld aber doch auch sich nicht völlig herausgestellt hatte. Wegen dieser großen Aehnlichkeit zwischen dem canonischen Reinigungseide und dem germanischen (der einen Bestandtheil der Purgatio vulgaris bildete) kommt für beide der Ausdruck Purgatio canonica vor. Konnte ein Geistlicher diesen Eid nicht leisten, so trat die Suspension ein. Papst Innocenz III. schaffte bei seiner neuen Ordnung des canonischen Prozesses die Gottesurtheile und die Eideshelfer ab; doch erhielten sich diese, nachdem an die Stelle der Sendzeugen die bischöflichen Fiscale getreten waren, bei dem Strafverfahren gegen Laien bis in's 16. Jahrhundert. Dagegen verschwanden sie beim canonischen Reinigungseide, durch dessen Leistung der Geistliche seine Lossprechung erwirkte, oder durch dessen Nichtleistung er sich als schuldig bekannte. (Vgl. besonders Hildenbrand, Die Purgatio canonica und vulgaris, München 1841; Hinschius, Kirchenrecht IV, 840 f.) [Phillips.]

Reinke, Laurenz, einer der fruchtbarsten katholischen Exegeten der Neuzeit, war am 6. Februar 1797 zu Langförden im (jetzt oldenburgischen) Niederstifte Münster geboren. Vom 15. Lebensjahre an besuchte er das Franciscaner-Gymnasium zu Vechta, welches er in fünf Jahren absolvirte; dann studirte er fünf Semester in Münster und drei Semester in Bonn unter Hermes Philosophie und Theologie. Nach seiner Priesterweihe (1. Juni 1822) ging er für kurze Zeit an die Wiener Universität und weilte dann noch beinahe fünf Jahre in Bonn als Schüler des Orientalisten Freytag. Seit 1827 war er an des früh

verstorbenen A. Pilgrim Stelle zu Münster Repetent für alttestamentliche Exegese und zugleich Privatdocent für orientalische Sprachen; 1831 wurde er daselbst außerordentlicher und 1837 ordentlicher Professor. Gleichzeitig wirkte er (seit 1831) als Repetent im bischöflichen Priesterseminar bis 1852, wo ihm zu seiner Professur ein Canonicat am Dom verliehen wurde. Die folgenden 25 Jahre brachten ihm noch andere reiche Ehren, darunter die Ernennung zum Mitgliede der Acad. relig. cath. in Rom, zum Consultor der neuen päpstlichen Congregation de propag. fide pro negotiis Ritus Orientalis und schließlich zum päpstlichen Hausprälaten; auch Auszeichnungen staatlicherseits fehlten nicht. Nachdem Reinke sich lange Jahre stetiger Gesundheit und großer Arbeitskraft erfreut hatte, suchten ihn am Lebensabend mehrere schwere Krankheiten heim, und er erlag schließlich einer solchen unerwartet rasch am 4. Juni 1879. — Reinke's langes Leben war ganz der Wissenschaft gewidmet. Mit dem eisernen Fleiße, der ihn bis in's Alter auszeichnete, füllte er die Lücken aus, welche die sehr dürftige Jugendbildung in seinem Wissen gelassen (das Griechische hatte er z. B. erst auf der Universität begonnen); derselbe Fleiß trieb ihn, die ganze heilige Schrift im hebräischen und griechischen Texte mit und ohne Sprach- und Sacherklärungen wiederholt durchzulesen. Zur Uebung im Arabischen übersetzte er den ganzen Koran aus dem Deutschen in's Arabische zurück. Aehnlicher Eifer wurde auf das gründliche Erlernen des Persischen, Syrischen, Chaldäischen u. s. w. verwendet. Diesem Fleiße entsprachen die wissenschaftlichen Leistungen, als Reinke sich, freilich erst nach vollendetem 50. Lebensjahre, entschloß, mit größeren Publicationen hervorzutreten. Vorher waren nur zwei kleinere, ihm gewissermaßen durch seine neuen Aemter abgerungene Arbeiten gedruckt worden (Exeg. crit. in Jes. 52, 13 ad 53, 12 [1836] und Exeg. crit. in Jes. 2, 2—4 [1838]); von 1848 bis 1874 dagegen verging kaum das eine oder andere Jahr, ohne daß seine Feder eine oder mehrere größere Arbeiten an's Tageslicht gefördert hätte. Im J. 1848 erschien die Schrift über Jes. 7, 14—16, 1849 die Abhandlung über Gen. 49, 8—12; 1851 begann die Reihe der „Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes", welche bis 1872 auf 8 Bände gediehen und 47 Themen behandelten. Diesen gelehrten Monographien zur Seite gingen die ausführlichen Commentare zu Malachi (1856), den messianischen Psalmen (1857 f., 2 Bde.), den messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten (1859 bis 1862, 4 Bde.), zu Haggai (1868), Zephanja (1868), Habakuk (1870) und Micha (1874). Die Stärke aller dieser Arbeiten lag weniger auf theologischem als auf dem philologisch-kritisch-historischen Gebiete, wo sie vielfach geradezu grundlegend und erschöpfend sind und jedem nachfolgenden Bearbeiter eine wahre Fundgrube gelehrten Materials bieten. Als Hauptziel hielt der Verfasser aber stets im Auge, mit den Waffen gründlicher Wissenschaft die göttliche Offenbarung und die kirchliche Ueberlieferung als die ächte Trägerin der Wahrheit zu erweisen. Reinke war überhaupt unter allen neueren katholischen Erklärern des Alten Testamentes wohl der erste, welcher der rationalistischen „Bibelkritik" mit voller wissenschaftlicher Ebenbürtigkeit und deßhalb auch erfolgreich gegenübertrat, indem er sie mit ihren eigenen Waffen bekämpfte. Vor Allem rettete er wissenschaftlich die „messianischen" Weissagungen des Alten Testamentes in ihrer wirklichen Beziehung auf den künftigen Messias und dadurch in ihrer ganzen heilsökonomischen Bedeutung für das Christenthum. Der Bearbeiter einer „systematischen Christologie des Alten Testamentes" findet das gelehrte Material dafür in Reinke's Detailforschungen so ziemlich vollständig beisammen. (Vgl. E. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, 267 ff. und „Neue Folge", 1881, 169 f.; Lit. Handweiser 1879, Nr. 244.) [Hülskamp.]

Reisach, Karl August, Graf von, Erzbischof von München und Cardinal, wurde am 6. Juli 1800 zu Roth (Diöcese Eichstätt) geboren. Sein Vater Johann Adam war früher Landrichter in Monheim gewesen, seine Mutter war eine geborene Freiin von Gumppenberg. Seine humanistische Bildung erhielt er in Neuburg a. d. Donau. Er studirte zuerst Jurisprudenz in Heidelberg, Göttingen und Landshut und wurde hier im J. 1821 zum Doctor beider Rechte promovirt. Bald aber entschloß sich Reisach infolge eines tragischen Familienereignisses für den geistlichen Stand und begab sich im Herbst 1824 in das Collegium Germanicum zu Rom, wo er am 10. August 1828 die Priesterweihe erhielt (Steinhuber, Gesch. des Colleg. Germ. Hung. II, Freib. 1895, 462 f.). Sofort nach seinem Austritt aus dem Collegium (1829) übertrug ihm Pius VIII. das wichtige und schwierige Amt des Rector studiorum am Collegium der Propaganda. Als solcher stand er unter der unmittelbaren Leitung des Cardinals Mauro Cappellari, des Präfecten der Congregation de propaganda fide, welcher am 2. Februar 1831 als Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg. Damals schon richtete Reisach sein Augenmerk auf die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland. In der Schrift „Was haben wir von den Reformatoren zu Offenburg, St. Gallen und anderen religiösen Stimmführern des katholischen Deutschlands unserer Tage zu halten? Gespräche zwischen einem Pfarrer und seiner Gemeinde", welche er 1835 zu Mainz unter dem Pseudonym Athanasius Sincerus Philalethes erscheinen ließ, trat er gegen die unkirchlichen Anschauungen betreffs der gemischten Ehen und gegen die Lockerung der clericalen Disciplin auf, welche da und dort in der Schweiz und in Deutschland sich zeigten. Als am 31. Januar 1835 das Bis-

thum Eichstätt erledigt wurde, suchte ihn König Ludwig von Bayern, welcher ihn kennen und schätzen gelernt hatte, für dieses Bisthum zu gewinnen. Aber erst bei einer zweiten Vacatur am 15. October 1835 gab er im Gehorsam gegen den Papst seine Zustimmung und wurde am 11. Juli 1836 von diesem selbst in Maria Maggiore consecrirt. Ueber sein Wirken in Eichstätt s. d. Art. IV, 254; über die Gründung des Lyceums die Jubiläumsschrift von Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt, Ingolstadt 1894. Bei den diplomatischen Verhandlungen, durch welche König Ludwig auf Bitten des am 7. Juli 1840 in Preußen zur Regierung gekommenen Königs Friedrich Wilhelm IV. mit Rom betreffs des preußischen Kirchenstreites (s. d. Art. Droste-Vischering III, 2080) vermittelte, war der Bischof von Eichstätt sein verdienstvoller Berather, der Vertrauensmann des Papstes wie der beiden Könige. Auf Wunsch König Ludwigs wurde er unter Zustimmung des Erzbischofs von München, Lothar Anselm von Gebsattel, am 12. Juli 1841 zu dessen Coadjutor cum jure successionis präconisirt und im folgenden Jahre zum Großcomtur und Ordensprälaten des bayrischen St. Georgsordens ernannt. Nachdem Gebsattel am 1. October 1846 gestorben war, nahm er am 25. Januar 1847 den erzbischöflichen Stuhl von München-Freising (s. d. Art. VIII, 1977) ein. Eifrig wirkte er für das Zustandekommen der deutschen Bischofsconferenz in Würzburg (1848), welche in einer freimüthigen Denkschrift für die katholische Kirche in Deutschland Befreiung von dem staatlichen Bureaukratismus forderte (s. d. Artt. Bischofsversammlungen II, 875; Geissel V, 197). Auf Reisachs Einladung hin tagten die bayrischen Bischöfe 1850 in Freising und erbaten in einer Denkschrift an die Krone die genaue Durchführung des Concordats (s. d. Art. Bayern II, 131), was sich 1852 und 1853 wiederholte. Zur Unterstützung dieser Bitte reichte der Erzbischof am 16. August 1853 und am 12. März 1855 noch gesonderte Vorstellungen ein. Durch dieses energische Vorgehen hatte er sich aber der Regierung mißliebig gemacht, und auf besonderes Ansuchen des Königs Max II. that Pius IX., was er schon seit sieben Jahren beabsichtigt hatte: er ernannte ihn am 17. December 1855 zum Cardinalpriester vom Titel der hl. Anastasia, worauf Reisach sofort nach Rom übersiedelte. Später erhielt er den Titel der hl. Cäcilia; am 22. Juni 1868 wurde er Cardinalbischof von Ostia. In Rom wurden ihm die wichtigsten Aufträge zu Theil. Er leitete die Verhandlungen mit der badischen und der würtembergischen Regierung über den Abschluß von Conventionen, welche am 22. Juli 1857 resp. am 19. October 1859 zu Stande kamen (s. d. Art. Oberrheinische Kirchenprovinz IX, 610), aber von der Landesvertretung nicht angenommen wurden. Er wurde apostolischer Visitator und Protector des deutschen Nationalhospizes Maria dell' Anima, Consultor der Congregationen für den Index, für die Correctur der liturgischen Bücher, für die Herausgabe der Canones der orientalischen Kirchen, für die der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, für Prüfung der Bischöfe; Mitglied der Congregation de propaganda fide und der heiligen Riten, Protector mehrerer Bruderschaften, Unterrichtsminister des Kirchenstaates u. s. w. Besondere Aufträge des Papstes führten ihn nach Trient zur Säcularfeier des Concils (1863), nach Luxemburg zur Krönung des Gnadenbildes der heiligen Jungfrau (1866), bei letzterer Gelegenheit auch nach Paris und London. Schon im J. 1865 wurde er in die sogen. dirigirende Congregation berufen, welche die Vorarbeiten für das vaticanische Concil zu machen hatte; für die Congregation der kirchlich-politischen Fragen wurde er 1867 Präsident. Am 27. November 1869 wurde er zum ersten Legaten des Concils ernannt. Dieß war der letzte Beweis des hohen und wohlverdienten Vertrauens, welches er bei Pius IX. genoß, denn er starb schon Ende December 1869 im Redemtoristenkloster Contamine-sur-Arve in Savoyen, wohin er sich zur Erholung begeben hatte. Reisach war ein hervorragender Kenner des christlichen Alterthums, namentlich der Katakomben. Zugleich mit dem Jesuitenpater Curci übersetzte er „Die Philosophie der Vorzeit" von P. Kleutgen in's Italienische (Rom 1867), und noch als Cardinal war er gerne thätig im Beichtstuhl und auf der Kanzel. Er war auch ein Meister in der Leitung der Exercitien des hl. Ignatius, welche er u. A. den deutschen Soldaten in Rom und den Zöglingen des Germanicums gab. (Vgl. Moufang im Katholik 1870, I, 129 ff.; W. Molitor, Cardinal Reisach, in Deutschlands Episcopat in Lebensbildern II, Heft 4, Würzburg 1874.) [Weber.]

Reisch (Reysch, Rysch, Rusch), Gregor, Ord. Carth., Verfasser der ersten philosophischen Encyklopädie in Deutschland, stammte aus Balingen im Würtembergischen. Seit 1487 studirte er an der Universität Freiburg i. Br. und wurde 1489 Magister in der Artistenfacultät. Um diese Zeit entschied er sich für das Ordensleben und trat in die bei Freiburg liegende Karthause ein. Wegen seiner Tüchtigkeit wurde er später zum Prior seines Klosters gewählt; auch war er Visitator der rheinischen Ordensprovinz. Berühmt geworden ist er durch seine Margarita philosophica, welche um die Wende des 15. Jahrhunderts (nach Einigen zuerst zu Heidelberg 1496, nach Anderen zu Freiburg 1503) im Druck erschien und wegen ihrer Brauchbarkeit in wenigen Jahrzehnten viele Auflagen erlebte. Das Werk enthält, meist in Form eines Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler, eine Darstellung der sieben freien Künste, dann der Naturphilosophie, Naturgeschichte, Physiologie, Psychologie und Ethik. Durch zahlreiche Holzschnitte wird das Vorgetragene erläutert. Späteren Ausgaben ist auch eine

kurze Grammatik der griechischen und der hebräischen Sprache beigefügt; jedoch findet sich in der Baseler Ausgabe von 1508 in der Conclusio auctoris ad lectorem die Bemerkung: in qua (Margarita) praeter alphabetum nihil de hebraeo auctor ipse immiscuit. Quod ergo in aliorum impressione superadditum comperies, alienum a Margarita nostra intelligas. Alexander v. Humboldt (Kosmos II, Stuttgart 1847, 286) zollt der Margarita die Anerkennung, daß sie „ein halbes Jahrhundert lang die Verbreitung des Wissens auf eine merkwürdige Weise gefördert" habe. Das Werk war hervorgegangen aus der Unterrichtsthätigkeit, welche Reisch sowohl vor dem Eintritt in's Kloster als auch später in der Karthause selbst ausübte. Joh. Eck (s. d. Art.) erzählt, er habe oft, als er 1502 in Freiburg studirte, Reisch in der Karthause aufgesucht und Mathematik, die Anfangsgründe der hebräischen Sprache und eine tiefere Kenntniß der Theologie von ihm erlernt; der Geograph Martin Waldseemüller aus Freiburg war Reischs Schüler in der Kosmographie. Im Auftrage des Generalcapitels besorgte Reisch 1510 die bei Amerbach in Basel erschienene Sammlung der Statuten und Privilegien des Karthäuserordens. In den folgenden Jahren unterstützte er Erasmus bei Herausgabe der Werke des hl. Hieronymus (Basel 1516 ff.), indem er von mehreren Orten brauchbare Handschriften herbeischaffte. Nicht nur als Gelehrter, auch als Seelenführer war Reisch geschätzt. Kaiser Maximilian I., der zu seinen Verehrern gehörte, ließ in der letzten Krankheit (1519) ihn zu sich nach Wels (Oberösterreich) entbieten, um von ihm die Sterbesacramente zu empfangen. Als die Lehre Luthers auch in Süddeutschland rasch sich verbreitete, war Reisch mit Erfolg bemüht, sie von seinem Kloster fern zu halten und ihrem Umsichgreifen in der Stadt Freiburg zu steuern. Er starb während des Bauernkrieges am 9. Mai 1525 zu Freiburg, nachdem er einige Zeit vorher durch einen Schlaganfall des Gedächtnisses beraubt worden war. (Vgl. Petreius, Biblioth. Cartus., Colon. 1609, 109 sq.; [Weller,] Altes aus allen Theilen der Geschichte I, Chemnitz 1762, 402 ff.; Schreiber, Gesch. der Alb.-Ludw.-Universität zu Freiburg I, Freiburg 1857, 63 ff.; Wiedemann, Dr. Joh. Eck, Regensburg 1865, 22 f.; Vischer-Stern, Basler Chroniken I, Leipzig 1872, 566; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I [1881], 617; Bader, Gesch. der Stadt Freiburg I, Freiburg 1882, 508 ff.) [Zeck.]

Reischl, Wilhelm, katholischer Theolog und Exeget, war am 13. Januar 1818 zu München geboren und erhielt daselbst auch seine gesammte Ausbildung. Im J. 1840 ward er zum Priester geweiht und begann seine Laufbahn als Seelsorger erst zu Haidhausen bei München, dann in der Stadt selbst bei St. Johann und später an der Herzogspitalkirche. Mit Vorliebe widmete er sich der Predigt und erlangte in München durch seine zarte, zum Herzen dringende Beredsamkeit eine große Beliebtheit. Daneben aber ließ er die Ausbildung zum akademischen Lehrer, welche sein eigentliches Ziel war, und zu der ihm der Aufenthalt in München als Mittel diente, nie aus den Augen; 1842 erwarb er sich die theologische Doctorwürde und habilitirte sich als Privatdocent an der Universität. Zu Anfang des Jahres 1845 ward er Professor der Dogmatik und Exegese am Lyceum zu Amberg, 1851 Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts zu Regensburg, 1867 der Nachfolger Rietters in der ordentlichen Professur der Moraltheologie zu München. In allen diesen Stellungen blieb er auch immer seelsorgerisch thätig, und namentlich zu München genoß er innerhalb und außerhalb der akademischen Kreise als Beichtvater und Berather ein großes Vertrauen. Die studirende Jugend wußte er ebenso durch seine ansprechenden Vorträge zu fesseln, wie er sie durch sein heiligmäßiges Leben und seine aufopfernde Liebesthätigkeit erbaute. Aus der Unklarheit, welcher zur Zeit des vaticanischen Concils so mancher Geistliche zu München anheimgefallen war, hatte er sich bald zurechtgefunden und bekannte von da an unerschrocken sich zu der kirchlichen Lehre. Seit 1845 war er auch unermüdlich als Schriftsteller thätig gewesen; doch diente diese Art seiner Wirksamkeit vorzugsweise den praktischen Zwecken der Seelsorge und der Erbauung. Wissenschaftlich bedeutend sind S. P. N. Cyrilli Hierosol. arch. Opp. quae supersunt omnia gr. et lat., wovon er jedoch nur den ersten Band vollendete (Monaci 1848; vol. 2, ed. Rupp., ib. 1860); Das Buch der Psalmen, aus der Vulgata unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und nach Wort und Geist erklärt, Regensburg 1873, 2 Bde., und vor Allem die zugleich mit Loch unternommene Uebersetzung und Erklärung der heiligen Schrift (Die heiligen Schriften des A. und des N. T. nach der Vulg. mit steter Vergleichung des Grundtextes übers. und erläutert, Regensburg 1851—1867, 4 Bde.; neue illustrirte Ausg. ebd. 1884—1885, 5 Bde.), worin das Neue Testament von ihm allein bearbeitet ist. — Reischl starb, von der Münchener Bevölkerung allgemein betrauert, 4. October 1873 an der damals grassirenden Cholera. Sein Necrolog findet sich in dem „Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising für das Jahr 1874". [Kaulen.]

Reisewerke, d. i. Berichte über zurückgelegte Reisen, Beschreibungen der unterwegs besuchten Oertlichkeiten, Beobachtungen über Land und Leute, sind für den Theologen von sehr großer Wichtigkeit, wenn die Reise zu dem Schauplatz der heiligen Geschichte oder wichtiger kirchlicher Entwickelungen geführt hat. In erster Linie gehört dazu Palästina mit den Nachbarländern, in zweiter Babylonien und Assyrien; dann Aegypten und das peträische Arabien, weiter Kleinasien, Macedonien, Griechenland und Italien. Sowohl die

Bibelkunde als die kirchliche Archäologie und die Liturgik verdanken solchen Reisewerken vorzugsweise, mitunter einzig die folgereichsten Aufschlüsse. In neuerer Zeit hat man daher den Reisewerken, welche Fahrten in's heilige Land als den Mittelpunkt der betreffenden Länder beschreiben, zumal wenn sie aus älterer Zeit stammen, besondere Aufmerksamkeit zugewandt und sich zunächst überzeugt, daß die Zahl solcher Berichte seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. eine ganz außerordentlich große ist, und daß die Reiseberichte in jeder Literaturdarstellung einen bevorzugten Platz einzunehmen haben. Geringere Beachtung verdienen sie nur dann, wenn die Reisenden nicht bloß Gesehenes und Selbsterlebtes, sondern auch Gehörtes und von Anderen Erkundetes in ihre Darstellung aufnehmen. Die ersten hier einschlägigen Reiseberichte der europäischen Völker schließen sich an die römischen Itinerarien an, d. h. an die meist zu militärischen Zwecken angefertigten Reiserouten aus der römischen Kaiserzeit, in welchen die Reise von einem Hauptort zu einem andern durch Angabe der Zwischenstationen und Bestimmung der Entfernungen zwischen den Stationen erleichtert werden sollte. Auch das älteste der theologisch wichtigen Reisewerke wird gewöhnlich als Itinerarium bezeichnet und heißt, je nachdem man den Ausgangspunkt oder das Ziel der Reise in's Auge faßt, Itinerarium Burdigalense oder Hierosolymitanum. Der Verfasser, der sogen. „Pilger von Bordeaux", beschreibt in lateinischer Sprache seine Fahrt von der französischen Heimat nach Jerusalem und von Heraclea über Rom nach Mailand mit sehr großer Genauigkeit, indem er nicht bloß die größeren Orte, welche er berührt hat, sondern auch die bloßen Nachtlager (mansiones) und die Relais (mutationes) aufführt. Er flicht dabei manche Bemerkungen von geschichtlichem Werth ein und ist in der Beschreibung der heiligen Orte sehr klar und zuverlässig. Da er nach seiner Angabe unter dem Consulat des Dalmatius und Xenophilus (333) von Constantinopel nach Chalcedon übersetzte, so ist die Zeit seiner Reise genau bestimmt. Die wichtige Schrift ward zuerst 1588 oder 1589 o. O. von Pithou herausgegeben; unter 13 späteren Ausgaben ist auch eine in Migne's PP. lat. VIII, 783 sqq. Zu diesem ältesten Pilgerbericht ist neuerdings der wenig jüngere einer hochstehenden gallischen Matrone, der Vorsteherin einer klösterlichen Genossenschaft, aufgefunden worden, welche gewöhnlich (die hl.?) Sylvia genannt wird. Sie machte um 380 eine Reise in's heilige Land und schrieb alles, was sie gesehen, mit großer Geistesfrische in anschaulicher Darstellung für ihre Klosterschwestern nieder. Da sie auf die gottesdienstlichen Vorgänge überall ihr besonderes Augenmerk richtete, so ist ihre Erzählung für die Liturgik eine außerordentlich wichtige Quelle geworden, und auch ihr lateinischer Ausdruck ist für die Geschichte der lateinischen Sprache von ganz besonderer Wichtigkeit. Das Manuscript dieses Berichtes ward erst im vorigen Jahrzehnt von Gamurrini in Arezzo aufgefunden und zweimal, zuletzt mit sehr nützlichen Anmerkungen veröffentlicht in Studi e documenti di storia e diritto, Anno IX, Fasc. 2°—3°, Roma 1888, 101 sgg. Den liturgischen und archäologischen Werth dieser Darstellung zeigt am besten Cabrol, Les Églises de Jérusalem, la Discipline et la Liturgie au IV^e siècle, Paris 1895. — Zwischen 520 und 530 entstand die Schrift eines aus Nordafrika stammenden Theodosius De situ terrae sanctae, ein Itinerar nach der alten Weise mit Angabe der Entfernungen zwischen den einzelnen Orten, aber auch mit Beifügungen sämmtlicher Traditionen, welche sich an die aufgezählten Stätten knüpfen. Die erst 1864 bekannt gewordene Schrift ist vortrefflich herausgegeben von Gildemeister, Bonn 1882. — Um 570 reiste eine Gesellschaft aus Piacenza nach dem heiligen Lande unter Leitung eines Antoninus, der später mit dem Martyrer Antoninus verwechselt wurde; einer der Mitreisenden schrieb das Erlebte und auch das ihnen unterwegs Erzählte in kurzer Darstellung mit naiver Gläubigkeit auf. Auch dieser Bericht ist in vorzüglicher Weise von Gildemeister herausgegeben: Antonini Placentini Itinerarium, Berlin 1889; auch Palest. Pilgrims' Text Soc. n. 1. — Um 670 reiste der französische Bischof Arculf nach Palästina, ward bei der Heimkehr durch Sturm und Wetter nach der schottischen Insel Jona verschlagen und fand liebevolle Aufnahme bei dem Abt Adamnanus zu Hy. Was er diesem von seinen Reiseerlebnissen erzählte, fixirte derselbe sogleich auf Wachstafeln und schrieb danach auf Pergament eine geordnete Reisebeschreibung nieder. Aus derselben fertigte Beda Venerabilis einen Auszug (s. Bedae Opp. III, Col.-Agripp. 1688, 363 sqq.) De locis sanctis an, welcher seinen Werken beigefügt ist. Das Ganze ist unter dem Titel Adamnani Scotohiberni De situ Terrae Sanctae etc. wiederholt herausgegeben, u. A. bei Migne, PP. lat. LXXXVIII, 779 sqq. Die Erzählung hat großen Werth und leidet nur an den Fehlern, welche wegen der nachträglichen Niederschrift durch einen Andern nicht zu vermeiden waren. — Von ähnlichen Fehlern nicht ganz frei ist auch ein Bericht über die Reise des hl. Willibald, spätern Bischofs von Eichstätt, nach dem heiligen Lande, welcher nach dessen Erzählungen von einer ihm verwandten Nonne aus Heidenheim aufgezeichnet wurde. Unter dem Titel Hodoeporicon S. Willibaldi ward derselbe öfter herausgegeben, auch in AA. SS. Boll. Jul. II, 501. Die Reise des Heiligen dauerte sieben Jahre; zwei Jahre (727—729) durchwanderte er Palästina und brachte einen ganzen Winter in Jerusalem zu. Die heiligen Stätten mit ihren Traditionen und die kirchlichen Einrichtungen sind in dem Reisebericht sehr genau beschrieben, und die geographische Ausbeute aus demselben ist sehr reich. — Von Irrungen, die aus

mittelbarer Erzählung entstanden sind, ist das Itinerarium eines fränkischen Mönches Bernard durchaus frei, der 870 nach dem heiligen Lande reiste (s. den Bericht bei Migne, PP. lat. CXXI, 569 sqq.). — Weiter können zu den hier in Betracht kommenden Reisewerken auch die meisten Geschichten der Kreuzzüge gerechnet werden; hierfür muß auf Bongars, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, 2 voll., verwiesen werden. Besonders zu beachten sind Wilhelms von Tyrus (s. d. Art.) Historia belli sacri, auch bei Migne, PP. lat. CCI, 209 sqq., deutsch von E. und R. Kausler, Stuttgart 1840; Jacobs von Vitry (s. d. Art.) Historia Hierosolymitana, auch bei Martène, Thes. nov. anecd. III, 269 sqq.; Marini Sanuti Liber secretorum fidelium crucis (geschr. seit 1306); auch die in letzter Zeit herausgegebenen Schriften des Bischofs Oliver von Paderborn (s. d. Art.) gehören hierher (Hoogeweg, Die Schriften des Kölner Domscholasters, spätern Bischofs von Paderborn und Cardinalbischofs von S. Sabina Oliverus, in der Bibl. des Stuttg. litter. Vereins CCII, Tübingen 1894). — Ueber den jüdischen Kaufmann R. Benjamin aus Tudela, dessen Reisebuch nur uneigentlich hierher zu ziehen ist, s. d. Art. — Wichtig ist Magistri Thietmari Iter ad Terram sanctam (ca. 1217), herausgegeben von Tobler, St. Gallen u. Bern 1851, und von Laurent, Hamburg 1857. — Sehr verbreitet war im Mittelalter das Buch eines Grafen Burchard von Barby (s. d. Art. II, 1520 f.), der als Mönch im Kloster vom Berge Sion lebte und die auf einer mehrjährigen Pilgerfahrt gesammelten Erfahrungen um 1283 niederschrieb unter dem Titel Descriptio terrae sanctae, herausgegeben zuletzt von Neumann, Genf 1880, deutsch von Jäck, Taschenbibl. der wichtigsten See- und Landreisen II, Nürnberg 1827, 81 ff. — Ueber Ricoldo da Monte di Croce s. d. Art. — Eine Anzahl von Reisebeschreibungen aus der Zeit von 1095 bis 1586 findet sich in einer später gedruckten Sammlung vereinigt: Reyßbuch des heyligen Lands, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1609. Aber auch schon mit dem 14. Jahrhundert beginnen Beschreibungen des heiligen Landes, welche aus fremden Reisewerken zusammengestellt sind, häufig zu werden, während zugleich die Reiseerinnerungen von solchen, welche die Wallfahrt nach den heiligen Stätten selbst gemacht, sich in's Maßlose mehren. Von jenen ist besonders bekannt geworden Adrichems (s. d. Art.) Jerusalem, zuerst Col. Agripp. 1584, und Theatrum Terrae Sanctae et Biblicarum Historiarum, zuerst ib. 1590; von diesen können hier nur noch einige wenige genannt werden, welche aus irgend einem Grunde bei den neueren Gelehrten besondere Beachtung gefunden haben. Dieß sind folgende: Ludolfi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem paderbornensis dioecesis, De itinere terrae sanctae, herausgegeben von Deycks (Bibl. des litter. Vereins in Stuttg. XXV, Stuttg. 1851). Der Verfasser war fünf Jahre, von 1336 bis 1341, im Morgenlande und schrieb 1350 dieses Buch, welches als das beste Itinerar des 14. Jahrhunderts anzusehen ist, mit tief frommer Gesinnung in klarer, oft erhabener und ächt dichterischer Darstellung. — Fratris Felicis Fabri (O. Pr.) Evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem ed. Hassler (Bibl. des litter. Vereins in Stuttg. II. III. IV, Stuttgart 1843 ff.). Der Verfasser, Lesemeister in Ulm, ist vielleicht etwas zu leichtgläubig bei allem, was seiner Frömmigkeit dient, aber sehr zuverlässig in allem, was er gesehen hat, „aus dem 15. Jahrhundert der hervorragendste und belehrendste pilgernde Schriftsteller“. — „Das Reisebuch der Familie Rieter“, herausgegeben von Röhricht und Meisner in der Bibl. des Stuttg. litter. Vereins CLXVIII, Tübingen 1884, enthält die Berichte verschiedener Mitglieder aus einer Nürnberger Patricierfamilie, in welcher für Jahrhunderte die Reisen nach dem heiligen Lande zur Familiensache geworden waren. — Bernhardi de Breidenbach Opusculum sanctarum peregrinationum in montem Syon, ad venerandum Christi sepulcrum in Jerusalem, lateinisch schon Mainz 1486 und bald auch in allen europäischen Sprachen gedruckt, enthält eine Beschreibung der Reise, welche der Mainzer Domdechant Bernhard von Breidenbach (s. d. Art.) im J. 1483 mit einer großen Gesellschaft angesehener Herren unternahm; den Bericht faßte nach seinen sehr zuverlässigen Angaben der Dominicaner Martin Röth ab. — Fratris Pauli Waltheri Guglingensis Itinerarium in terram sanctam et ad sanctam Catharinam (1481—1483), herausgegeben von Sollweck in der Bibl. des Stuttg. litter. Vereins CXCII, Tübingen 1892. — Die „Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff ..., wie er sie in den Jahren 1496—1499 vollendet“ (in der Sprache seiner rheinischen Heimat erzählt und herausgegeben von Dr. E. von Groote, Köln 1860), ist mehr in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht bemerkenswerth, da der Verfasser manches erzählt, das er nicht selbst gesehen, sondern nur von Anderen erfahren hat. — Christophori Füreri ab Haimendorf ... Itinerarium Aegypti, Arabiae, Palaestinae, Syriae, aliarumque regionum Orientalium ..., Norimbergae 1570, auch deutsch zu Nürnberg 1646 erschienen, ist mit jugendlicher Begeisterung geschrieben. — Die Reisen des Samuel Kiechel, herausgegeben von Haßler in der Bibl. des Stuttg. litter. Vereins LXXXVI, Stuttg. 1866, erzählen eine am 23. Mai 1585 angetretene und 30. Juni 1589 beendigte Pilgerfahrt. — Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum ... Auctore Joanne Cotovico, Antverpiae 1619, auch vlämisch Antwerpen 1620, worin ein Jurist Dr. Kootwyck seine Reise vom Jahre 1598 und 1599 erzählt, ist überaus zuverlässig und über den Gottesdienst

im heiligen Lande belehrend. — Viaggè di Pietro della Valle il Pellegrino. Con minuto ragguaglio Di tutte le cose notabile osservate in essi, Descritti da lui medesimo in 54 Lettere familiari, zuerst Roma 1650, sehr oft neu aufgelegt und in alle europäischen Sprachen übersetzt, „verbindet katholische Orthodoxie mit Frivolität" und machte wegen der lebendigen Darstellung seinerzeit großes Aufsehen. — Fr. Francisci Quaresmii ex ordine minorum Elucidatio Terrae Sanctae historica, theologica, moralis, Antverpiae 1639, berichtet mit ermüdender Weitschweifigkeit, aber ungemein zuverlässig, besonders über alle kirchlichen Verhältnisse des heiligen Landes, worin der Verfasser ein Jahrzehnt lang als Guardian und apostolischer Commissar thätig war, „für den Gelehrten geradezu ein unentbehrliches Werk". — Le voyage de la Terre Sainte par Doubdan, Chanoine de l'église de St. Paul à St. Denis, Paris 1657 u. ö., erzählt einfach und treu, was der fromme Verfasser 1651 und 1652 im heiligen Lande gesehen und erlebt hat. — Mit dem 18. Jahrhundert nehmen die hierher gehörigen Reisewerke meist einen andern Charakter an, indem die erzählten Reisen nicht mehr einzig dem frommen Interesse an den heiligen Stätten, sondern auch wissenschaftlichen Bestrebungen entsprungen sind und zumeist dem Verständniß der heiligen Schrift durch Sicherstellung der geographischen und archäologischen Thatsachen zu dienen suchen. Aus der großen Zahl solcher Reisen, von welchen manche im Auftrage europäischer und amerikanischer Staaten oder gelehrter Gesellschaften unternommen wurden, können hier nur die wichtigeren namhaft gemacht werden. Henry Maundrells (Kaplans der englischen Factorei zu Haleb) Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter 1697, Oxford 1703, 7. vermehrte Auflage 1749, ward in viele Sprachen übersetzt und erschien deutsch zuerst Hamburg 1706 von Vischer, auch in Paulus' Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient I, Jena 1792, 7 ff. — Th. Shaws Travels, zuerst Oxford 1738, deutsch Leipzig 1765, enthalten nur Dürftiges über Palästina, waren aber zu ihrer Zeit wegen des prosaischen und nüchternen Tons beliebt. — R. Pococke's Description of the East and some other Countries, London 1743 u. ö., deutsch von v. Windheim, Erlangen 1754 u. ö., beruht auf Reisen, die mit großen persönlichen Opfern und Mühen unternommen, aber nicht immer klar beschrieben sind. — Friedrich Hasselquists Iter Palaestinum: aller Resa til Heliga Landet, Stockholm 1757, schwedisch von Linné herausgegeben, deutsch von Gadebusch, Rostock 1762, ist bloß in naturhistorischen, namentlich botanischen Dingen von sehr großem Werth. — Ulrich Jasper Seetzen, „der unermüdlichste Reisende, der jemals Syrien [und Palästina] besucht", verfolgte seine wissenschaftlichen Ziele mit aufopfernder Beharrlichkeit und hinterließ ein Tagebuch, welches erst stückweise in Zachs monatlicher Correspondenz, später vollständig mit Commentar (von Kruse und Fleischer) in vier Bänden, Berlin 1854—1859, herausgegeben wurde. — Johann Ludwig Burckhardt aus Basel, im Orient Scheich Ibrahim genannt, „in vieler Hinsicht das Muster eines Reisenden", suchte besonders unbekannte Gegenden auf noch nicht eingeschlagenen Wegen kennen zu lernen und hinterließ ein höchst lehrreiches Wanderbuch: Travels in Syria and the Holy Land, by the late J. L. B., London 1822, deutsch J. L. Burckhardts Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgegeben von Gesenius, Weimar 1823, 2 Bde. „Der eifer für die wissenschaft feuerte den schweizer in dem maße an, daß er sich der religion der mohammedaner in die arme warf, und daß er auch, als der tod ihn in Kairo ereilte, nach den gebräuchen des islâm bestattet wurde" (Tobler). — William Jowetts Christian Researches in . . . Syria and the Holy Land, London 1824 to 1826 u. ö., 2 vols., sind über den religiösen Zustand der Orientalen außerordentlich belehrend. — Ch. L. Irby's und James Mangles' Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land, including a journey round the Dead Sea and through the country east of the Jordan, London 1844 u. ö., enthalten in knapper Form viel Neues und Belehrendes. — Die „Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium . . . Palästina und Syrien in den Jahren 1820 und 1821", von Dr. J. M. A. Scholz, Professor der Theologie zu Bonn, Leipzig 1822, ist besonders belehrend, weil auch dieser Forscher sich nicht auf den alten, von fast allen Reisenden betretenen Wegen bewegte, sondern sich von dem Bedürfniß, Neues für die Bibelforschung zu gewinnen, leiten ließ und besonders Ausführliches über den damaligen Zustand der katholischen Kirche in Palästina mitgetheilt hat. — Memoir of the Rev. Pliny Fisk, late Missionary to Palestine, Edinburgh 1828, deutsch: Plinius Fisk . . . aus dem Englischen übersetzt von Heller, Erlangen 1835, ist die klare und fromme Darstellung eines amerikanischen Missionars, der 1825 zu Beirut starb. — Voyage de l'Arabie Pétrée par Mrs. Léon Laborde et Linant, publié par M. Léon Laborde, Paris 1830—1833 (auch englisch London 1836) und Voyage en Orient par Léon de Laborde, Paris 1837—1862, sind Prachtwerke, welche sowohl in künstlerischer als in wissenschaftlicher Hinsicht Leistungen ersten Ranges heißen müssen. — G. H. v. Schuberts „Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837", Erlangen 1838—1839, 3 Thle., ist ebenso wohlthuend durch fromme Begeisterung als belehrend durch naturwissenschaftliche Beobachtungen. — Ganz classisch für den vorliegenden Zweck sind die Reisen und Beobachtungen des nordamerikanischen Gelehrten Edward Robinson geworden, der hierbei von dem Missionar Eli Smith unterstützt wurde. Ersterer veröffentlichte

zuerst Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea in 1838; drawn up from the original Diaries with historical Illustrations by Edw. Robinson, London 1841, 2 vols.; Boston 1841. Die zweite Ausgabe, Boston 1856; London 1856, 2 vols., trägt den Titel Bibl. Res. in Palestine and the adjacent Regions. A Journal of Travels in the year 1838. By E. Robinson and E. Smith. Drawn up from the original Diaries, with historical Illustrations, by Edward Robinson. Deutsch und zugleich Original: Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 in Bezug auf die biblische Geographie unternommen von E. Robinson und E. Smith. Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen herausgegeben von E. Robinson, Halle 1841, 3 Bde. Außerdem erschienen von Robinson kleinere Berichte, Supplemente und Abhandlungen und zuletzt Later Biblical Researches in Palestine and the adjacent Regions; a Journal of Travels in the year 1852. By Edward Robinson, Eli Smith, and others. Drawn up from the original Diaries, with historical Illustrations. By Edward Robinson, London 1856; deutsch: Neuere biblische Forschungen in Palästina und in den angränzenden Ländern. Tagebuch einer Reise im J. 1852. Von E. Robinson, E. Smith u. A. Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen herausgegeben von Eduard Robinson, Berlin 1857. Nach dem Erscheinen dieser Schriften galt es als ausgemacht, daß Robinson alle einschlägigen Leistungen seiner Vorgänger von Hieronymus an übertroffen habe. Allmälig hat sich jedoch herausgestellt, daß Robinsons Angaben und Meinungen verbesserungsbedürftig, und daß Smiths Verdienste ihm gegenüber ungebührlich in den Schatten getreten sind. Unbestreitbares Verdienst Robinsons aber ist, daß durch seine Publicationen das Interesse für den biblischen Schauplatz mächtig angeregt worden ist, und daß seitdem die Erforschung der biblischen Länder und Stätten systematisch und wissenschaftlich betrieben wird. Als Hauptfrucht der so erwachten Begeisterung muß die Stiftung des englischen Vereins Palestine Exploration Fund gelten, welcher 1865 in London gebildet wurde und in jeder Hinsicht, Kartologie und Photographie nicht ausgenommen, für die Erforschung des alten und des neuen Palästina, sowie des biblischen Schauplatzes überhaupt thätig ist. Die Berichte der tüchtigen Gelehrten, welche dem Verein ihre Kräfte zur Verfügung gestellt haben und von ihm nach dem Orient gesendet worden sind, erscheinen vierteljährlich in den Quarterly Statements; außerdem aber hat er eine Reihe bedeutender Werke veranlaßt, von denen hier nur genannt werden kann: Conder, Tent Work in Palestine, 2 vols., new ed. 1885. Aus dieser Gesellschaft hat sich unter dem Namen Palestine Pilgrims' Text Society ein neuer Verein herausgebildet, welcher sich zur Aufgabe stellt, die früheren Berichte über Reisen nach dem heiligen Lande bis zu den Kreuzzügen in englischer Uebersetzung herauszugeben, und schon eine große Zahl hochwichtiger Ausgaben veranstaltet hat. In Deutschland trat ein Verein zur Erforschung Palästina's im April 1877 in's Leben und veröffentlicht vierteljährlich werthvolle Beiträge zur Kenntniß dieses Landes. Noch sind folgende neuere Werke zu nennen: W. F. Lynch, Narrative of the United States' Expedition to the River Jordan and the Dead Sea, Philadelphia 1849, 9. ed. 1853, London 1855; deutsch: Bericht über die Expedition nach dem Jordan und dem todten Meere von W. F. Lynch, deutsch bearbeitet von Meißner, Leipzig 1850, die Hauptquelle unserer wissenschaftlichen Kenntniß vom Todten Meer. — F. de Saulcy, Voyage autour de la Mer Morte et dans les Terres Bibliques, exécuté de décembre 1850 à avril 1851 ... publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique, Paris 1853, 2 vols. (ein Auszug daraus erschien als Voyage autour de la Mer Morte par F. de Saulcy, 2 vols., in der Bibliothèque catholique de Voyages et de Romans, Paris 1858); Le même, Voyage en Terre Sainte par F. de Saulcy ..., Par. 1865; sind überall von französischer Sanguinität beeinflußt. — O. Fraas, Aus dem Orient, Stuttgart 1867, und: Drei Monate am Libanon, Stuttgart 1876; meist geologischen Inhaltes. — J. N. Sepp, Jerusalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Aegypten, Schaffhausen 1863, 2 Bde., 3. Ausg. Regensburg 1878, 2 Bde., ist arm an eigenen, reich an entlehnten Wahrnehmungen und Beobachtungen, aber überaus anregend durch die (übrigens waghalsige) Anwendung einer vergleichenden Geographie und Geschichte. — Albert duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain. Oeuvre posthume publiée par ses petits-fils sous la direction de M. le comte de Vogüé, Paris 1871—1876, 3 vols., enthält die Resultate einer von einem hochsinnigen Freund der Wissenschaften veranstalteten und mit großer Umsicht geleiteten Expedition vom Jahre 1864. — Charmes, Voyage en Palestine, Paris 1884, und E. Delmas, Egypte et Palestine, 2e éd. Paris 1896, können auch mit Nutzen gelesen werden. — H. B. Tristram, The Land of Israel, a journal of travels in Palestine, London, Soc. for promoting christian knowledge, 1865; The same, The Land of Moab, travels and discoveries on the east side of the Dead Sea and the Jordan ..., London 1873, sind für die Naturgeschichte Palästina's unentbehrlich. Angereiht an diese kurze Uebersicht stehen hier noch einige Reisewerke von hervorragenden Katholiken der neuesten Zeit, welche der Wissenschaft und der Erbauung zugleich dienen: J. Mislin, Les saints lieux, Paris 1851, 3e éd. 1876,

3 vols., deutsch unter dem Titel Die heiligen Orte. Pilgerreise nach Jerusalem, Wien 1860, 3 Bde.; T. Dalfi, Viaggio Biblico in Oriente ... fatto 1857, 1865, 1866, Torino 1869—1875, 4 tom.; D. M. Soler (Bischof von Montevideo), Viaje bíblico por Asirio y Caldea ó Excursión á Mesopotamia, Montevideo 1893, ein Werk, das zugleich als einziger Repräsentant einer nahe verwandten und in unserer Zeit höchst bedeutungsvollen Literatur hier steht; P. Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg 1894, 2. Aufl. 1895. Von den Zeitschriften (außer den oben genannten), welche den Berichten über den biblischen Schauplatz ihre Spalten öffnen, wie in England Bibliotheca sacra, in Frankreich Revue de l'Orient latin, Revue illustrée de la Terre Sainte et de l'Orient catholique, in Deutschland die „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande", „Das heilige Land"; ferner von denjenigen Reisewerken, welche sich mit Assyrien und Babylonien, gewöhnlich unter Ausschluß biblischer Beziehungen, beschäftigen, muß hier Abstand genommen werden. Die kaum übersehbare Menge der einschlägigen Schriften und Aufsätze ist Ursache geworden, daß schon seit dem 16. Jahrhundert Verzeichnisse derselben angefertigt worden sind. Eine Angabe dieser Uebersichten findet sich bei T. Tobler, Bibliographia Geographica Palaestinae, Leipzig 1867, worin der Verfasser selbst eine solche Zusammenstellung (und Beurtheilung) der bis zum Jahre 1867 erschienenen Bücher unternommen hat. Dieselbe muß, wie alle früheren derartigen Unternehmungen, jetzt zurücktreten gegen das mit höchster Vollständigkeit, Genauigkeit und Objectivität angefertigte Werk: Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniß der auf die Geographie des heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Kartographie, herausgegeben von Reinhold Röhricht, Berlin 1890. Es sind darin nicht weniger als 3515 Schriften (und 747 Karten) verzeichnet. Ergänzungen und Berichtigungen dazu erschienen in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereins seit 1891, namentlich von Röhricht selbst XVI [1893], 267 ff. Als Fortsetzung zu Röhrichts Werk können die jährlichen Uebersichten über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästina-Literatur in der genannten Zeitschrift und die Verzeichnisse in Kuhns „Orientalischer Biographie", Abth. V, n. 4, dienen. [Kaulen.]

Reithmayr, Franz Xaver, ein hervorragender katholischer Exeget, war am 16. März 1809 in dem Dorfe Illkofen (Bezirksamt Regensburg) als Sohn eines armen Handwerkers geboren. Er studirte von 1826—1830 Philosophie und Theologie am Lyceum zu Regensburg, dann für ein Jahr an der Universität München Theologie und wurde am 20. August 1832 zu Regensburg von Weihbischof Wittmann zum Priester geweiht. Im folgenden Jahre kehrte er nach München zurück, um sich dort durch eingehendere Studien auf das akademische Lehramt vorzubereiten. Besondere wissenschaftliche Förderung wurde ihm durch Döllinger und namentlich durch Möhler (s. d. Art.) zu Theil; letzterem verdankt er auch seine Begeisterung für das Väterstudium, welches seinen exegetischen Werken so sehr zu Statten gekommen ist. Nachdem er 1836 zum Doctor der Theologie promovirt worden war, erhielt er 1837 eine außerordentliche Professur der Theologie; Ordinarius, und zwar für neutestamentliche Exegese, wurde er vier Jahre später. Als theologischer Lehrer huldigte er unbeschadet der Wissenschaftlichkeit einer durchaus praktischen Richtung, was ihm in Verbindung mit der religiösen Wärme seiner Vorträge den Dank seiner zahlreichen Schüler erwarb. Obwohl er mit der liberalisirenden Richtung Döllingers nicht sympathisirte, ließ er sich doch 1869 bestimmen, das antiinfallibilistische Gutachten der Majorität der Münchener theologischen Facultät zu unterzeichnen. Sobald aber auf dem Concil die Entscheidung gefallen, unterwarf er sich rückhaltlos. Reithmayr starb am 26. Januar 1872. Seine schriftstellerischen Arbeiten beziehen sich theils auf die Patrologie, theils auf das Neue Testament. Zunächst gab er Möhlers Patrologie (Bd. I, die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840) heraus; von diesem Werke gehört mehr als die Hälfte ihm an. Es folgten: eine kleine Ausgabe der Apostolischen Väter, München 1844; der Commentar zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845; die Editio Graeco-latina N. T. (eine Schulausgabe), München 1847; Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes, Regensburg 1852; Commentar zum Briefe an die Galater, München 1865. Außerdem verfaßte er gehaltvolle Artikel für die Hist.-pol. Blätter, den „Katholik", das Münchener Archiv für theologische Literatur und für das Freiburger Kirchenlexikon. Noch in seinen letzten Lebensjahren machte er sich um die Förderung des Väterstudiums dadurch verdient, daß er 1868 die Herausgabe der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" übernahm. Aus Reithmayrs Nachlaß gab Thalhofer das „Lehrbuch der biblischen Hermeneutik", Kempten 1874, heraus. (Vgl. die Lebensskizze aus der Feder Thalhofers in dem letzterwähnten Werke S. VII ff.) [Zeck.]

Relationen, bischöfliche, s. Berichte.

Religion ist neben der Sittlichkeit das wesentlichste Unterscheidungsmerkmal des vernünftigen Menschen vom unvernünftigen Thiere und der wichtigste Factor im Leben des Individuums, der Familie und des Staates. Sie ist Begründerin und Trägerin der Civilisation, der Wissenschaft und Kunst; ihre Geschichte ist die Geschichte der Menschheit.

1. Begriff der Religion. Dem Etymon nach wird das Wort Religion in dreifacher Weise erklärt. Cicero leitet es von relegere ab: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent,

sunt dicti religiosi ex relegendo (De nat. Deorum 2, 28). Die meisten Lateiner stimmen mit ihm in der Wort- und Sacherklärung überein. Eine andere, sprachlich mögliche, aber etwas gesuchte Erklärung gibt Lactanz (Instit. 4, 28): Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo. Hieronymus und Augustinus (De vera rel. 55, n. 113) stimmen ihm bei. Doch gibt Augustinus (De civ. Dei 10, 32) noch eine andere, philologisch unzulässige Ableitung von reeligere: Hunc (scil. Deum) eligentes vel potius reeligentes — amiseramus enim neglegentes — hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus. Noch weniger kann an relinquere (Sabinus bei Aulus Gellius und Servus Sulpicius bei Macrobius) gedacht werden. Der hl. Thomas stellt die drei erstgenannten Definitionen neben einander (Summ. theol. 2, 2, q. 81, a. 1). Da für den Stamm leg die geschichtlich überlieferte Bedeutung in Verbindung mit der Grundbedeutung beider Stämme (relegere, religare) spricht, so ist relegere, „wieder sammeln, behandeln, sorgfältig überdenken", vorzuziehen. Wenn aber Cicero das Wort nicht auf die Gotteserkenntniß, sondern auf den Cult, auf die Sorge und Cerimonien für die Götter (De invent. 2, 53; De natura Deor. 1, 42) bezieht, obwohl er metus et religio zusammenstellt, so kann das Wort ursprünglich auch nur die Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Achtung bei der Götterverehrung bezeichnet haben und ist dann zum ständigen Ausdruck für die in der Anbetung und im Opfer hervortretende Aeußerung des religiösen Gefühles geworden. Weil man hierin die Erfüllung einer Pflicht gegen Gott erkannte, so wurde die Religion als ein Act der Gerechtigkeit und Heiligkeit, als eine Tugend betrachtet (Aristoteles). — In der **heiligen Schrift** findet sich keine Worterklärung oder Begriffsbestimmung, aber sie bestätigt die praktische Bedeutung des Wortes Religion. Die lateinische Bibelübersetzung hat das griechische λατρεία mit religio (Ex. 12, 26), aber auch mit caerimoniae, lex, mos sacrorum übersetzt. Im Neuen Testament wird das griechische Wort herübergenommen oder obsequium, cultura dafür gesetzt. Noch bestimmter geht auf die äußere Gottesverehrung θρησκεία, das mit cultura (Weish. 14, 27) oder religio (Apg. 26, 5. Col. 2, 18. Jac. 1, 26. 27) wiedergegeben wird. Ebenso gebraucht Josephus das Wort abwechselnd mit εὐσέβεια. Philo erklärt εὐσέβεια als θεοῦ θεραπεία, ὑπερησία τις. Θρησκεία wird auch von den Vätern gewöhnlich mit religio übersetzt; der Verfasser des Briefes an Diognet gebraucht θεοσέβεια von der Religion der Christen, λατρεία vom heidnischen Götzendienst, θρησκεία vom jüdischen Cultus. In der εὐσέβεια (pietas) kommt die innere, religiöse Gesinnung zum Ausdruck. Wenn also die heilige Schrift im Unterschied von den Alten unter Religion mehr ein System des religiösen Glaubens und der Gottesfurcht nach der Auffassung der jüdischen Religion versteht, und wenn bei den lateinischen Vätern der rechtliche Gesichtspunkt des römischen Wesens zur Bestimmung der Religion als einer lex Dei, lex Christi beigetragen hat, so soll damit doch der Begriff der Religion nicht erschöpft, sondern, der alten Anschauung entsprechend, nur der äußern Erscheinung bezeichnet werden (vgl. Tübinger Theol. Quartalschr. 1889, 179 ff.). Es läßt sich aus dem Cultus auch am besten das Wesen einer Religion erkennen, weil die Cultusgebräuche am längsten festgehalten werden. Der Cultus ist der genaue und ursprünglich der einzige Ausdruck für die Art, in welcher der Mensch seine Beziehungen zu Gott auffaßt, bethätigt und erhält. Hat schon Arnobius (Adv. gent. 7, 51 [al. 37]) bemerkt: Opinio religionem facit et recta de Diis mens, so hat namentlich der hl. Augustinus die innere Seite stark hervorgehoben. Ihm ist θεοσέβεια gleich pietas, εὐσέβεια gleich cultus, der aber durch Glaube, Hoffnung und Liebe geübt wird. Denn diese drei sind besonders, ja allein in der wahren Religion zu üben (Enchir. c. 2—4). Demgemäß definirt er die Religion als den Cult und die Erkenntniß Gottes: cum de religione, i. e. cum de colendo atque intellegendo Deo agitur (De util. cred. 12, 27). Die hieraus abgeleitete Definition: Religio est modus cognoscendi et colendi Deum, hat sich trotz der mangelnden Einheit bis auf die neueste Zeit behauptet. Die Voranstellung der Gotteserkenntniß zeigt den Gegensatz zur alten Auffassung. Man hat sich gewöhnt, die Religion mehr als ein Gut des innern Menschen nach Verstand, Willen und Gefühl aufzufassen, aber in neuer wie in alter Zeit wird sie zugleich als eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen Gott anerkannt. Danach läßt sich die Religion definiren als **das persönliche Verhältniß des Gesammtmenschen zu Gott, durch welches der Mensch nach Erkenntniß, Wille und Gefühl in seinem ganzen Leben bestimmt wird.**

2. **Das Wesen der Religion** hat eine innere und eine äußere Seite. Die Religion hat ihren Sitz in der Vernunft, im Willen und im Gefühl, äußert sich aber in den Acten des privaten und des öffentlichen Cultus. Psychologisch geht die innere Seite voraus, praktisch ist es gewöhnlich umgekehrt, weil die Erkenntniß mit den Sinnen anfängt und das Kind zuerst die Uebung der Religion lernt, ehe es in das Verständniß derselben eindringt. Was sich beim Kinde stets wiederholt, das läßt sich auch bei den niedrig stehenden Völkern wahrnehmen, ja aus der Geschichte der Culturvölker erschließen, denn die ältesten uns bekannten religiösen Schriften beziehen sich auf den Cultus und die Liturgie.

Doch zeigt die Genesis, daß die Religion mit der Erkenntniß Gottes und seines Willens den Anfang genommen hat. Eine Religion ohne alle Erkenntniß Gottes oder eines höchsten Wesens überhaupt ist unmöglich, weil auch der Glaube, welcher das religiöse Erkenntnißprincip ist, die natürliche Erkenntniß voraussetzt. Die durch Kant aufgebrachte Trennung zwischen Vernunfterkenntniß und Religion, durch welche diese nur mehr als Postulat der praktischen Vernunft gelten und im Moralismus aufgehen soll, ist eine willkürliche Scheidung der verschiedenen Vermögen des einheitlichen Geistes, welche die Religion überhaupt in Frage stellt. Ebenso verwerflich ist es aber, wenn der Pietismus (s. d. Art.) auf die religiöse Erkenntniß verzichtet und die Religion in das Gefühl und die Frömmigkeit allein verlegt, oder wenn die Ritschl'sche Theologie die Metaphysik verbannt und das unbedingte Vertrauen auf Christus zum einzigen Grund der Religion macht. Beide haben nur eine Berechtigung gegen die Ueberspannung des Intellectualismus und Rationalismus in der Religion. Diese Gegensätze machten sich im Alterthum (Vedanta-Philosophie, Gnosticismus) weniger geltend, weil das Alterthum keine strenge Dogmatik kannte und die Uebung der Religion nicht antasten wollte, aber um so mehr in der neuern Zeit, insofern der Deismus und der Rationalismus (s. d. Artt.) mit ihrer „natürlichen Religion" nur einen leeren Begriff von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Religion anerkennen wollten und der idealistische Pantheismus (s. d. Art.) Schellings und Hegels die Religion in speculative Systeme umwandeln wollte. Ohne Erkenntniß verliert der Glaube das Steuer, die todte Erkenntniß vernichtet das Leben der Religion. Wenn die Opfer und der Cult Gott dargebracht werden, so ist es die wahre Religion, wenn aber den Dämonen, so ist es Aberglaube, sagt der hl. Augustinus (Ep. 102, q. 3, 18). — Bei der Religion ist aber wesentlich auch der Wille betheiligt, denn nicht bloß ist der Glaube, ohne welchen keine Religion bestehen kann, ein Act des Willens, sondern derselbe ist auch bei der Bethätigung der Religion ausschlaggebend. Wenn M. Müller mit dem Satze Cassiodors (Var. libr. 2, 27): Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus, vorläufig die Biographie des Wortes religio abschließt, weil es die natürliche Lebensdauer des Wortes, so lange es unberührt von technischen Definitionen blieb, umfasse, so hat er nur gezeigt, daß zu dem alten Begriff der Religion der freiwillige Glaubensact gehörte. Mit dem bloßen „Gewahrwerden des Unendlichen" läßt sich nichts anfangen. M. Müller muß dieß selbst durch die Wahrnehmung solcher Manifestationen des Unendlichen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken im Stande sind, ergänzen. Josephus sagt von Moses, er habe die Religion nicht zu einem Theil der Tugend, sondern die Tugenden zu Theilen der Religion oder Frömmigkeit gemacht. Die Religion soll dem Menschen die Mittel bieten, sich von der Last der Sünde zu befreien und den ohnmächtigen Willen zu kräftigen, der religiöse Mensch aber soll diese Mittel zur eigenen Heiligung und zur Verehrung Gottes verwenden. Deßhalb leitet der hl. Augustinus mit dem hl. Paulus die Religion aus der Gnade ab und preist die Werke der christlichen Liebe als Gnadengaben Gottes. In dem gegenseitigen Verhältniß ist Gott der Urheber und die Quelle des Guten, der Mensch sein freies Werkzeug. — Mit dem Willen hängt das Gefühl zusammen, ob man nun dasselbe mit der neuern Philosophie als ein eigenes Vermögen oder mit der alten nur als eine die anderen Geistesthätigkeiten begleitende Erscheinung betrachtet. In der Religion spielt das Gefühl, der Affect eine Hauptrolle; denn es befähigt den Menschen zur höchsten Kraftentfaltung, zum Heroismus und Martyrium. Besonders stark äußert sich das Gefühl bei Kindern und Frauen. Die große Bedeutung des Gefühls in der Religion hat Philosophen und Theologen (Schleiermacher, Ulrici) zu der Meinung verleitet, daß die Religion ganz oder vorzugsweise im Gefühl der Abhängigkeit bestehe und Glaube und Dogmatik gleichgültig seien. Allein das Gefühl ist für sich allein zu unbestimmt und richtungslos, als daß es im Stande wäre, die Bedürfnisse des Geistes und des Herzens zu befriedigen und das Leben zu regeln. Hat ein irriges Verständniß der Religion viele Ausschreitungen und Gewaltthätigkeiten veranlaßt, so haben diese doch dadurch ihre gefährlichste Schärfe erhalten, daß blinder Fanatismus und ungezügelte Leidenschaft Unterstützung leisteten.

Die äußere Seite der Religion besteht im Cultus, der sich hauptsächlich im Opfer und Gebet (s. d. Artt.) bethätigt. Es liegt einerseits im Wesen des sinnlich vernünftigen Menschen, daß zwischen der geistigen Erkenntniß und der sinnlichen Wahrnehmung eine gegenseitige Beziehung besteht, und es ist andererseits für den Menschen eine Befriedigung und für die religiöse Gemeinschaft eine Förderung, wenn die Gottesverehrung sich in äußeren Formen äußert. Die Anerkennung des höchsten Wesens wie das Gefühl der eigenen Ohnmacht und der unbedingten Abhängigkeit von Gott drängen den Menschen dazu, Gott seine Ehrfurcht und Anbetung zu erweisen und Gottes Gnade und Barmherzigkeit anzuflehen. Durch das Opfer bietet der Mensch seinem Herrn ein Gut, dessen Gebrauch oder Genuß er sich versagt; durch das Gebet macht er seinen Geist für die Gaben von oben empfänglich. Dazu kommt, daß die sacrificalen und sacramentalen Einrichtungen auch eine hohe sociale Bedeutung haben.

3. **Die Verbreitung der Religion.** Wo der Mensch auftritt, ist Religion; wo der Mensch verschwindet, hört die Religion auf. Die Religion ist zeitlich und räumlich mit dem Menschengeschlechte verbunden. Was die Alten (Homer, Aristoteles,

Artemidor, Cicero, Seneca) von der allgemeinen Verbreitung der Religion gesagt haben, das wird durch die moderne Geschichtsforschung und Ethnologie ausnahmslos bestätigt. Es gibt kein Volk ohne Religion; auch die Naturvölker haben immer noch Religion. Die Behauptung naturalistischer Culturhistoriker und evolutionistischer Naturforscher, daß es wilde Völker ohne alle Religion gebe, hat vor dem Forum unparteiischer Forschung nicht Stand gehalten. Wenn auch einzelne Reisende und Missionare von religionslosen Völkern berichteten, so stellte es sich regelmäßig heraus, daß entweder vorschnell und oberflächlich über die in religiösen Dingen besonders zurückhaltenden Wilden geurtheilt wurde, oder daß zu hohe Anforderungen an den religiösen Zustand gestellt worden sind. Mögen auch die religiösen Vorstellungen oft sehr gering und abergläubisch sein, so weisen doch die religiösen Gebräuche wie Opfer, Gebet, Beschwörung, Todtencult auf eine Religion hin. Auch bei den ausgestorbenen Völkern, deren Leichen allein uns übrig geblieben sind, verräth die Gewohnheit des Begräbnisses, die Lage des Leichnams, die Mitgabe von Speise und Trank, von Waffen und Geräthen den Grundpfeiler aller Religion, den Glauben an Unsterblichkeit. Der Atheismus im Buddhismus und in der modernen Gesellschaft sowie die „unabhängige Moral" können diese allgemeine Thatsache nicht erschüttern; denn das Conglomerat von Völkern und Secten, welche die 400 Millionen Buddhisten repräsentiren, hat trotz des Mangels einer Dogmatik den Glauben an ein höheres Wesen und ein jenseitiges Leben (Seelenwanderung). Buddha ist sein Gott geworden, und das Nirvana ist nicht die Vernichtung, sondern der Uebergang zu einem andern Leben. Opfer und Gebet, Weltflucht und Entsagung, freiwillige Armut und Mönchthum bei den Buddhisten lassen sich nur hieraus erklären. Der moderne Atheismus aber ist eine Verirrung, welche bei einem Theil in der Erziehung und im Unterricht, in der einseitigen Richtung der Studien oder in der Leidenschaft des Herzens ihren Grund hat und nicht selten mit Aberglauben (Spiritismus) verbunden ist, beim andern Theil durch Verführung und die Noth des Lebens verursacht wird. In beiden Fällen ist die Zahl der Anhänger geringer, als es scheint, wenn man Religion und Confession unterscheidet. Glaubenslose Leute beweisen übrigens ebenso wenig gegen das allgemeine Vorhandensein der Religion als gewissenlose gegen die Thatsache des Gewissens. Die „unabhängige Moral" ist eine philosophische Abstraction, welche ihre Probe erst noch zu bestehen haben würde, wenn es einmal so weit kommen sollte, daß sich ein religionsloses Volk, welches nicht in der Atmosphäre der Religion lebte, unter der Fahne des „kategorischen Imperativs" sammelte.

4. Ursprung der Religion. Eine allgemeine Erscheinung im Geistesleben muß unzertrennlich mit dem Wesen des Geistes und der Geschichte des Menschen verbunden sein. Der Anfang der übernatürlichen Religion ging aber wie die ganze Schöpfung von Gott aus; denn nach der Lehre der heiligen Schrift hat Gott nicht nur den Menschen nach Leib und Seele erschaffen, sondern ihn auch übernatürlich ausgestattet und persönlich mit ihm verkehrt. Da nach allgemeiner Annahme die übernatürliche Ausstattung im ersten Augenblick der Erschaffung des Menschen erfolgte, so hatte der erste Mensch von Anfang an eine übernatürliche Religion. Zwar ging die ursprüngliche Gerechtigkeit durch die Sünde verloren, aber damit konnte doch nicht alle Erinnerung und alle Uebung der Religion verschwunden sein. Thatsächlich hat also ihrem Ursprunge nach nie eine natürliche Religion bestanden. Die heidnischen Religionen sind nur Verunstaltungen der Uroffenbarung, Verirrungen des Verstandes und der Leidenschaften. Auch haben fast alle Völker die Erinnerung an ein verschwundenes glückliches Zeitalter bewahrt und des Glaubens gelebt, daß Gott sich in der Urzeit den Vorfahren geoffenbart habe. Daß die Culturvölker ihre heiligen Schriften auf Offenbarung zurückführen, ist bei jeder Deutung dieser Thatsache ein Beweis für das Verlangen, der Religion einen übernatürlichen Ursprung zu wahren. Wenn nichtsdestoweniger von einer „natürlichen Religion" gesprochen wird, so wird sie katholischerseits mit der natürlichen Gotteserkenntniß identificirt (vgl. Theologische Quartalschrift 1889, 202 ff.), dagegen von rationalistischer und evolutionistischer Seite absichtlich der Offenbarung entgegengestellt. Gläubigerseits hat man früher die schon bei Scävola und Varro erwähnte religio naturalis = Philosophie als theologia naturalis gefaßt. Raimund von Sabunde (s. d. Art.) schrieb unter diesem Namen die erste Religionsphilosophie, und M. Canus unterschied zwischen theologia naturalis und supernaturalis. Erst bei den Deisten und Rationalisten trat das auf, was man natürliche Religion im modernen Sinne zu nennen pflegt. Von da an wurden auch nach den Vorgängen der alten Philosophen verschiedene Versuche zur Erklärung des Ursprungs der Religion, die man nur als ein Product des natürlichen Geistes gelten lassen wollte, angestellt. Man suchte diesen Ursprung in äußeren und inneren Gründen. Von jenen soll die Zurückführung auf den Betrug der Staatsmänner oder Priester oder auf einen Vertrag zwischen Herrschern und Völkern nur erwähnt sein, weil sie zu augenscheinlich durch die Geschichte der Religionen widerlegt wird. Mehr Berechtigung scheint die Ableitung aus dem Verhältnisse des Menschen zu der Natur zu haben. Seit Epicur, Lucretius und Petronius bis zu Hume und Strauß mußte die Furcht der Religion oft den Grund leihen; primus in orbe deos fecit timor (Statius, Thebais 3, 661), lautet seit Statius der Wahlspruch der Naturalisten. Diese Hypothese zählt unter den Linguisten, Culturhistorikern und Naturforschern zahlreiche Ver-

theidiger. Allein so gewiß auch die gewaltigen Naturereignisse und die zahllosen Gefahren, denen der Naturmensch ausgesetzt ist, auf die religiösen Anschauungen einwirken, so wenig wahrscheinlich ist es, daß letztere aus ersteren abgeleitet worden sind. Denn die Furcht vor den Göttern oder übersinnlichen Wesen, welche schädlich oder nützlich in der Natur wirken, setzt den Glauben an ihre Existenz voraus. Der Begriff des Uebersinnlichen, einer höhern Macht muß bereits gegeben sein. Ohne das Gefühl der Abhängigkeit nicht nur von der Natur, sondern auch von einer höhern in derselben wirksamen Macht könnte die Religion gar nicht entstehen. Jenes Gefühl ist aber überall bereits vorhanden, und es kann nicht bloß auf einer vorübergehenden Einbildung beruhen, sonst ginge es schnell vorüber und würde mit der bessern Einsicht in die Natur verschwinden. Ohne eine ursprüngliche Verbindung und Berührung mit Gott fehlt dem Uebergange vom Naturereigniß zum Gottesbegriff der zureichende Grund. Auch wenn man die Furcht vor dem Tode mit der Furcht vor den schädlichen Einflüssen der Natur verbindet, kommt man nicht auf den Ursprung der Religion, denn die Wilden glauben nicht an eine natürliche Ursache des Todes, sondern suchen diese in einem bösen Einflusse der Geister. Der Fetisch soll gerade gegen diesen Einfluß schützen, setzt also den Glauben oder Aberglauben schon voraus. Deßhalb ist es auch unrichtig, den Fetischismus (s. d. Art.) als das Anfangsstadium der Religion zu betrachten. Auch die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen und der Ahnencult können die Entstehung der Religion nicht erklären. Aus den Ahnen können nur göttliche Wesen gemacht werden, wenn man die Idee von solchen schon besitzt. Das Erscheinen derselben im Traume wäre weder für den Glauben an höhere Wesen noch für den Glauben an die Unsterblichkeit ausreichend. Nie ist ein Ahnengeist zu einem Volksgott geworden. Selbst der bei den Wilden weit verbreitete Ahnencult enthält noch andere Elemente. — Als innere Ursachen für den Ursprung der Religion werden die verschiedenen Seelenkräfte bezeichnet, die Phantasie, der Verstand, das Gefühl mit dem Willen. Daß die letzteren bei der Religion thätig sind, wurde schon bemerkt, hervorbringen können sie dieselbe aber nicht. Alle diese Erklärungsversuche scheitern schon an dem gemeinsamen Fehler, daß sie die mit der Religion unzertrennlich verbundenen Verpflichtungen und das Vorhandensein der Religion bei hochcivilisirten Völkern nicht erklären können. Die Phantasie ist am wenigsten für den Ernst der Religion geeignet. Ihr Spiel kann bei der Ausschmückung und in der Mythologie thätig sein, wird aber als solches erkannt, ohne daß deßhalb die Religion allgemein aufgegeben würde. Der Verstand hat das Bedürfniß nach der Erforschung der Ursachen, ohne bis zur Lösung aller Räthsel vorzudringen. Wenn er aber daraus auf eine erste Ursache schließt, so hat er Gott nicht geschaffen, ja nicht einmal erkannt. Der Glaube an Gott ist überall bereits vorhanden. Die größten Geister, wie Plato und Aristoteles, haben mit ihren Forschungen den Volksglauben nicht beseitigen können. Die niederen Völker konnten also noch weniger dadurch zur Religion gelangt sein. Wollte man aber die allmälige Entwicklung aus dem Thierreiche zu Hilfe nehmen, so wäre vor Allem zu bemerken, daß beim Thier weder von Religion noch von Sittlichkeit die Rede sein kann. Die so gedeuteten Instincte reichen nicht aus, auch nur die Anfänge religiösen Lebens wie Opfer, Gebet, Begräbniß zu veranlassen. Die Geschichte beweist aber, daß alle Völker, auch die Wilden, bereits derartige Gebräuche haben. Die Religion setzt also eine specifische Anlage des vernünftigen Menschen voraus und zieht alle Kräfte desselben in den Kreis ihrer Wirksamkeit. Wie diese Anlage zur Entwicklung kommt, läßt sich aus der Entwicklung des Menschen zur Sprach- und Vernunftthätigkeit bloß vermuthen. Thatsächlich ist der Mensch auf die Einwirkung seiner Mitmenschen angewiesen, und der erste Mensch ist in vollem Gebrauch seiner körperlichen und geistigen Kräfte erschaffen worden.

5. Geschichte der Religion. Nach der Darstellung der heiligen Schrift hat sich die wahre Gotteserkenntniß und Gottesverehrung, welche aus der Uroffenbarung geflossen war, nur bei der sethitischen Linie erhalten. Noe rettete dieselbe über die Sintflut und wurde in ihr durch den Bund mit Jehova gestärkt. Er vererbte sie auf seine Söhne, aber sie wurde nur bei den Semiten bewahrt. Auch aus diesen mußte Abraham ausgesondert werden, um Träger der Verheißungen und Stammvater des auserwählten Volkes zu werden. Dieses wurde unter Moses durch die Gesetzgebung am Sinai constituirt und hielt, von Propheten gemahnt und belehrt, die Verehrung des wahren Gottes bis zur Zeit der Erfüllung im Messias aufrecht, verlor aber das Verständniß für die messianische Vollendung. Deßhalb wurde die alte Synagoge verworfen und ein neues Israel, die christliche Kirche, gegründet. In dieser ist die wahre Religion mit der Gnade und Wahrheit und die wahre Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit vorhanden. Die Völker aber, welche Gott ihre Wege gehen ließ, verloren den Schatz der Uroffenbarung immer mehr. Nur wenige Strahlen haben die Finsterniß des Heidenthums erhellt. Vom ursprünglichen Monotheismus verfielen sie in den Polytheismus, Pantheismus, Naturalismus; vom unschuldigen Paradieseszustand führen zahlreiche Abwege zu den häßlichsten sittlichen Verirrungen der Unzucht, der Menschenopfer und des Kannibalismus. Von den verschiedenen Eintheilungen der heidnischen Religionen sei nur die in Cultur- und Naturreligionen genannt, weil sie den absteigenden Gang der Entwicklung bezw. die Depravation zeigt. Will man bei den ersten die allerdings nicht mit den Rassenunter-

schieden zu identificirenden Gruppen, welche die vergleichende Sprachforschung ergeben hat, beiziehen, so erhält man die Religionen der Indogermanen, Semiten und Turanier. Die Indogermanen (Inder, Iranier, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven) bildeten ursprünglich das arische Urvolk und zeigen in Dyaus noch den gemeinsamen Himmelsvater. Die Semiten (Assyrier, Chaldäer, Aramäer, Araber, Canaaniter) haben in dem gemeinsamen El den Einen Gott an der Spitze, haben sich aber auch im Cult durch Grausamkeit und Wollust ausgezeichnet. Die Aegypter bilden eine chamitische Vorstufe nach Sprache und Religion, hatten aber schon sehr früh eine hohe Culturstufe erreicht. Die turanischen Chinesen sind in ihrer Schrift stationär geblieben, haben aber in ihrer Religion gewechselt. Ihr „Himmelsherr" erinnert noch an den Monotheismus. Die übrigen Turanier haben es zu keiner ausgebildeten Schrift und Religion gebracht oder sind wieder herabgesunken. Dasselbe ist der Fall bei den Völkern der Südsee, Australiens und Amerika's wie bei der vielleicht den Semiten näher stehenden schwarzen Rasse. (Vgl. außer den Lehrbüchern der Apologetik von Gutberlet, Schill, Stöckl und Anderen Schanz, Apologie des Christenthums I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 73 ff.; II, 1888, 1 ff. und die zahlreiche daselbst verzeichnete Literatur, sowie Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg 1887 bis 1889.) [Schanz.]

Religionsänderung, s. Conversion.

Religionsbeschwerden nannte man im alten deutschen Reiche die Klagen der anerkannten Confessionen gegen einander über Verletzung oder Nichterfüllung der Vergleiche und Friedensschlüsse, welche zur Wahrung und Ordnung der religiösen Verhältnisse geschlossen waren. Solche Beschwerden knüpften sich besonders an den westfälischen Frieden (s. d. Art.), welcher die früheren Klagen wesentlich beseitigte, aber selbst durch die verschiedentlich mögliche Auslegung einzelner Artikel zu neuen Klagen Anlaß bot. Für die Protestanten war besonders Art. 5, § 30 über das landesherrliche Reformationsrecht (s. d. Art.) eine ergiebige Quelle zu Religionsbeschwerden, weil auf Grund dieses Artikels sich katholische Landesherren für berechtigt hielten, in ihren protestantischen Gebieten trotz dem Zustande des Normaljahres (s. d. Art.) den katholischen Cultus als „unschädliches Simultaneum" einzuführen. Neuen Anlaß zu zahlreichen Beschwerden bot später die sogen. Ryswijker Clausel (1697), wodurch bei der Rückgabe der von Frankreich occupirten Gebiete ausbedungen wurde, daß die katholische Religion in diesen ohne Rücksicht auf das Normaljahr in ihrem gegenwärtigen Zustand erhalten werden müßte (vgl. d. Art. Pfalz IX, 1948). Die Protestanten wollten die Clausel nicht anerkennen, drangen aber trotz der ihnen im Utrechter Frieden (1713) gemachten Aussicht mit dem Verlangen nach Beseitigung der Clausel beim Friedensschluß zu Baden (1714) nicht durch. Die Masse der fortdauernden Beschwerden bewirkte, daß man im J. 1720 auf dem Reichstage beschloß, die Dinge provisorisch wenigstens wieder auf den Stand vor dem Badener Frieden zurückzuführen. Aber auch dieses fruchtete nicht, und da auch die Anträge, durch Localcommissionen oder Reichstagsdeputationen die Religionsbeschwerden untersuchen und abthun zu lassen, nicht zum Ziele führten, so erwirkten die Protestanten in der Wahlcapitulation Kaiser Karls VII. im J. 1742 (Art. 1, § 11) das Versprechen, daß der Kaiser auf ihre Vorstellungen „ohne allen Anstand" dem westfälischen Frieden und den späteren Recessen und Constitutionen gemäß sich „entschließen" und, ohne in causis religionis (weitläufige) Prozesse zu gestatten, seine Entschließung auch ungesäumt zum wirklichen Vollzuge bringen wolle. Den Katholiken zur Beruhigung wurde am Schlusse des § 11 ein Gleiches auch ihnen zugesagt. Kaiser Franz I. erneuerte dieses Versprechen; Kaiser Joseph II. aber bekräftigte es durch ein eigenes Rescript vom 8. Januar 1769 und trug den beiden höchsten Reichsgerichten auf, die ordnungsmäßig bei ihnen angebrachten Religionsbeschwerden „vorzüglich allen anderen Sachen" vorzunehmen, darin im Mandatswege ohne Gestattung von Fristen und Weitläufigkeiten zu verfahren und sich alljährlich, wenn dieses geschehen, durch vorzulegende Prozeßtabellen auszuweisen. Das Corpus Evangelicorum erwählte seinerseits im J. 1770 eine eigene Deputation aus seiner Mitte, um die bei den Reichsgerichten anzubringenden Religionsbeschwerden zu prüfen und zu instruiren, und beschloß zu deren Betreibung einen eigenen Rechtsanwalt aufzustellen und zur Bestreitung der daraus entstehenden Kosten für arme Parteien eine eigene Kasse zu errichten. Diese Anstalten, um die aus wirklichen oder vermeintlichen Religionsbeschwerden entstehenden Streitigkeiten im Geleise rechtlicher Ordnung zu erhalten, waren ohne Zweifel ein glücklicher Fortschritt im Vergleiche mit dem frühern Zustande, wo aus Anlaß solcher Streitigkeiten die protestantischen Stände öfter von dem Recht der Itio in partes (s. d. Art.) Gebrauch machten, die zur Partei des klagenden Theiles gehörigen Fürsten häufig gegen die Religionsgenossen des Beklagten in ihren Landen Repressalien übten und mehr als einmal, z. B. noch im Anfange des 18. Jahrhunderts wegen der kurpfälzischen Verordnungen gegen den Heidelberger Katechismus, der Reichsfriede ernstlich bedroht war. Die Zeit, in welcher die erwähnte Einrichtung bestand, bildete jedoch nur eine kurze Uebergangsperiode aus dem Zustande der Gewaltthätigkeit wegen allzu großer Eifersucht auf religiöse und kirchliche Rechte zu einem Zustande der Gewaltthätigkeit wegen gänzlicher Nichtbeachtung eben dieser Rechte. Denn noch ehe der Revolutionssturm die Reichsverfassung über den Haufen geworfen, am Ende des 18. Jahrhunderts, gaben der Director des Corpus Catho-

licorum selbst und der Kurfürst von Bayern das Beispiel zur Nichtachtung der confessionellen Rechte katholischer Territorien, und bald darauf wurden durch die Säcularisationen des Jahres 1803 und durch die Mediatisirung eines Theiles der Reichsstände und die Erhebung der anderen zur vollen Souveränität im J. 1806 alle religiösen Garantien, die der westfälische Friede geschaffen, zerstört. Bei der Errichtung des Deutschen Bundes vermied man es absichtlich, Bestimmungen über die Rechte der katholischen Kirche und der protestantischen Religionsgesellschaften in die Bundesacte aufzunehmen; doch wurden die Garantien und Bestimmungen des westfälischen Friedens als fortdauernd angesehen. Zur Erledigung von Religionsbeschwerden im frühern Sinne besteht jedoch seit dem Untergang des alten Reiches kein Organ mehr (s. d. Art. Corpus Cath. et Evang. III, 1108 f.). Die Stellung der einzelnen Confessionen zur Staatsgewalt ist jetzt durch die Staatsverfassungen (bezw. durch Gesetze, welche dieselben ergänzen oder ändern) geordnet; für die staatsbürgerliche Stellung der einzelnen Confessionsmitglieder ist die Parität (s. d. Art.) garantirt. Klagen wegen Verletzung der letztern ersetzen vielfach die Religionsbeschwerden früherer Zeiten. [v. Moy.]

Religionseid (juramentum professionis fidei), s. Glaubensbekenntniß V, 683 ff.

Religionsfonds in Oesterreich, s. Oesterreich IX, 751 f.

Religionsfriede, Augsburger, s. Augsburger Religionsfriede.

Religionsgegenstände, s. Geistliche Sachen.

Religionsgesellschaft heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Gesammtheit derjenigen, welche sich zum Bekenntniß und zur Uebung einer bestimmten Religionsform vereinigt haben. In diesem weitern Sinne des Wortes bilden also die Anhänger jedes positiven Religionsbekenntnisses eine Religionsgesellschaft, und es kommt ihnen diese Bezeichnung mit um so mehr Recht zu, je mehr das Band der gemeinsamen Religion, das sie verbindet, durch äußere religiöse Institutionen und gesellschaftliche Organisationen gefestigt und verstärkt ist. Im strengen oder Rechtssinne ist eine Religionsgesellschaft aber nur dann vorhanden, wenn alle Bekenner einer bestimmten Religion — sei es überall, sei es wenigstens innerhalb eines gewissen Bezirks oder Territoriums — durch eine einheitliche gesellschaftliche Organisation zusammengeschlossen sind und also einer gemeinsamen religiösen Obergewalt unterstehen. Von der Religionsgesellschaft in diesem engern Sinne gelten die folgenden Ausführungen.

1. Die Existenz einer Religionsgesellschaft als solcher kann eine zweifache Ursache haben: entweder erwächst sie aus dem Wesen der betreffenden Religion oder sie verdankt ihre für Alle verbindliche Organisation der Anordnung der Staatsgewalt. Man hat zwar die Frage aufgeworfen, ob nicht die Natur der Religion überhaupt es mit sich bringe, daß eine eigentliche und wenigstens in einem bestimmten Territorium allgemein verbindliche Religionsgesellschaft sich unter den Menschen bilde, sobald nur die nothwendigen Vorbedingungen des Zusammenlebens u. s. w. gegeben seien, und es ist in der That behauptet worden, auch im bloßen Naturzustande, in dem also nur die natürliche Religion maßgebend sein würde, müsse eine souveräne religiöse Obergewalt bestehen. Dieselbe würde nach den Einen durch eine Art von Personalunion mit der Staatsgewalt zusammenfallen, nach den Anderen eine unabhängige öffentliche Gesellschaft, eine Art von natürlicher „Kirche" bilden (s. z. B. Molina, De jure et just. tract. 2, disp. 21, n. 2; vgl. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie III, 6. Aufl., Mainz 1887, 451 ff.). Aber diese Anschauung dürfte in ihrer strengen Fassung unhaltbar sein. Allerdings würde sich der Staat in jener rein natürlichen Ordnung der öffentlichen religiösen Angelegenheiten anzunehmen haben. Die Religion würde jedoch nicht um ihrer selbst willen der Staatsobrigkeit unterstehen, sondern umgekehrt, die Staatsobrigkeit würde den religiösen Grundsätzen unterstehen, welche die Vernunft dem Menschen für alle seine verschiedenen und concreten Beziehungen, also auch für sein gesellschaftliches und staatliches Leben vorschreibt. Der Staat würde daher auch im Namen der in ihm verkörperten menschlichen Gesellschaft die Religion zu üben und zu bethätigen, z. B. öffentlichen Gottesdienst zu veranstalten haben. Er würde überdieß zur Pflege und Förderung der Religion mit Einschluß der Sittlichkeit, insoweit sie nämlich im öffentlichen Leben zu Tage tritt, verpflichtet sein und auch den religiösen Bedürfnissen der Bevölkerung nach Kräften genügen müssen, insoweit nicht private oder privatgesellschaftliche Bethätigung schon vorgesorgt hätte. Diese Verpflichtung des Staates würde sich daraus ergeben, daß die Religion das Fundament und die beste Lebenswurzel der staatlichen Gemeinschaft ist, und daß ihre öffentliche Blüte zu den wichtigsten Gütern des Gemeinwohles gehört. Der Staat muß eben stets und seinem innersten Wesen gemäß den öffentlichen Religionsangelegenheiten seine ganz vorzügliche Sorge zuwenden, wenn und insofern dieselben seines helfenden Armes bedürfen, aber er würde deßhalb auch selbst unter der Voraussetzung des Bestehens der bloßen Naturreligion nicht eine „Kirche" oder eine Religionsgesellschaft werden. Es liegt aber weiterhin auch im Begriffe der Religion als solcher, daß sie nicht aus sich zu einer Religionsgesellschaft auswächst; denn die Religion (s. d. Art.) bestimmt und ordnet wesentlich die unmittelbare Beziehung des persönlichen Geschöpfes zu Gott. Sie ist somit an sich ein inneres Gut, zu dessen Entfaltung es keiner gesellschaftlichen Organisation bedarf und das der Sphäre rein menschlicher Regierungsgewalt gänzlich entrückt ist. Wenn es also gleichwohl eine Religionsgesellschaft gibt, die aus dem Wesen einer bestimmten Religionsform

erwächst und daher alle Anhänger der letztern ohne Rücksicht auf staatliche Zusammengehörigkeit vereinigt und verbindet, so ist dieß nur dadurch möglich, daß die betreffende Religionsform, außer den inneren Wesenselementen der subjectiven Religion überhaupt, positive äußere Institutionen als wesentlich in sich begreift, und daß zugleich eine mit göttlicher Vollmacht ausgestattete Obergewalt existirt, der die Leitung dieser Religionsanstalt übergeben ist, mit anderen Worten: eine souveräne Religionsgesellschaft kann nur durch unmittelbar göttliche Einsetzung zu Recht bestehen. In der That ist allein die katholische Kirche ohne jedes Zuthun des Staates eine Religionsgesellschaft. Denn sie, und sie allein, ist von Christus als organisirte Religionsgesellschaft eingesetzt und mit göttlicher Vollmacht ausgerüstet worden (s. d. Artt. Kirche, Kirchengewalt und Hierarchie). Sie heißt daher auch mit Recht „die Kirche" schlechthin. Denn das Wort „Kirche" hat der Sprachgebrauch fixirt zur Bezeichnung einer Religionsgesellschaft auf dem Boden des Christenthums. Die übrigen christlichen „Kirchen" sind solche, wenigstens im eigentlichen oder Rechtssinne, nur durch die gesellschaftliche Organisation, welche sie von den einzelnen Staaten sich geben lassen. Die schismatischen und häretischen Kirchen des Orients sowie die englische Staatskirche haben zwar einen Theil der von Christus angeordneten Organisation mit herübergenommen, da sie alle den Episcopat als wesentlich christliche Institution anerkennen; aber diese Obergewalt ist einerseits, insoweit sie vom Primat des Papstes losgerissen ist, illegitim; andererseits ist sie auch thatsächlich durch locale und nationale Grenzen eingeschränkt und vereinigt daher nicht alle Anhänger einer bestimmten Religion. Die protestantischen „Kirchen" oder rechtlich organisirten Religionsgenossenschaften hingegen haben eine gesellschaftlich bindende Kraft nur durch die staatlichen „Kirchenordnungen" (s. d. Art.); ihr Recht bildet daher nach protestantischer und modern-staatlicher Auffassung einen Theil des staatlichen oder staatlich anerkannten Verbandsrechtes.

2. **Das Verhältniß der katholischen Kirche zu anderen Religionsgesellschaften** ergibt sich von selbst aus den Grundsätzen der Glaubens- und Sittenlehre. Die Kirche verwirft den theologischen oder dogmatischen Indifferentismus, da sie sich bewußt ist, die einzig wahre und für Alle bestimmte Religionsgesellschaft zu sein (vgl. bes. die Allocution Pius' IX. vom 9. December 1854; Syllabus 15—18). Deßhalb ist sie auch, dem ihr von Christus gewordenen Auftrage entsprechend (Matth. 28, 20), unablässig und unverhohlen bestrebt, mit allen gerechten Mitteln — also mit Ausschluß von Gewalt, Betrug, Hintergehung, Bestechung u. dgl. — die Andersgläubigen für die Wahrheit zu gewinnen. So lange ihr dieß aber nicht gelingt, hält sie daran fest, daß den Irrenden gegenüber alle christlichen Pflichten zu erfüllen und ihre irrigen Anschauungen mit christlicher Milde und Liebe zu beurtheilen sind (vgl. d. Art. Toleranz). Daß aber anderen Religionsgesellschaften staatlicherseits positive Rechte und Vollmachten auf religiösem Gebiete zuerkannt werden, kann sie natürlich an sich nicht billigen; denn sie muß darin einen Zustand erblicken, der dem göttlichen Rechte nicht entspricht. Wo daher der ideale Rechtszustand noch vorhanden ist, vermöge dessen der Staat in seiner Gesammtheit katholisch ist und die souveräne Rechtsstellung der katholischen Kirche für das gesammte religiöse Gebiet anerkennt, erlaubt die Kirche auch nicht, daß eine Gleichberechtigung anderer Religionsgesellschaften oder allgemeine Cultusfreiheit eingeführt werde (vgl. bes. die Allocution Pius' IX. vom 8. December 1864; Syll. 77—80). Denn da die übrigen Religionsgesellschaften gegenüber dem göttlichen Rechte der katholischen Kirche eine objective Existenzberechtigung nicht besitzen und eine directe Förderung einer falschen Religion in keinem Falle erlaubt sein kann, so fordert es nicht nur die politische Klugheit, sondern auch das natürliche und göttliche Recht, daß der (katholische) Staat zur Einführung verschiedener und falscher Religionen nicht die Hand biete. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß dort, wo einmal verschiedene Religionen vorhanden sind, eine politische Toleranz falscher Religionen erlaubt sein könne. Wenn es nämlich einerseits der Staatsgewalt (moralisch) nicht mehr möglich erscheint, die Religionseinheit zu erhalten oder zu vertheidigen, andererseits aber für das Wohl der Kirche und des Staates aus der politischen Nichtduldung anderer Religionsgesellschaften nur noch größerer Schaden zu befürchten steht, so kann die Duldung derselben nicht verboten werden. Damit ist aber zugleich ausgesprochen, daß dem Staate ein Vetorecht gegenüber jeder nicht göttlich beglaubigten Religionsgenossenschaft zusteht, welche das Staatswohl oder die gesellschaftliche Ordnung zu gefährden droht. Ob ferner eine staatlich zu gewährende Duldung sich nur auf die Hausandacht mit oder ohne Religionsdiener erstrecken solle, oder auch auf die öffentliche Religionsübung, womit die Constituirung einer Religionsgesellschaft verbunden zu sein pflegt; ob der öffentliche Cult der staatlich anerkannten Religionsgesellschaft noch besonderen Beschränkungen zu unterwerfen sei oder nicht; ob endlich den Mitgliedern derselben zugleich alle politischen Rechte verliehen werden sollen oder nur einige derselben oder gar keine: das alles ist nach den jeweiligen Umständen zu bemessen. Thatsächlich ist alles dieß in verschiedenen Staaten und für verschiedene Religionsgesellschaften verschieden. (Vgl. d. Artt. Kirchenverfassung, protestantische, und Kirchenordnungen nebst der dort angeführten Literatur, und d. Art. Religionsgesellschaften im Staatslexikon der Görresgesellschaft IV, 836 ff.) — Wie übrigens das thatsächliche Verhalten der modernen Staaten gegenüber den verschiedenen Religionsgesellschaften zu beurtheilen sei, folgt aus den

Grundsätzen, welche für die Beziehungen des Staates zur Religion im Allgemeinen und zur katholischen Kirche im Besondern aufgestellt werden (s. d. Art. Staat). (Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 2. Aufl., Freib. 1893, 492 ff.; ferner die Handbücher des Kirchenrechts, namentlich Aichner, Compendium juris eccl., 8. ed., Brix. 1895, 83 ff. Das Geschichtliche findet sich ausführlich bei v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 27—110.) [Lingens S. J.]

Religionsgespräche, s. Disputation.

Religionsphilosophie ist eine philosophische Disciplin, welche, wie der Name zeigt, die Religion zu ihrem Gegenstande hat. Ihr Unterschied von der positiven Theologie einerseits und von der Religionsgeschichte andererseits ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der Philosophie. Diese aber ist die Wissenschaft, welche jeden Gegenstand, auf den immer sie sich beziehen mag, in und aus seinen Principien zu erfassen sucht, und zwar allein durch das Denken, welches selbst von gewissen in der menschlichen Vernunft gegebenen Principien geleitet wird. Die Gegenstände, welche in und aus ihren Principien erfaßt werden sollen, müssen dem Geiste schon irgendwie bekannt sein, d. h. müssen sich ihm irgendwie kundgeben oder kundgegeben haben, damit er das Denken auf sie richten könne. Diese Kundgebung empfängt der Geist bekanntlich nur auf zwei Wegen, nämlich durch die äußere und durch die innere Wahrnehmung. Die erstere ist entweder die unmittelbare Wahrnehmung gegenwärtiger Dinge, dadurch hervorgebracht, daß diese auf die Sinne einwirken, oder die Wahrnehmung der Mittheilungen Anderer über Dinge, die räumlich entfernt oder zeitlich vergangen sind; die zweite ist die Wahrnehmung dessen, was im Geiste selbst ist und geschieht. Nun ist die Religion zweifellos etwas, was dem Innern des Geistes selbst angehört und in ihm in Vorstellungen und in Willensregungen sich äußert und die Quelle mannigfaltiger Thätigkeiten ist. Weil aber die Religion etwas im Geiste Wirksames ist, gibt sie sich ihm unmittelbar in der innern Wahrnehmung kund. Indem nun das von seinen eigenen Principien geleitete Denken sich auf diesen Inhalt der innern Wahrnehmung richtet und ihn in seinen Principien, d. h. in seinem Ursprunge und Wesen, zu erkennen sucht, entsteht die Religionsphilosophie. Es ist hier vorläufig noch eine dreifache Möglichkeit anzudeuten: zuerst die, daß das im Geiste sich kundgebende Religiöse seinen Ursprung in einer äußern Mittheilung oder Belehrung, also in einer Offenbarung habe; sodann die, daß es dem Geiste gleich bei dessen Schöpfung als eine wesentliche Qualität eingeboren sei, die sich wie andere Qualitäten allmälig mehr und mehr entfalten solle, wie schon Plato den Menschen von Gott hervorbringen läßt, damit er sei ζώων τὸ θεοσεβέστατον (Tim. 41, E); endlich die, daß das im Geiste ursprünglich angelegte Religiöse durch objective göttliche Belehrung erst zur vollen Ausbildung gebracht, von etwaigen Verirrungen zurückgeführt und der höhern Wahrheit zugeführt worden sei. Diese Möglichkeiten würden selbst Gegenstände der philosophischen Untersuchung sein. — Die erste Aufgabe der Religionsphilosophie besteht selbstverständlich darin, den Begriff der Religion darzustellen; denn aus diesem müssen sich ja alle die großartigen Erscheinungen ergeben, welche man mit Recht als die religiöse Welt bezeichnen kann. Bei der Entwicklung des Begriffes ist es zweckmäßig, zunächst von der Bedeutung des Ausdruckes auszugehen, weil man vermuthen kann, daß durch den Ausdruck gerade das bezeichnet werde, was im Bewußtsein vor Allem hervortritt oder hervortrat. Zu dem, was in dem Artikel „Religion" über diesen Punkt schon ausgeführt ist, mögen hier folgende Bemerkungen auf bloß philosophischem Standpunkt hinzugefügt werden. Das Wort religio beruht auf dem Verbalstamme leg-ere. Ueber das i in re-lig-io vgl. di-lig-ere statt di-leg-ere, intel-lig-ere statt intel-leg-ere. In re-lig-io kommt aber nicht der Stamm legere in seiner üblichen Bedeutung des Lesens im Sinne des Lesens von Schriften in Betracht, denn das Wort religio war längst vorhanden, ehe es Schriften zu lesen gab; sondern in seiner ursprünglichen, durchaus anschaulichen Bedeutung des stammverwandten deutschen „Legens, Hinlegens", welche auch das griechische λέγειν hat. Von dieser Bedeutung des Wortes legere ist lex = leg-s gebildet, welches geradeso die Anschauung des „Legens, Festlegens" enthält, wie das deutsche Wort „Gesetz" die Anschauung des „Setzens, Festsetzens". Es gibt nun außerordentlich viele Handlungen, welche die Grundanschauung des Legens darbieten, vor Allem die des Lesens im Sinne des Auslesens (Wählens), Auflesens, Zusammenlesens, in denen allen die Anschauung des Legens, Auseinanderlegens, Zusammenlegens erscheint. Alle diese Handlungen werden daher durch legere in Verbindung mit Präpositionen bezeichnet (vgl. e-ligere, de-ligere, se-ligere, di-ligere). Es ist daraus klar, daß das Wort auch jede in einer Mehrheit von Momenten bestehende Handlung bezeichnen kann, insofern alle diese Momente gesondert ausgeführt und gleichsam neben einander gestellt werden müssen. Das Präfix re in religio bezeichnet die häufige Wiederholung einer solchen Handlung bezw. die Sorgsamkeit in ihrer Verrichtung. Ein alter Vers bei Gellius (IV, 9) sagt:

Relegentem esse oportet, religiosumst nefas,

(sorgfältig, nicht ängstlich). Das Wort religio bezeichnet nun seit alter Zeit speciell „die sorgsame Verrichtung solcher (jedenfalls aus mehreren Momenten bestehenden) Handlungen, welche sich speciell auf den Dienst der Gottheit beziehen". Dieses beweist Cicero, welcher aus seinem lateinischen Sprachgefühl heraus erklärt: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo (Nat. D. II, 28). Das Wort kann nun aber auch den geistigen Grund

bezeichnen, aus dem die sorgsame Verrichtung solcher Handlungen hervorgeht, und dann bedeutet religio diejenige Beschaffenheit oder Stimmung der Seele, welche sich eben in der sorgsamen Verrichtung jener Handlungen äußert.

Es ist aus dieser Erörterung klar, daß das Wort Religion als solches durchaus nicht das vollständig bezeichnet, was wir Religion nennen, sondern nur eine Seite, eine Aeußerung desselben. Bezeichnender sind die griechischen Ausdrücke θεοσέβεια und εὐσέβεια, obschon auch sie nur eine Seite wiedergeben. Wir wenden uns daher von dem Worte auf den Sitz der Religion selbst, um sie hier unmittelbar in ihrem Wesen zu betrachten. Die Religion hat ihren Sitz im Geiste und zwar, um es möglichst bestimmt auszudrücken, in dem Geiste als vernünftigem. Sie ist eine ursprüngliche Bestimmung seines Wesens, die gleich mit seinem Dasein mitgegeben ist. Sie gehört zum innersten Kern seines ganzen Seins; sie bezieht sich daher, da die Grundqualitäten des Geistes diese beiden, das Wissen und das Wollen, sind, gleichmäßig auf beide; sie ist eine ursprüngliche Bestimmtheit des Wissens und Wollens zugleich, nicht des einen von beiden. Gerade darin, daß sie bald auf das eine allein, bald auf das andere allein bezogen wird, liegt der Mangel der bisher aufgestellten Begriffe. Damit stehen wir am Begriffe der Religion. Als Bestimmtheit des Wissens ist sie das im vernünftigen Geiste gegebene (dunkle oder klare) Bewußtsein einer höhern oder eigentlich einer absoluten Macht, und dieses in ihm gegebene Bewußtsein schließt von selbst das Bewußtsein seiner Abhängigkeit sowie der Abhängigkeit aller Dinge von dieser absoluten Macht ein. Als Bestimmtheit des Wollens besteht sie in einer mit jenem Bewußtsein ursprünglich verbundenen Bewegung oder Erregung des Willens, welche sich innerlich als Anerkennung jener absoluten Macht ausspricht, nicht als Anerkennung im theoretischen Sinne, sondern im Sinne der im Willen sich vollziehenden Unterordnung und Unterwerfung. Die Religion ist also eine ursprüngliche Bestimmtheit des vernünftigen Geistes, welche in der Einheit dieser zwei Momente besteht, in dem Bewußtsein einer höhern bezw. absoluten Macht und der Abhängigkeit von dieser Macht einerseits und in der im Willen sich vollziehenden Anerkennung dieser Macht andererseits. Das Fehlen eines dieser Momente hebt den Begriff der Religion auf. Die eine Seite im Begriff der Religion, das Bewußtsein einer höhern Macht, kann die verschiedensten Grade der Klarheit haben. Im Zustande der Kindheit des einzelnen Menschen und ebenso bei Völkern im Zustande der Kindheit ist es dunkel und dumpf, ist es nur eine unbestimmte dunkle Ahnung. Man kann das Bewußtsein auf dieser untersten Stufe auch wohl bezeichnen als Gefühl einer höhern Macht, insofern Gefühl seiner Grundbedeutung nach ein unmittelbares, noch nicht zur klaren Vorstellung entwickeltes Wissen bezeichnet. Wenn aber die Religion von Einigen, z. B. von Schleiermacher, einfach definirt wird als das Gefühl der Abhängigkeit von einem höhern Wesen, so ist diese Definition in zweifacher Beziehung unrichtig, einmal weil das Gefühl der Abhängigkeit die Vorstellung einer höhern Macht einschließt, der gegenüber die Abhängigkeit besteht, sodann weil das zweite Moment, die im Willen sich vollziehende Anerkennung dieser Macht, fehlt. Uebrigens ist der Ausdruck „Gefühl“ selbst wegen der Vieldeutigkeit desselben wenig angemessen. Das Bewußtsein einer höhern Macht kann auch sehr verschieden sein nach seinem Objecte, je nachdem es in der dunkeln Vorstellung einer höhern Macht überhaupt, wie etwa beim Fetischdiener, oder zuletzt in der klaren Erfassung eines geistigen Gottes besteht, mit den mannigfaltigsten Zwischenstufen, wie sie sich in der Geschichte der Religion zeigen. Auch das zweite Moment in der Religion, nämlich die Anerkennung der höhern Macht und die damit verbundene Verehrung, kann in vielen Formen erscheinen, im Allgemeinen in diesen zwei, der der Furcht und der der freien Hingabe und Liebe. Aus den Momenten des Begriffes ergeben sich von selbst die vielfachen Aeußerungen, in denen die im Innern wirksame Religion zum Ausdruck gelangt. Sie sind im Allgemeinen Gebet und Opfer, verschieden nach der Lage und den Bedürfnissen des religiös bewegten Gemüthes. Es ergeben sich daraus auch alle die äußeren Veranstaltungen, die der Mensch zur Befriedigung seines religiösen Innern geschaffen hat, wie der Bau von Tempeln, die wieder nach dem Standpunkte der religiösen Entwicklung verschieden sind, u. s. w. Kurz, es ergibt und erklärt sich daraus dasjenige, was wir mit einem Worte als die religiöse Welt bezeichnen können. Aber es ist hier nicht der Ort, dieses Alles im Einzelnen auszuführen und mit dem Begriffe der Religion in Verbindung zu bringen. — Was die Literatur angeht, so ist der Gegenstand der Religionsphilosophie, nämlich die Religion, von alter Zeit her Gegenstand des philosophischen Denkens gewesen, und zwar meistens in Verbindung mit ethischen oder theologischen Untersuchungen. Als besondere philosophische Disciplin ist die Religionsphilosophie erst in der neuern, wenn auch nicht erst in der neuesten Zeit behandelt worden, speciell seit dem Auftreten der Kant'schen Philosophie. Zur Orientirung mögen angeführt werden: A. Stöckl, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Mainz 1878, und H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipzig 1894. [Sauerländer.]

Religionsunterricht, schulplanmäßiger, ist aus der Kirchenkatechese hervorgegangen und ist die dem jetzigen Stande des Unterrichtswesens entsprechende Weiterbildung derselben. Die fortschreitende Vervollkommnung der äußern Organisation des Schulwesens hat nämlich im Laufe der Zeit neben der Kirchenkatechese den Religionsunterricht in der Schule möglich gemacht und in's Leben gerufen. Er unterscheidet sich von der Kir=

chenkatechese zunächst und am augenfälligsten hinsichtlich des Ortes, wo er ertheilt wird; sodann aber auch noch in Bezug auf die Fragen, wann, von wem, wie oft in der Woche, in welcher Ausdehnung und mit welchen Hilfsmitteln er ertheilt wird. Ueber diese Unterschiede geben die Geschichte und die Gesetzgebung, kirchliche sowie weltliche, Aufschluß. Allerdings wird man sich dabei bescheiden müssen, nur die wesentlichen Gesichtspunkte festzustellen; denn zu einer ausreichenden Darstellung der betreffenden Verhältnisse liegt das geschichtliche Material noch nicht vor.

1. Seitdem unter den Karolingern in der östlichen Reichshälfte Schulen errichtet und der Grund zur Organisation des Schulwesens gelegt wurde, fand auch der Religionsunterricht, wie zu erwarten, Berücksichtigung und Pflege. Aber einen in den Räumen der Schule als eigentliches Lehrfach zu ertheilenden Religionsunterricht kannte das Mittelalter nicht. Vielmehr haben die Provinzial- und Diöcesansynoden des 13. und 14. Jahrhunderts, wenn sie sich, wie so oft, mit dem Volksunterricht beschäftigten, nur immer die kirchliche Katechese im Auge, welche an Sonn- und Feiertagen vom Seelsorger in der Kirche abgehalten wurde. Statt aller weiteren Beweise genügt es, z. B. auf den Text der Beschlüsse der Synode von Lavaur vom Jahre 1368 hinzuweisen (Mansi XXVI, 484—493). Wesentlich dieselben Einrichtungen sind es, welche noch das Tridentinum bei seinen Reformdecreten vor Augen hat (Sess. XXIV, c. 4 et 7 De ref.). Diese auch die Katechese betreffenden Decrete wurden in Deutschland durch einige Particularsynoden festgelegt und durch genauere Ausführungsbestimmungen nutzbringend gemacht, namentlich durch die Salzburger von 1568 (1569), die Konstanzer von 1609 und die Metzer von 1610. Die Konstanzer Synode handelt (s. Hartzheim, Conc. Germ. VIII, 881 sq.) vom Religionsunterricht des Volkes und bestimmt, daß die Katechese Sonntags von 12—1 Uhr abgehalten werde; als unerläßlich dabei wird bezeichnet das Recitiren und Auswendiglernen sämmtlicher Formeln und katechetischen Hauptstücke sowie Repetition des Gelernten am nächsten Sonntage. Durch solche nähere Bestimmungen wurde verhindert, daß die Katechese, wie das früherhin wohl vorkam und auch gestattet war, mit der Predigt verbunden wurde oder auch an deren Stelle trat (so noch nach der Instruction des Bischofs Joh. Georg von Bamberg 1623, Nr. 9, bei Heinr. Weber, Gesch. des Christenlehr-Unterrichtes 2c., Regensb. 1882, 84). Sie wurde nun zum selbständigen pfarramtlichen Act erhoben, der an bestimmte Formen und Zeiten gebunden war. Die Schuljugend wurde angehalten, der sonntäglichen Kirchenkatechese beizuwohnen, und es gehörte zu den amtlichen Obliegenheiten der Lehrer, sie in die Kirche zu führen und während des Unterrichtes zu überwachen. Dazu gesellte sich im Laufe der Zeit die weitere Verpflichtung, die Schulkinder auf die Katechese vorzubereiten, indem die Lehrer das Vorgetragene repetirten und auswendig lernen ließen. Ein Religionsunterricht in der Schule fand aber nicht statt, weder von Seiten der Lehrer noch durch den Clerus.

Die ersten sicheren Spuren einer theilweisen Uebertragung des Religionsunterrichtes in die Schule finden sich in der Lehr- und Lernordnung, welche die Kölner Jesuiten für ihr dortiges Gymnasium entwarfen und unterm 1. Mai 1557 veröffentlichten. Danach sollte den Schülern der oberen Klassen jeden Sonntag Nachmittag 4 Uhr die Summe der christlichen Lehre des Canisius erklärt, in den zwei unteren Klassen aber jeden Samstag Nachmittag 4 Uhr — also jedenfalls im Schullocal — der kleine Katechismus des Canisius gelernt werden (Braunsberger, Entstehung 2c. der Katechismen des sel. Petrus Canisius, Freib. 1893, 114). Deutlicher ausgeprägt, und zwar für die Volksschulen anempfohlen, sehen wir diesen Fortschritt in den Institutionen, welche Barth. Holzhauser (s. d. Art.) als Pfarrer von Bingen für seine Priestercongregation zusammengestellt hat (Barth. Holzhauser, Opusc. eccl. accurante J. P. L. Gaduel, Orléans et Paris 1861, 210 sqq.). Danach soll jeden Sonntag Nachmittag in der Pfarrkirche eine Katechese gehalten und etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden darauf verwandt werden. Außer dieser gewöhnlichen, regelmäßigen Katechese sollen in der Fastenzeit tägliche Katechesen zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Sacramente stattfinden, die auch im Pfarrhause oder an einem andern passenden Orte abgehalten werden können. Die gewöhnliche Katechese soll nach Holzhauser in der Weise vor sich gehen, daß nach Verrichtung der Einleitungsgebete sich alle Kinder auf die ihnen vorher angewiesenen Sitzplätze begeben und dann abtheilungsweise die ihnen am vorhergehenden Sonntage aufgegebene Lection aufsagen, wie sie im Katechismus steht. Dann sollen die Kleinsten die wichtigsten Lehrstücke aufsagen und alle ihren Leistungen entsprechend belobt und belohnt werden. Alsdann soll der Katechet die neue Lection vortragen, sie zwei- und mehrmal wiederholen lassen, sie abfragen, nochmals wiederholen lassen und die Katechese mit Gebet schließen. Es wird empfohlen, die Schüler in drei Klassen einzutheilen. Die Mitwirkung des Lehrers beschränkt sich darauf, am Samstag die Kinder für die Katechese des folgenden Sonntags vorzubereiten. Die in der angeführten Instruction weiter enthaltenen Vorschläge und Anordnungen gehören nicht hierher, da sie das Schulwesen im Allgemeinen betreffen, sind aber derart, daß Holzhausers Name wohl eine Stelle in der Geschichte der Pädagogik verdient. Die weitere Entwicklung läßt sich gut an der Hand der Schulgeschichte von Bamberg verfolgen, für welche eine zusammenhangende actenmäßige Darstellung zu Gebote steht. Bamberg gehörte nämlich mit Mainz, Münster, Würzburg und Salzburg zu den geist-

lichen Fürstenthümern, wo dem Schulwesen eine größere Sorgfalt zugewendet wurde. In der Bamberger fürstbischöflichen Schulordnung von 1618 wird den „Teutschen Schulhaltern" zur Pflicht gemacht, ihre Schulkinder zum fleißigen Lernen des Katechismus anzuhalten, dieselben in die Kirche zu geleiten, bei ihnen zu verbleiben, bis die Kinderlehre geendet hat, und sie zu bestrafen, wenn sie dieselbe versäumen. Aehnliche Vorschriften finden sich in der Schulordnung von 1658; neu hinzugefügt wird aber, daß der Lehrer am Montag wenigstens eine Viertelstunde lang die Katechese des vorangegangenen Sonntags repetiren soll. Die Schulordnung von 1733 erweiterte die Befugnisse der Lehrer dahin, daß sie Mittwochs und Samstags eine Stunde Christenlehre halten und dabei das am vorhergehenden Sonntag „Explicirte repetiren" und die Kinder auf die Lection des folgenden Sonntags vorbereiten sollten. Das war keineswegs eine „selbständige Christenlehre", sondern eine bloße Hilfeleistung. Diese und die übrigen Bestimmungen wurden in der Schulordnung von 1755 wiederholt und der Schulzwang in der Stadt Bamberg eingeführt (s. Hübsch, Die Reformen ꝛc. auf dem Gebiete der Volksschule im ehemaligen Hochstift Bamberg, Bamberg 1891, 13. 16. 18. 22). Die Kirchenkatechese wurde übrigens auch in Bamberg in der bereits geschilderten Weise abgehalten, nämlich Sonntags theils um 12, theils um 1 oder 2 Uhr. Weil ständiger Priestermangel herrschte, so mußten die Franciscaner, später die Jesuiten die Katechese übernehmen. Letztere nahmen eine Theilung in der Weise vor, daß sie erst für die Kleinen eine Christenlehre hielten, sodann für die Größeren eine Christenlehrpredigt, wobei sie sich der Kanzel, nicht mehr des erhöhten Sitzes in der Kirche bedienten, der sonst dabei benutzt wurde (s. Heinr. Weber 88—93. 114).

Eigene Schulhäuser existirten im vorigen Jahrhundert auf dem Lande noch nicht und in den Städten nur ausnahmsweise; der Schulhalter mußte selbst für ein Local sorgen, oder er hielt in vielen Fällen den Unterricht in seiner Wohnstube. Schon aus diesem Grunde konnte von Abhaltung des Religionsunterrichtes in der Schule nicht wohl die Rede sein. Allmälig wurde dieß anders. In Bamberg z. B. wurde 1750 das erste städtische Schulhaus auf Befehl der fürstbischöflichen Regierung errichtet (Hübsch 28). Für Schlesien verfügte das „Reglement für die katholischen Landschulen" vom Jahre 1801, § 12: „Bei Anlage neuer Schulhäuser ist dahin zu sehen, daß die Wohnstube [des Lehrers] von der Schulstube separirt sei" (s. v. Rönne, Verfassung und Verwaltung des preußischen Staates VIII, 2: Das Unterrichtswesen I, Berlin 1855, 154). Es ist begreiflich, daß man in dem Maße, wie die Schulhäuser sich mehrten, nach und nach auch den Religionsunterricht erst theilweise, dann ganz in diese verlegte. Es müssen aber auch wohl Bedenken gegen diese Aenderung obgewaltet haben, wenn ein im Schulfach so angesehener und einflußreicher Mann, wie der Abt Felbiger (s. d. Art.), seine Stimme für dieselbe zu erheben sich veranlaßt sah. Er schrieb zur ersten deutschen Ausgabe des „Katechisten" von M. Ign. Schmidt, Bamberg 1772, eine 126 Seiten lange Vorrede. Hier untersucht er § 69 und 70: „Warum man früher in den Kirchen zu katechisiren mag befohlen haben." „Jetzt nun", fährt er fort, „haben dagegen die Seelsorger erwünschte Gelegenheit, den Unterricht in der Religion in den Schulen mit weit mehrerem Vortheil und mit weniger Beschwerde zu ertheilen" (S. 78). „Man glaube nicht, daß es eine Neuerung sey, wenn gefordert wird, Pfarrherren sollen sich den Unterricht in der Schule angelegen seyn lassen." Daß die Kirche befiehlt, die Pfarrer sollten sich des Jugendunterrichtes annehmen, wofür Felbiger auf can. 45 des Mainzer Concils von 813 verweist, war allerdings nichts Neues, aber daß der Religionsunterricht in der Schule abgehalten werden sollte, das war trotz Felbiger eine Neuerung. Andererseits aber wird man die Gründe gelten lassen müssen, welche er ebenda § 72 für die Abhaltung des Religionsunterrichtes in der Schule vorbringt, zumal da die Vorzüge dieses Verfahrens für jeden mit Händen zu greifen sind. Uebrigens ist auch heute, nach mehr als 100 Jahren, noch eine Spur der frühern Einrichtung erhalten, indem an nicht wenigen Orten der vornehmste Theil dieses Unterrichtes, derjenige der Communicanten und Confirmanden, noch jetzt in der Kirche ertheilt wird.

In dieser Weise also entstand der schulplanmäßige Religionsunterricht, der seinen bisherigen Charakter als kirchlicher dadurch nicht einbüßte, daß er aus der Kirche in die Schule verlegt wurde. Daß er denselben einbüße, war im vorigen Jahrhundert auch gar nicht zu besorgen, da die Bestimmung des westfälischen Friedens, wonach die Schule annexum religionis ist, nirgends angefochten oder verletzt wurde. Während also damals die Jesuiten selbst in den Lehrplänen ihrer Mittelschulen noch keine eigenen Schulstunden für den Religionsunterricht aufgenommen hatten, sondern sich bis zuletzt mit einer Katechese oder einer Stunde sacra lectio am Sonntag Nachmittag begnügten, fing man allenthalben an, den Religionsunterricht mehr und mehr in die Elementarschulen zu verlegen und nahm eigene Religionsstunden in den Lehrplan auf. Diese Aenderung zog mancherlei Folgen nach sich. Ein Vortheil war es zunächst, daß der Pfarrer keine Mühe mehr damit hatte, die Schuljugend zusammenzubringen. In früheren Zeiten, als noch kein Schulzwang existirte, hatte man immer über die Säumigkeit der Jugend sowie der Eltern zu klagen gehabt und auf Mittel zu deren Bekämpfung sinnen müssen. Papst Clemens XI. verordnete 1713, daß jeder Pfarrer ein Verzeichniß der christenlehrpflichtigen Kinder anzulegen und es dem Präsidenten der Christenlehrbruderschaft der Pfarrei einzureichen habe, welcher dafür zu sorgen hatte, daß die Kinder die Katechese besuchten. In

Frankreich erließ schon Ludwig XIV. ein Gesetz, wodurch er die Convertiten anhielt, ihre Kinder bis zum 14. Jahre in den Religionsunterricht des Pfarrers zu schicken (Felbiger a. a. O. 61 bis 64). Erzbischof Franz Ludwig von Mainz befahl, die Namen der christenlehrpflichtigen Kinder der Pfarrei alljährlich zu verlesen und die Säumigen bezw. deren Eltern um ein halbes Pfund Wachs zu strafen. Aehnliche Bestimmungen bestanden in anderen geistlichen Staaten Deutschlands, z. B. in Bamberg (Weber a. a. O. 82 f.). In Bayern und Nassau war auch durch Staatsgesetze der Besuch der Christenlehre vorgeschrieben. Bei der neuen Einrichtung war man aller Schwierigkeiten in dieser Hinsicht überhoben, weil infolge des hinzukommenden Schulzwanges die Pfarrer ihre Katechumenen in der Schule beisammen hatten und, da keine nennenswerthen Versäumnisse vorkommen durften, den Unterricht vollständiger und gründlicher betreiben konnten. Dadurch erwuchs freilich eine Concurrenz für die Kirchenkatechese, und es wurde schwierig, dafür noch den geeigneten Stoff zu finden, da in der Schule bereits Alles durchgenommen wurde, ja man konnte fragen, ob es denn unter den neuen Verhältnissen überhaupt noch nöthig sei, sie zu halten. Indessen läßt man eine seit Jahrhunderten bestehende Einrichtung nicht leicht eingehen, und der natürlichste Ausweg, auf welchen auch das Kölner Provinzialconcil von 1860 hinweist, ist der, die Kirchenkatechese so einzurichten, daß sie für die reifere Jugend (juventus provectior) passend ist. Andere ließen an deren Stelle eine Predigt treten, welche sich nach Inhalt und Form der Katechese näherte, und es entstand die homiletische Zwitterschöpfung, die sogen. katechetische Predigt. Es ist auch keinem Zweifel unterworfen, daß heutzutage eine Einwirkung auf die heranwachsende Jugend durch Religionsunterricht auch nach der Entlassung aus der Schule wünschenswerth ist. Was in früheren Zeiten vollauf genügt hätte, genügt jetzt nicht mehr, da Bildung, wahre und falsche, viel weiter in's Volk eingedrungen und die Jugend der Verführung zu materialistischen und socialistischen Ideen allerorts sehr ausgesetzt ist. Die Nützlichkeit, ja Nothwendigkeit eines verlängerten Religionsunterrichtes liegt auf der Hand, nur fehlt es an ausreichenden gesetzlichen Bestimmungen, die Jugend dazu anzuhalten. Ein Fortschritt scheint es ebenfalls zu sein, wenn man in Oesterreich angefangen hat, in größeren Städten auch für die Volksschulen eigene Religionslehrer oder Katecheten anzustellen, indem es Seelsorgern in großen Gemeinden nicht möglich ist, bei ihren pfarramtlichen Geschäften noch zehn und mehr Stunden wöchentlich in den Schulen Religionsunterricht zu geben.

Ganz unerwartete Consequenzen zog die neueste preußische Gesetzgebung aus der rein äußerlichen Verbindung, in welche der Religionsunterricht mit den übrigen Lehrfächern getreten war. Die ältere Gesetzgebung über diesen Gegenstand hielt sich in engen Schranken. Was sie enthielt, findet sich zunächst im General-Landschul-Reglement vom 12. August 1763, § 6 für die protestantischen Schulen: „Sonntags soll ausser der Catechisations- oder Wiederholungs-Stunde des Predigers in der Kirche auch vom Schulmeister eine Wiederholungs-Stunde in der Schule mit den noch unverheiratheten Personen im Dorfe gehalten werden [hauptsächlich für Lesen und Schreiben]. An den Orten, wo der Schulmeister nicht zugleich Küster ist und die Filiale mit dem Prediger bereisen darf, soll er überdem gehalten seyn, entweder Vor- oder Nachmittags mit den Kindern in der Kirche zu singen [und] sie den Catechismum hersagen zu lassen" (v. Rönne 65). Das katholische Schulreglement für Schlesien vom Jahre 1765 besagt § 28: Die älteren Dorfkinder (welche für gewöhnlich im Sommer keine Schule besuchten) sollen „gehalten seyn, vom Sonntag nach Georgii Tag bis Sonntag nach Michaelis der christlichen Lehre am Sonntage Nachmittags, und nach solcher in der Schule durch zwei Stunden der Uebung im Lesen und Schreiben beyzuwohnen" (v. Rönne 136). Sonst enthalten diese beiden Reglements weiter nichts über den Religionsunterricht. Doch sind dem letztgenannten Lectionspläne beigegeben, wonach der Lehrer Vormittags von 8—9 Uhr das, was aus dem Katechismus zu lernen ist, vorlesen soll. In der letzten halben Stunde des vormittägigen Unterrichts sollte „einmal in der Woche vom Pfarrer der Katechismus erklärt werden". In dem Reglement von 1801 heißt es § 48: „Bei der wöchentlichen Besuchung der Schule muß der Pfarrer oder sein Kaplan jedesmal über die Religions-Materie selbst Unterricht ertheilen und die Kinder befragen." Diese Bestimmungen sind aber theils nur particularrechtlich, theils veraltet, da die preußische Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, Art. 24 erklärt: „Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die betreffenden Religionsgesellschaften." Das Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 enthält direct nichts, was den Religionsunterricht angeht, machte aber „unter Aufhebung aller in einzelnen Landestheilen entgegenstehenden Bestimmungen" die „Aufsicht über alle öffentlichen und Privatunterrichts- und Erziehungsanstalten" zur Sache des Staates ausschließlich. Allerdings sollte nach § 3 der Art. 24 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 unberührt bleiben; allein die folgenden Falk'schen Erlasse machten diese Bestimmung illusorisch. Insbesondere verordnete ein Erlaß an sämmtliche Regierungen vom 10. Februar 1876: „Der schulplanmäßige Religionsunterricht wird in der Volksschule von den vom Staate dazu berufenen oder zugelassenen Organen unter seiner Aufsicht ertheilt", worauf dann weitere Bestimmungen über den Ausschluß gewisser Geistlichen von der Ertheilung des Religionsunterrichtes und die Behauptung folgten, kein Geistlicher habe das Recht,

die „Leitung" des Religionsunterrichtes zu beanspruchen. Doch soll der als Organ der betreffenden Religionsgesellschaft anerkannte Pfarrer oder sonstige Geistliche berechtigt sein, dem schulplanmäßigen Religionsunterricht in den dafür festgesetzten Stunden beizuwohnen." Daß solche Bestimmungen den unveräußerlichen Rechten der Kirche bezüglich des Religionsunterrichtes widersprechen, liegt auf der Hand. Sie lassen sich deßhalb auf die Dauer nicht aufrecht erhalten, trotz aller Deutungen und trotz des Versuches, darzuthun, daß durch das Schulaufsichtsgesetz kein neues Recht geschaffen worden sei, weil schon im preußischen Landrecht die Schulen für „Veranstaltungen des Staates" erklärt worden seien. Denn seiner geschichtlichen Entstehung nach war das Schulwesen bis 1794 entweder Privatsache oder Angelegenheit der Religionsgesellschaften, mithin der Kirchengemeinden, und das Landrecht, welches übrigens für einen großen Theil Preußens gar nicht gilt, hat dieses factisch bestehende Rechtsverhältniß nicht beseitigt; vielmehr ist auch heute noch wenigstens rechtlich die Schule zunächst Veranstaltung der Gemeinde unter Aufsicht des Staates. Mag der letztere auch wie an der Schule, so speciell am Religionsunterrichte das größte Interesse nehmen, so steht ihm ein Recht zur „Ertheilung" und „Beaufsichtigung" desselben doch nicht zu. (Ueber die preußischen Verordnungen im Einzelnen vgl. man Giebe, Die Verordnungen betr. das gesammte Volksschulwesen in Preußen, 4. Aufl., Düsseldorf 1882, sammt den „Nachträgen" dazu; Schneider und v. Bremen, Das Volksschulwesen im preußischen Staate, Berlin 1886—1887, 3 Bde.)

In den romanischen Ländern bildete sich das Volksschulwesen nicht in derselben Weise aus wie in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, sondern es blieb bis zur Revolution entweder Privatsache oder Angelegenheit der Gemeinden, und die Lehrer leisteten beim Religionsunterricht Beihilfe in der oben angegebenen Art. In Italien sorgte die von Pius V. 1571 bestätigte Bruderschaft von der christlichen Lehre (s. d. Art. Christenlehre III, 199) dafür, daß die Jugend zur Kirchenkatechese herangezogen wurde, mochte sie Schulen besuchen oder nicht. Namentlich der hl. Karl Borromäus zeichnete sich durch Eifer und Erfolge in Förderung des Unterrichtswesens aus. In Frankreich wurde dafür besser gesorgt zuerst durch die Congregation der Väter der christlichen Lehre, welche Cäsar de Bus (s. d. Art. Doctrinarier, n. 3) zu Ende des 16. Jahrhunderts gründete und die 1597 von Clemens VIII. bestätigt wurde, noch mehr durch den von Joh. Bapt. de la Salle gestifteten Orden der Schulbrüder (s. d. Art.). Diese errichteten vollständige Schulen und bildeten ihre Novizen systematisch für das Lehrfach aus. Die von La Salle und seinen Schülern gemachten Erfahrungen wurden zusammengetragen in einer Schrift, welche den Titel „Einrichtung der christlichen Schule" (deutsch von Herbst, Augsburg 1844) führt und ein vollständiges System des gesammten Elementarunterrichtes enthält. Dem Religionsunterrichte wurde täglich eine halbe Stunde von 4—4 1/2 Uhr Nachmittags gewidmet; an bestimmten einzelnen Tagen, z. B. vor großen Festen, dauerte er eine ganze Stunde. Ueber die Art und Weise der Ertheilung werden im 17. Kapitel der genannten Schrift eingehende Bestimmungen und Rathschläge gegeben. Man ersieht daraus, daß dieser Unterricht im 18. Jahrhundert in Frankreich besser ertheilt wurde als gleichzeitig in Deutschland, was man auch in Betreff aller übrigen Fächer sagen kann. Allein da es zur Einführung des allgemeinen Schul- oder wenigstens Lernzwanges nicht kam, so drangen die Wirkungen dieser sonst so vortrefflichen Einrichtungen nicht in alle Schichten des Volkes, sondern ein ansehnlicher Theil desselben blieb von ihnen unberührt. Die französische Revolution schaffte bekanntlich das Christenthum ab und verbannte es auch aus den Staatsschulen. Die Restauration aber glaubte des Schulzwanges noch immer entbehren zu können. So konnte es geschehen, daß die radicale Schulgesetzgebung von 1881 und 1882 wieder auf den Standpunkt von 1794 zurückkehrte, und daß die Staatsschulen gänzlich religionslos, ja theilweise atheistisch sind. Das Lehrpersonal hat demnach nur noch eine einzige Function zu üben, die sich auf den Religionsunterricht bezieht, nämlich zu sorgen, daß diejenigen Schulkinder, welche die Katechese besuchen wollen, ungefährdet aus dem Schullocal über die Straße in das Local, wo die Katechese stattfindet, gelangen (s. Rendu, Code de l'enseignement primaire, Paris 1883, 82). Doch ist es dem Lehrer nicht verboten, wenn er will, die Kinder außerhalb der Schulstunden in seiner Privatwohnung den Katechismus zu überhören, und an Einem Tage in der Woche sowie eine ganze Woche vor der ersten Communion wird die für den Religionsunterricht erforderliche Zeit freigelassen (Rendu 6, art. 2). In den Staatsschulen ist die religiös-ethische Seite des Unterrichtes vertreten einzig durch Unterweisungen in der natürlichen Moral, worüber es in dem Gesetz vom 27. Juli 1882 heißt: „Für die beiden oberen Curse wird jeden Tag wenigstens eine Lection abgehalten, die in der Form familiärer Unterhaltung oder mittels eines passenden Lesestückes der Unterweisung in der Moral gewidmet ist. In dem Fortbildungscursus wird diese Lection sich soviel als möglich zur methodischen Entwicklung des Moralprogramms gestalten" (Rendu 36). Die neuesten Einrichtungen auf diesem Gebiete des Schulwesens in Frankreich sind wenigstens, wenn auch nichts weniger als gut, doch als folgerichtig zu bezeichnen und leiden nicht an Vermengung ganz heterogener Gesichtspunkte.

2. Wie bei jedem Unterricht, so kommen auch beim schulplanmäßigen Religionsunterricht schließlich noch die Begrenzung und Vertheilung des Lehrstoffes sowie die zu gebrauchenden Lehrbücher

in Betracht. Die erste Spur von der Herstellung eines förmlichen Hilfsbuches für den Religionsunterricht, natürlich damals noch nicht zum Gebrauche der Schüler, sondern für den Lehrer bestimmt, dürfte die sein, welche sich in den Verhandlungen der Synode von Prag, die 1349 (nach Hefele, nicht 1355) unter Erzbischof Ernst gehalten wurde, findet. Dort heißt es nämlich (cap. 1), es solle den Acten der Synode am Ende ein Buch beigefügt werden, worin über alles, was zum Seelenheil gehört, gehandelt werde, und welches den Titel führe: De tribus punctis essentialibus religionis christianae. Alle Geistlichen sollen dieses Buch nebst den Diöcesanstatuten besitzen, so daß sich keiner mit Unwissenheit entschuldigen könne (Mansi XXVI, 75). Dieses Buch würde, wenn wir es besäßen, der älteste Katechismus sein (s. Binterim, Pragm. Geschichte der deutschen rc. Concilien VI, 204). Vorher und nachher haben andere Synoden mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit die Lehrstücke aufgeführt, auf welche sich der Unterricht erstrecken sollte (s. d. Artt. Katechese und Katechismus), und auf Grund dieser Aufzählungen entwickelten sich die Katechismen. Aus letzteren kann man auch erkennen, welche Ausdehnung in den einzelnen Zeiträumen dem Religionsunterrichte gegeben wurde. Wenn man beim Volke während des frühern Mittelalters über das bloße Auswendiglernen der Formeln der katechetischen Lehrstücke nicht hinauskam, so fand doch zu Ende des Mittelalters in den Lateinschulen schon ein recht vollständiger und eingehender Unterricht statt, wie das von einem Unbekannten in Fragen und Antworten verfaßte, 1498 und 1509 in Köln gedruckte Religionslehrbuch Fundamentum aeternae felicitatis am besten zeigt. Es behandelt in 13 Abschnitten folgende Lehrstücke: das Symbolum, das Vaterunser, die Sünde überhaupt und die sieben Hauptsünden insbesondere, die Sacramente, die Gaben des heiligen Geistes, die Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit, die acht Seligkeiten, die neun fremden Sünden, die sechs Sünden wider den heiligen Geist, die vier letzten Dinge, die Gnadenlehre, die theologischen und die Cardinaltugenden, endlich die moralischen Tugenden. Der Decalog ist als Lehrstück nicht verwendet. Das Buch, das für Lateinschulen bestimmt war, bot auf seinen 53 Seiten zwar nicht mehr, als jetzt in den Katechismen für die Elementarschulen enthalten ist, ja vielleicht noch nicht einmal soviel, verräth aber Geschick in der Behandlung der Sachen und ist abgerundet in der Darstellung. Mit der Verlängerung der Schulzeit und der bessern Organisation des Unterrichts hielt die Vermehrung des Stoffes gleichen Schritt, und mit der Gliederung in höhere und niedere Klassen machte sich das Bedürfniß einer passenden Vertheilung des Stoffes für die einzelnen Stufen bemerklich. Der Religionsunterricht hat nämlich aus dem, was die sämmtlichen theologischen Disciplinen lehren, das auszuscheiden, was nach den Culturverhältnissen der Gegenwart für die Laienwelt in ihren verschiedenen Ständen und Verhältnissen zu wissen nützlich oder nothwendig erscheint. Für die Volksschulen sind gegenwärtig in den meisten Diöcesen die Grenzlinien gezogen und die Klassenziele bestimmt durch behördliche Verfügungen, so für Köln durch den Erzbischof Paulus Melchers 1872. Wie weit man an den höheren Lehranstalten über diese Linie hinauszugehen vermag, zeigen die in neuester Zeit in Gebrauch gewesenen oder noch befindlichen Religionslehrbücher von Martin, Dubelmann, König, Dreher u. s. w. In Betreff der Literatur s. d. einschlägigen Artt. Christenlehre, Katechese rc. Besonders beachtenswerth sind die Bemerkungen von Vierthaler (s. d. Art.) in seinem „Entwurf einer Schulerziehungskunde“ §§ 108—122 und §§ 191—204, sowie der Art. „Mangelhaftigkeit des religiösen Unterrichtes“ in Rolfus' und Pfisters Real-Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, endlich von neueren Erscheinungen die Schrift von Joh. Scholasticus, Stellung des katholischen Religionsunterrichtes in der Volksschule im Lehrplane der Jünger Herbarts, Würzburg 1894, worin (S. 7) der Wunsch nach einem „fraglosen Katechismus“ laut wird, was von den Fachleuten in Erwägung zu ziehen sein dürfte. Denn bei dem jetzt herrschenden System von Frage und Antwort werden die Materien oft arg zersplittert und die Uebersichtlichkeit leidet. [H. Kellner.]

Religionsvereinigung, s. Union.

Reliquien (reliquiae, λείψανα) sind nach kirchlichem Sprachgebrauch zunächst Ueberreste von den Leibern der Heiligen; dann in weiterem Sinne Gegenstände, welche zu Christus oder Heiligen während deren Leben in näherer Beziehung standen (Kleidungsstücke, Marterwerkzeuge u. s. w.); endlich im weitesten Sinne auch solche Dinge, welche durch Berührung mit den eigentlichen Reliquien oder auf andere Weise einen gewissen Antheil an der Heiligkeit der Reliquien erlangt haben. Die Bezeichnung reliquiae für die körperlichen Ueberreste ihrer Heiligen übernahm die Kirche aus dem römischen Sprachgebrauch, allerdings mit der Aenderung, daß man den ganzen Leichnam sowohl wie einzelne Theile desselben so nannte, während bei den Römern zunächst nur die Theile des Leichnames, welche nach der Verbrennung übrig blieben, als reliquiae bezeichnet wurden (vgl. z. B. Sueton. Octav. 100); für den Christen war eben alles reliquia, was nach dem Tode eines Heiligen von ihm auf Erden zurückgeblieben war.

1. Katholische Lehre über die Reliquienverehrung. Ehrfurcht gegen die Ueberreste hervorragender Personen liegt so sehr in der menschlichen Natur begründet, daß alle Völker je nach dem Grade ihrer Cultur in mehr oder minder würdiger Weise solche Ueberreste aufbewahrt und geehrt haben; daher konnte sich Eusebius (Praep. evang. 13, 11) für das Vernunftgemäße des christlichen Reliquiencultes auf Plato (De re publica 5, 15) berufen, indem dieser verlangt, man

müsse diejenigen, welche für das Vaterland starben, als gute Genien verehren und ihre Grabstätte hochhalten. Allein es geht doch nicht an, die christliche Reliquienverehrung einfach einem derartigen heidnischen Geniencult gleichzustellen und als eine Christianisirung desselben zu erklären. Denn abgesehen davon, daß bei den Heiden und noch mehr bei den Juden der Ehrfurcht gegen hervorragende Verstorbene ein großer Abscheu vor Leichen und deren Berührung gegenüberstand, so erhebt sich vor Allem die Verehrung der Reliquien in der Kirche über den bloßen Cult der Pietät zu einem religiösen Cult. Die katholische Lehre hat in dieser Hinsicht ihren endgültigen Ausdruck in der Definition des Tridentinums (Sess. XXV, De invocat. . . . et reliquiis Sanct.) gefunden, wonach es katholischer Glaubenssatz ist, daß den Reliquien Verehrung gebührt, und daß diese Verehrung den Gläubigen nützlich ist. Als innerer Grund für diese Verehrung wird dabei angeführt, daß die Leiber der Heiligen lebendige Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes waren, und daß sie zur Auferweckung und ewigen Verherrlichung bestimmt sind; als äußerer Grund, daß Gott durch Reliquien zahlreiche Wunder wirkt. Das Motiv der Verehrung ist also ein durchaus übernatürliches: die Beziehung, in welcher auch der menschliche Leib zu der Erlösung durch Christus bei Lebzeiten der Heiligen getreten, nach ihrem Tode geblieben ist und in der Vollendung der Dinge stehen wird. Ebenso ist der Zweck des Cultes ein übernatürlicher: Erlangung göttlicher Gnaden und Wohlthaten durch die Fürsprache der Heiligen, deren Ueberreste als Unterpfänder in unseren Händen geblieben sind und für uns zugleich eine sichtbare Mahnung enthalten, ihnen auf dem Heilswege nachzufolgen. Daraus ergibt sich klar, daß der Reliquiencult ein in jeder Beziehung religiöser ist. Auf die allgemeinen Einwendungen, welche gegen die Reliquienverehrung erhoben zu werden pflegen, braucht Angesichts der stetigen Tradition, welche in dieser Beziehung von Anfang an in der Kirche bestanden hat (s. u. 3), hier nicht näher eingegangen zu werden; dieselben richten sich im Grunde genommen eigentlich gegen die Heiligenverehrung überhaupt. Wer letztere zugibt, kann die Berechtigung des Reliquiencultes nicht leicht bestreiten. Nur das verdient besondere Erwähnung, daß aus der Möglichkeit eines Irrthums bezüglich der Aechtheit einzelner Reliquien kein Argument gegen die Verehrung im Allgemeinen zu entnehmen ist. Denn abgesehen davon, daß die Zahl der falschen Reliquien (zu denen Ueberreste von Heiligen mit bloß unrichtiger Namensbezeichnung nicht gerechnet werden dürfen) sicher nicht so groß ist, wie eine gehässige Polemik oft glauben machen will, so würde selbst der irrig einer falschen Reliquie erwiesene Cult die Gesinnung des Verehrenden vor Gott nicht werthlos machen, wie sogar Leibniz zugibt (System der Theologie, herausg. von Räß u. Weis, 3. Aufl., Mainz 1825, 194). — Was die Art des den Heiligenreliquien erwiesenen Cultes betrifft, so ist derselbe als cultus duliae **relativus** zu bezeichnen, weil die Reliquien nur wegen ihrer Beziehung zur verklärten Person der Heiligen verehrt werden; im Verhältniß zu der Verehrung der Bilder (s. d. Art. Bilderverehrung) ist die Verehrung der Reliquien allerdings, im rechten Sinne verstanden, eine mehr directe zu nennen (vgl. Thalhofer, Handbuch d. kath. Liturgik I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 348). Allein es dürfte sich doch empfehlen, die Bezeichnung cultus **absolutus** auch in diesem Sinne zu vermeiden, da der innere Grund der Verehrung schließlich allein in der Würde der Person als einer heiligen (seligen) liegt, deren Ueberreste verehrt werden (s. de Lugo, De incarn. disp. 36, 3 et disp. 37, 3). Dieß gilt von den Reliquien im weitern Sinne natürlich in noch höherem Maße. Endlich braucht kaum bemerkt zu werden, daß alles, was von den Heiligenreliquien gesagt ist, im eminenten Sinne auf die Reliquien des Heilandes selbst angewendet werden muß; die Verehrung derselben bleibt aber ein cultus latriae relativus.

2. **Schrift- und Traditionsbeweis** für die Reliquienverehrung. Die heilige Schrift enthält zunächst nichts, wodurch eine rechte Verehrung der nach heutigem Sprachgebrauch als Reliquien zu bezeichnenden Dinge verboten wäre; es gilt in dieser Beziehung dasselbe, was sich von der Bilderverehrung (s. d. Art. II, 831) sagen läßt. Ferner finden sich aber auch Stellen, welche eine besondere und zwar religiöse Ehrfurcht gegen bestimmte, durch ihren Ursprung oder durch die daran geknüpfte Erinnerung ehrwürdige Gegenstände beweisen; hierzu gehörte z. B. der Inhalt der Bundeslade (Hebr. 9, 4 f.; vgl. 3 Kön. 8, 9). Besonders werden endlich mehrmals die Wirkungen hervorgehoben, welche die Verehrung oder Berührung mit Gegenständen, welche man als Reliquien bezeichnen kann, hervorbrachte. Hierher rechnet man vor Allem aus dem A. T. die Berichte vom Mantel des Elias (4 Kön. 2, 8), der Vorfall mit den Gebeinen des Elisäus (4 Kön. 13, 21), welcher durch die Bemerkung Eccli. 48, 14 in's rechte Licht gestellt wird, und aus dem N. T. die Wunderwirkung durch die Schweißtücher, Gürtel u. s. w. der Apostel (Apg. 5, 15; 19, 11 f.). Freilich sind das in gewissem Sinne nur Andeutungen einer Reliquienverehrung; allein mehr als solche sind in der Bibel auch nicht zu erwarten, da ein ausgebildeter Reliquiencult noch des Gegenstandes entbehrte. Andererseits aber erhalten diese Andeutungen durch den nachweislich fast unmittelbaren Anschluß der Reliquienverehrung an die apostolische Zeit die höchste Bedeutung. Der in allen Punkten schon so ausgestaltete Cult, welcher den Reliquien des hl. Polykarp (vgl. unt. 3, a) erwiesen wurde, ist die weitere Ausführung des Gedankens, welcher den erwähnten Bibelstellen zu Grunde liegt. — Der ausführliche

Traditionsbeweis für die Reliquienverehrung ist so oft und mit solcher Ausführlichkeit aus den Aussprüchen der Väter des Morgen- und Abendlandes geführt worden, daß der Vorwurf, die Kirche habe erst im 4. Jahrhundert den Reliquiendienst als Rest des altheidnischen götzendienerischen Cultus übernommen, von keinem Kenner der Geschichte mehr erhoben wird. Es soll daher hier für die einzelnen Stellen auf die Sammlungen bei Petavius, De incarnatione 14, 11—18; Natalis Alexander, Hist. eccl. IX, Bingii ad Rh. 1787, 722 sqq.; Schwane, Dogmengeschichte I, 2. Aufl., Freib. 1892, 394 f.; II, 628 ff., u. A. verwiesen und die traditionelle Berechtigung des Reliquiencultus in einem Ueberblick über die Geschichte desselben gezeigt werden.

3. Geschichte der Reliquienverehrung — a. im christlichen Alterthum. Schon das 2. Jahrhundert zeigt einen nicht nur ausgebildeten, sondern auch wohl motivirten Reliquiencult in dem Sendschreiben der Kirche von Smyrna über den Tod des hl. Polykarp (s. d. Art.). Es werden dort drei Gründe für die Sammlung und sorgfältige Aufbewahrung der Gebeine des heiligen Bischofs angeführt; sie sollen nämlich dienen, um den Ort zu heiligen, wo sie ruhen und wo das Fest des Heiligen begangen werde, sie sollen antreiben zur Verehrung des Heiligen, und sie sollen durch die stete Erinnerung an sein Beispiel zum Martyrium vorbereiten. In der Folgezeit kehren dieselben drei Beweggründe stets auf's Neue und in vertiefter Form wieder (vgl. z. B. Basil. Hom. de S. Julitta 2, bei Migne, PP. gr. XXXI, 242; Cyrill. Alex. Contra Julian. l. VI et l. X, bei Migne l. c. LXXVI, 811 et 1018). Einen neuen Gedanken hebt besonders der hl. Chrysostomus (Hom. de S. Juvent., bei Migne l. c. L, 576) scharf hervor: Wie Soldaten mit Hinweis auf die vom Feinde erhaltenen Wunden kühn den König anreden, so tragen auch die heiligen Martyrer ihre abgeschlagenen Häupter auf den Händen, zeigen sie und können so leicht alles, was sie wollen, beim himmlischen König erlangen; darum berühren wir ihre Gräber und verehren voll Vertrauen ihre Reliquien. Dieß hat um so mehr Kraft, da, wie Paulin von Nola (Poema 18 de S. Felice 6, 185 sq., bei Migne, PP. lat. LXI, 494 sq.) sagt, die Martyrer auch nach ihrem Tode mit ihren Reliquien moralisch verbunden bleiben, und zwar nicht bloß mit einer Reliquie, die aus dem ganzen Leibe besteht, sondern auch mit jedem Theile desselben. Wo auch nur ein Theil des Leibes ist, da ist der Martyrer moralisch gegenwärtig, so daß Gaudentius von Brescia (Sermo 17, Die dedicat. basilicae Concil. Sanct., bei Migne, PP. lat. XX, 963) einfach sagt: „Wir haben Gervasius, Protasius und Nazarius, die seligsten Martyrer", obschon er nur einen kleinen Theil ihres Blutes erworben hatte. Aehnlich reden andere patristische Theologen, ja sie gehen noch einen Schritt weiter, indem sie sagen, wo nur von Einem aus einer Martyrerschaar (z. B. aus den 40 Martyrern [s. d. Art.]) ein Reliquientheil zugegen sei, da dürfe man die Gegenwart Aller annehmen (s. z. B. Greg. Nyss. In quadrag. Martyr. Or. 1 et 3, bei Migne, PP. gr. XLVI, 755 sqq. 783 sqq.; Basil. Hom. 19, De S. quadrag. Martyr. 8, bei Migne l. c. XXXI, 522; Asterii Orat. in S. martyr. Phocam, bei Migne l. c. XL, 310; Theodoret. Graec. affect. curatio 8, bei Migne l. c. LXXXIII, 1011). Seine Bestätigung fand dieser Glaube und das Vertrauen auf die Reliquien in den zahllosen Wundern, welche bei den Gräbern und Gebeinen der Heiligen vorkamen; denn nach dem hl. Cyrill von Jerusalem (Catech. ad illum. 18, 16, bei Migne, PP. gr. XXXIII, 1035) wohnt „eine gewisse Kraft in den Leibern der Heiligen", und nach dem hl. Basilius (Hom. in Ps. 115, 4, bei Migne l. c. XXX, 111) „erhält jeder, welcher die Gebeine eines heiligen Martyrers berührt, irgend eine heiligende Mittheilung wegen der den Körpern derselben innewohnenden Gnade". Der hl. Gregor von Nazianz weiß, daß der Staub des hl. Cyprian erfahrungsmäßig Wunder wirkt (Or. 24 [al. 18] in S. Cyprian. 18, bei Migne l. c. XXXV, 1191), und Isidor Pelusiota verweist (Ep. 1, 55, bei Migne l. c. LXXVIII, 218) einen Heiden auf die Wunderheilungen, wodurch die Verehrung der Martyrer gerechtfertigt werde, und begründet (Ep. 2, 85, bei Migne ib. 527) die Macht der Reliquien gegen die Anfechtungen des Teufels durch die in den Leibern der Heiligen wohnende Kraft. Eine Aufzählung der einzelnen Wunder wäre hier ebenso überflüssig wie unmöglich; die AA. SS. Boll. bieten in jedem Heiligenleben unter dem Titel Gloria posthuma eine Anzahl solcher. Mögen immerhin manche solcher Vorfälle heute nicht mehr kritisch als Wunder zu erweisen sein, so thut dieß wenigstens der Ueberzeugung jener Zeit keinen Eintrag. — Die ersten Reliquien in der Kirche waren Martyrerreliquien, wie auch als erste Heilige die Martyrer verehrt wurden. Man sammelte deren Ueberreste, fing ihr Blut mit Tüchern, Schwämmen u. dgl. auf und suchte auch die Marterwerkzeuge an sich zu bringen, um sie in den Sarg zu den Gebeinen zu legen oder später über dem Grabe aufzuhängen. Als die Verfolgung aufhörte, begann man die Reliquien mehr und mehr in die Kirchen zu bringen und unter den Altären beizusetzen (vgl. d. Art. Confessio), ja bald kam der Grundsatz auf, daß ohne Reliquien keine Kirche und kein Altar geweiht werden solle (s. d. Artt. Altar I, 588 f.; Kirchweihe VII, 726 f.). Auch Beispiele von Theilung der Reliquien finden sich, namentlich in der griechischen Kirche, schon früh, wie dieß Gregor von Nyssa von den Gebeinen der heiligen 40 Martyrer bezeugt (Or. 3 in laudem SS. quadrag. Martyr., bei Migne, PP. gr. XLVI, 783). Dasselbe geht aus der Rede des Gaudentius von Brescia bei der Weihe seiner Kirche her-

vor (Sermo 17, bei Migne, PP. lat. XX, 959); doch wurde im Abendlande bis zum 7. Jahrhundert im Princip an der Untheilbarkeit der Reliquien festgehalten, und Gregor der Große weigerte sich z. B., Theile der Gebeine des hl. Laurentius und der Apostelfürsten nach Constantinopel abzugeben (Ep. 4, 30, bei Migne, PP. lat. LXXVII, 700 sq.). Deßhalb mußten sich die Gläubigen vielfach mit Reliquien zweiter Ordnung begnügen, z. B. mit Theilen der Marterwerkzeuge oder der Kleider, mit Tüchern, welche auf die Gebeine oder das Grab der Heiligen gelegt worden waren oder zur Umhüllung der Reliquien gedient hatten (Brandeum; s. d. Art.), mit Staub vom Grabe, Oel aus der Votivlampe der Heiligen. Solche Reliquien trug man dann gern in den sogen. Enkolpien (s. d. Art.) am Halse. Ein weiterer Act der Reliquienverehrung waren sodann die Wallfahrten, welche seit den frühesten Zeiten zu den Gräbern der heiligen Martyrer veranstaltet wurden (s. das Nähere im Art. Wallfahrten), und die Feste, welche bei der Erhebung oder Uebertragung berühmter Reliquien gefeiert wurden (s. z. B. August. De civ. Dei 22, 8, 10, bei Migne, PP. lat. XLI, 766, und Serm. 317, De S. Steph. 4, bei Migne l. c. XXXVIII, 1435; Chrys. Hom. in S. Ignat. 5, bei Migne, PP. gr. L, 593) und stellenweise zur Einrichtung einer jährlich wiederkehrenden Feier Veranlassung gaben, wie dieß z. B. beim Feste Kreuzerhöhung (s. d. Art.) der Fall war. Das Vertrauen auf die Fürbitte der heiligen Martyrer trieb weiter dazu, daß man mit Vorliebe das eigene Grab bei dem eines Heiligen wählte (vgl. besonders August. De cura pro mortuis gerenda, bei Migne, PP. lat. XL, 591), was durch zahlreiche altchristliche Inschriften Italiens und Galliens bezeugt ist. Da endlich, wie Theodoret sich ausdrückt (De martyr. Serm. 8, 902. 912. 915, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 1011. 1021. 1025), die Heiligen, deren Reliquien an einem Orte ruhen, die Vorkämpfer, Vorsteher, Schutzherren und Aerzte dieses Ortes sind, so wählte man dieselben mit Vorliebe zu Patronen der Stadt, und am Festtage sammelten sich große Schaaren um das Grab. Daß bei alledem hier und da auch Mißbräuche vorfielen, kann nicht geläugnet werden; es war Sache des Bischofs, dem überhaupt die Entscheidung über die Verehrungswürdigkeit eines Martyrers und seiner Reliquien zustand, allen Auswüchsen entgegenzutreten, aber ebenso auch den Reliquiencult gegen falsche Anschuldigungen in Schutz zu nehmen. Schon die Gemeinde von Smyrna hatte Veranlassung, mit Entrüstung die von den Juden erfundene und seitdem so oft wiederholte Anschuldigung zurückzuweisen, die Reliquienverehrung sei Idololatrie: „Wir verehren den Gekreuzigten als Sohn Gottes, die Martyrer aber lieben wir mit Recht als Schüler und Nachahmer des Herrn" (Migne, PP. gr. V, 1041). Diese Antwort ist von den verschiedensten Vätern immer wieder gegeben worden. So sagt S. Cyrill. Alex., Contra Julian. l. VI, 203 sq. (Migne l. c. LXXVI, 810): „Wir nennen die Martyrer nicht Götter und beten sie nicht mit göttlichen Ehren an." Theodoret stellt in ausführlicher Rede die Verehrung der Martyrer der abgöttischen Verehrung entgegen, welche die Heiden ihren Herren erwiesen, und ruft dann aus: „Wir bringen den Martyrern weder Schlachtopfer noch Trankopfer" (Graecarum affect. curatio 8, 913, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 1019). Augustin fragt: „Welcher Bischof hat an einem den Leibern der Martyrer gewidmeten Orte, am Altare stehend, jemals gesagt: ‚Wir opfern dir, Petrus . . .?'" (Contra Faustum 20, 21, bei Migne, PP. lat. XLII, 384; De civitate Dei 22, 10, bei Migne l. c. XLI, 772; Sermo 273 [al. 101] De diversis, 7; Migne l. c. XXXVIII, 1251). Am entschiedensten hat Hieronymus dieß alles gegen Vigilantius (s. d. Art.) ausgesprochen (Epistola 109 [al. 53] ad Riparium 726, bei Migne, PP. lat. XXII, 907; Contra Vigilantium 5, bei Migne l. c. XXIII, 357 sq.): „Wer hat denn je Martyrer angebetet, wer einen Menschen als Gott angesehen?" Er führt dann weiter aus, Vigilantius müsse die Bischöfe und die Kaiser des Sacrilegs anklagen, weil sie alle in so bekannter Weise die Martyrer verehrt hätten. Einwendungen gegen die Reliquienverehrung hatten schon vor Vigilantius Eunomius (s. Hier. Contra Vigil. l. c. 361, 8) und Eustathius (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 788) erhoben. — b. Das Mittelalter übernahm, vermehrte und vertiefte die Reliquienverehrung. Den Grundgedanken derselben führt der hl. Thomas (Summ. theol. 3, q. 25, a. 6) folgendermaßen aus: Der Affect, welchen man gegen eine Person hat, geht nach deren Tod auch über auf das, was dieselbe hinterlassen hat, nicht nur auf den todten Leib oder Theile desselben, sondern auch auf die Kleider und Aehnliches. Nun ehren wir die Heiligen selbst als Glieder Christi, Kinder Gottes und unsere Freunde und Fürbitter, und deßhalb auch ihre Reliquien; denn zumal ihre Leiber waren Tempel und Organe des heiligen Geistes und sollen dem Leibe Christi gleichgestaltet werden in der Auferstehung. Gott selber gibt uns auch gewissermaßen das Vorbild von der Ehrung der Reliquien, indem er dieselben durch Wunder ehrt und verherrlicht. — Dieß ist offenbar derselbe Gedankengang, der sich schon bei den Vätern findet (s. o.), nur zusammengefaßt und scholastisch ausgedrückt. Und wie die Theorie, so war auch die Praxis bezüglich der Reliquienverehrung die Fortsetzung und Weiterbildung der alten. Wie man früher die Reliquien aus den Gräbern in die Kirchen übertrug, so begann man nun mehr und mehr, dieselben zu erheben und auf die Altäre zu bringen. Zur Aufbewahrung dienten kostbare Schreine oder Kapseln; um sie auch den Blicken der Gläubigen zugänglich zu machen, wurden sie in kunstvollen Monstranzen (s. d. Art.)

ausgesetzt. Die Wallfahrten zu berühmten Reliquien mehrten sich und wurden zu Jubiläen und Heiligthumsfahrten. Zahllose Berichte erzählen von Erhebungen und Uebertragungen der Reliquien und den Wundern, die dabei vorgekommen, und diese Berichte dienten dann ihrerseits wieder dazu, die Zahl der Wallfahrer zu mehren, ihr Vertrauen zu erhöhen und dadurch neue Heilungen zu erlangen. Dabei trat die Persönlichkeit der Heiligen immer mehr in den Vordergrund, indem man ihn sozusagen ganz mit seinen Reliquien identificirte. Man ging zum hl. N., machte ihm (nicht seiner Kirche) Geschenke u. s. w., wie der gewöhnliche Ausdruck lautete. Daß bei den Wundererzählungen zuweilen Täuschungen mit unterliefen, ist zweifellos; daß aber nicht alle solche Berichte Erdichtetes erzählen, ist ebenso sicher. Auch hat das große und allgemeine Verlangen nach Reliquien (vgl. beispielsweisé Einhards Bericht über die Uebertragung der hll. Marcellinus und Petrus von Rom nach Seligenstadt, in d. AA. SS. Boll. Jun. I, 181 sqq.) wohl dazu geführt, falsche Reliquien als ächte auszugeben; aber gewiß ist die Zahl der letzteren nicht so groß, als oft angegeben wird. Denn die Kirche war stets wachsam über die Reliquienverehrung, und viele Decrete der Concilien warnen vor Reliquiendieben und Almosensammlern, welche ohne Befugniß mit Reliquien herumzogen (vgl. v. Hefele, Conc.-Gesch., Register s. v. Reliquien). — Als mittelalterliche Gegner der Reliquienverehrung sind Agobard von Lyon und Claudius von Turin (s. d. Artt.) zu nennen; dagegen wandte Guibert von Nogent (s. d. Art.), der oft den Feinden des Reliquiencultes beigezählt wird, sich in seiner Schrift De pignoribus Sanctorum (Migne, PP. lat. CLVI, 607 sqq.) nur gegen „die Erhebung der Heiligen aus der Erde" in hoch über den Altären stehende Prachtschreine. (Vgl. besonders Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während des Mittelalters [Ergänzungsheft 47 und 54 zu den Stimmen aus Maria-Laach], Freib. 1890 u. 1892.) — c. Die Neuzeit sah alle Glaubensneuerer auch als Feinde der Reliquien, deren Verehrung sie mit mehr oder weniger großer Heftigkeit bekämpften. Das war nur die Consequenz aus der Verwerfung des Heiligencultes und der Lehre von der Rechtfertigung nach katholischem Begriffe, welche eine Heiligung des ganzen Menschen an Leib und Seele bewirkt. Es wurde aber gerade deßhalb auch für die Kirche der Anlaß, auf dem Tridentinum die Lehre von der Anrufung der Heiligen und der Verehrung ihrer Reliquien endgültig als Glaubenslehre festzustellen (s. ob. 1.). Zur Vertheidigung und Erläuterung dieses Decretes wird seitdem in den Dogmatiken die Reliquienverehrung theologisch behandelt. Auch der praktische Cult der Reliquien wurde im katholischen Volke nicht gemindert, trotz aller oft noch so maßlosen Schmähungen der Gegner, wie dieß für die ganze Welt sich zeigte und bis zur Jetztzeit zeigt bei den Wallfahrten zu hervorragenden Reliquien, und wie es für kleinere Kreise an den Patronsfesten der einzelnen Kirchen beim Küssen und Verehren der dortigen Reliquien stets von Neuem zu Tage tritt. Die Zahl der Reliquien, von denen sich viele kleinere auch in Privatbesitz befinden, wurde vermehrt durch die Erschließung der Katakomben (s. d. Art.) im 16. Jahrhundert; freilich veranlaßte die reiche Ausbeute, welche dieselben boten, eine scharfe Controverse über die Kennzeichen der Aechtheit von Reliquien (s. d. Art. Ampullen I, 766). Die heutige Art der Reliquienverehrung hat Benedict XIV. in seinem Werke De servorum Dei beatificatione etc. gründlich dargelegt. Unkirchliche Bestrebungen gegen den Reliquiencult zeigte entsprechend seiner ganzen Richtung das Zeitalter Josephs II. (s. d. Art.), welcher die Reliquienverehrung einzuschränken suchte; im selben Sinne arbeitete die Synode von Pistoja (s. d. Art.). Der neue katholische Geist aber, der im gegenwärtigen Jahrhundert die unwahre Aufklärerei zu Grabe brachte, ließ den alten Eifer für den Besitz und die Ehrung der Reliquien von Neuem dauernd hervortreten. Als Beweise dafür brauchen hier nur die alle sieben Jahre wiederkehrende „Aachener Heiligthumsfahrt" (s. d. Art. Aachen I, 2 f.) und die nicht an einen bestimmten Turnus gebundene Vorzeigung des heiligen Rockes (s. d. Art.) in Trier genannt zu werden. [St. Beissel S. J.]

4. Geltende kirchliche Vorschriften über die Reliquien und ihre Verehrung. a. Vorab ist zu bemerken, daß die kirchlichen Vorschriften sich naturgemäß nur auf die öffentliche Reliquienverehrung, welche im Namen der Kirche geschieht, beziehen. Für diese, aber auch nur für sie, steht die Kirche mit ihrer Auctorität ein; dagegen überläßt sie es der rein privaten Andacht, auch Reliquien zu ehren, welche nicht von kirchlich anerkannten Heiligen oder Seligen, sondern von sonstigen, im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Personen herrühren, oder deren Aechtheit irgendwie zweifelhaft ist. Hier mag die private Ueberzeugung des Einzelnen von Verehrungswürdigkeit der Reliquie genügen, ebenso wie die private Anrufung eines Verstorbenen gestattet ist, wenn man von seinem gottseligen Ende überzeugt ist. Damit eine Reliquie auch öffentlich verehrt werden dürfe, muß dieselbe von einem kirchlich anerkannten Heiligen oder Seligen (s. d. Art. Beatification) herrühren, und es muß ihre Aechtheit hinlänglich bezeugt sein. Letzteres geschieht der Regel nach durch die sogen. Authentik (s. d. Art.); aber auch wo eine solche fehlt, ist der Cultus der betreffenden Reliquien gestattet, wenn derselbe seit „unvordenklichen" Zeiten stattgefunden hat (so noch neuestens die Entscheidung der S. C. Indulg. vom 20. Januar 1896; s. Nouv. Revue théol. 1896, 282 s.) oder auch wenn die Aechtheit in anderer Weise mit moralischer Gewißheit dargethan werden kann. Die Authentisirung speciell der aus den Kata-

komben erhobenen Reliquien und die endgültige Lösung aller bezüglich der Reliquien entstehenden Zweifel ist Sache der Congreg. Indulg. et Reliquiarum (s. d. Art. Congregationen III, 936). Einer neuerdings (seit 1874) größer gewordenen Gefahr, durch unächte Reliquien getäuscht zu werden, trat Leo XIII., nachdem schon 1878 gegen den aufkommenden Reliquienhandel Maßregeln ergriffen worden waren, durch zwei Erlasse vom Jahre 1881 und 1883 speciell entgegen, indem er die Bischöfe zur größten Vorsicht mahnte (vgl. Acta S. Sedis XIV [1881], 39 sq.). Noch ist zu bemerken, daß in früheren Jahrhunderten Reliquien, welche von unbekannten Martyrern herrührten, „getauft" wurden, indem man ihnen einen Heiligennamen beilegte, z. B. Justus, Victor, Felix, Theotimus, der aber ebenso gut als Appellativum zu fassen war. Solche alte reliquiae baptizatorum — nach einem Decrete S. R. C. vom 19. December 1643 (Gardellini n. 1335. 1336 [1482. 1483]) sollen keine neuen mehr „getauft" werden — können gleich anderen verehrt werden, doch ohne Nennung eines bestimmten Namens. — b. Für die öffentliche Verehrung sind einige Unterscheidungen wichtig, welche zwischen den verschiedenen Reliquien gemacht werden. Einen größern Grad der Verehrung genießen nämlich zunächst die Reliquien des Heilandes: das heilige Kreuz und die anderen Marterwerkzeuge, der heilige Rock u. s. w. (s. die betreffenden Einzelartikel). Dieselben gelten auch in kleinen Partikeln als reliquiae insignes und sollen nicht mit anderen im selben Reliquiar eingeschlossen aufbewahrt werden. Bei Processionen darf ein Baldachin über dieselben gehalten werden, und bei Expositionen derselben verfährt der Celebrant wie vor dem im Tabernakel verschlossenen Allerheiligsten. Ihre Incensation geschieht stehend nach vorhergegangener einfachen Kniebeugung, der Segen mit denselben stillschweigend (s. de Herdt, Sacrae liturg. praxis II, n. 199, wo die einschlägigen Decrete citirt sind). — Heiligenreliquien gelten nur dann als reliquiae insignes, wenn sie entweder den ganzen (wenn auch künstlich zusammengefügten) Körper oder einen Haupttheil, wie Kopf, Arm, Bein, oder endlich einen vollständigen und nicht zu kleinen Körpertheil umfassen, an welchem der Heilige besondere Martern erlitten hat. Die anderen Reliquien gelten als non insignes und werden wieder nach ihrer Größe in notabiles (z. B. Hand, Fuß) und exiguae (Zahn, Finger u. s. w.) unterschieden (s. de Herdt l. c. n. 197). Die Aufbewahrung der Reliquien geschieht nach ihrer Größe in Kapseln, Reliquiarien oder bei größeren Reliquien in Schreinen (arcae) aus Marmor, Edelmetall, Eichen- oder Pappelholz (Benedictionsformular derselben s. Pontif. Rom., ed. typ. Ratisbon. 1888, II, 188 sqq.), in welche die Reliquien eingeschlossen werden, nachdem sie vorher in Seide von der zutreffenden Farbe eingewickelt worden sind. Als Aufbewahrungsort der Reliquien dient vor Allem (abgesehen von kleinen Reliquien im Privatbesitz) die Kirche, wo dieselben entweder in eigenen Kapellen, Grüften, unten im (nicht auf dem) Altar oder in der Nähe desselben, oder auch in einem eigenen Schranke so verwahrt werden, daß den Gläubigen der Platz durch eine Inschrift kenntlich gemacht wird; es ist geziemend, daß vor dem Aufbewahrungsort oder wenigstens vor den reliquiae insignes eine Votivlampe brennt. — c. Die feierliche Verehrung der Reliquien (abgesehen von den bei der Consecration in den Altar eingeschlossenen) geschieht zunächst durch Aussetzung derselben auf einem Altare oder an einem andern passenden Orte durch einen mit Röcklein und Stola bekleideten Priester; dabei sollen stets zwei Kerzen brennen. Größere Reliquien können in ihren Reliquiarien zwischen den Kerzenleuchtern des Altars zu beiden Seiten des Crucifixes hingestellt werden und sind in diesem Falle während der missa solemnis nach der Incensation des Kreuzes zu incensiren (de Herdt l. c. I, n. 309). Sobald jedoch das Allerheiligste auf dem Altare exponirt ist, dürfen keine Reliquien auf demselben ausgesetzt sein. Mit der Exposition der Reliquien kann, bischöfliche Erlaubniß vorausgesetzt, eine Benediction verbunden werden, indem der Priester stillschweigend das Volk mit der Reliquie segnet; eine Incensation (duplici, nur bei der Kreuzpartikel triplici ductu) kann dem Segen vorausgehen. Als besonderer Act der Verehrung seitens der einzelnen Gläubigen erscheint das Küssen der Reliquien (vgl. d. Art. Kuß). Wird eine reliquia insignis in eine andere Kirche transferirt, was nur aus wichtigen Gründen und mit Erlaubniß des Bischofs gestattet ist, so soll dieß in feierlicher Procession geschehen (s. Rit. Rom. 9, 14); auch in anderen, nur nicht den sacramentalen Processionen dürfen Reliquien von Heiligen (nicht von Seligen; s. de Herdt l. c. II, 195 u. Nouv. Revue theol. 1896, 96) in feierlicher Weise mitgeführt werden (vgl. Cerim. Episc. 2, 32, 2). Zur besondern Verehrung der heiligen Reliquien ist endlich für manche Diöcesen ein besonderes Fest S. Reliquiarum concedirt (s. Missale und Brevier unter den Festis pro aliquibus locis, ultima Dominica Octobr.), welches in der neuern Zeit mehr und mehr an Ausbreitung gewinnt. Daneben aber darf in Kirchen, welche die als ächt approbirte reliquia insignis eines canonisirten und im Martyrologium Rom. genannten (S. R. C. 11. Aug. 1691 [dem Missale und Brevier vorgedruckt]) Heiligen besitzen, zu Ehren dieses Heiligen an dessen Todestage (bezw. dem im Martyrologium festgesetzten Tage) ein besonderes Fest ritu duplici minori mit Officium und Messe gefeiert werden; würde aber das Fest des Heiligen ohnehin schon ritu duplici gefeiert, so bewirkt der Besitz der Reliquie keine Erhöhung des Ritus, wohl aber Beifügung des Credo (Rubr. gen. miss. tit. 11) in der Messe. — Betreffs der zahl-

reichen einzelnen Bestimmungen sei hier auf die Sammlungen der Decreta authentica S. R. C. von Gardellini bezw. Mühlbauer, auf die Decreta authentica S. C. Indulg. etc. ab a. 1668 ad a. 1882 edita jussu et auctoritate S. D. Leonis PP. XIII, Ratisb. 1882 und auf die Liturgiker, z. B. Cavalieri I (1758), 117—160 verwiesen. (Vgl. über die Reliquienverehrung im christlichen Alterthum Sdralek, in Kraus' Real-Encyklopädie II, 686 ff.; von nachtridentinischen hierher gehörigen Schriften seien beispielsweise noch genannt C. Stengel, De reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis LL. 5, Ingolst. 1624; J. Ferrandi, Disquisitio reliquiaria, Lugdun. 1647; G. de Cordemoy, Traité des saintes Reliques, Paris 1719; Lienhart, Causa sanguinis et sanctorum etc., August. 1758. Die mehr erbaulichen Zwecken dienende Literatur kann hier übergangen werden. Hervorragende oder sonst merkwürdige Reliquien sind in den zutreffenden Artt. gelegentlich erwähnt, worüber das Generalregister Auskunft gibt.) [A. Esser.]

Remedius (auch Remigius), Bischof von Chur (800—820), war in der unter Alcuin stehenden Schule zu Tours gebildet. Vier Briefe Alcuins an Remedius (A. Eichhorn, Episcopatus Curiensis, Typ. San-Blas. 1797, 28) lassen auf ein inniges Freundschaftsverhältniß zwischen beiden schließen. Bemerkenswerth ist die Regierung des Remedius durch ein folgenschweres Ereigniß. Unter ihm nämlich wurde durch eine Verfügung Karls des Großen die weltliche Gerichtsbarkeit, welche durch eine Urkunde von 774 dem Bischof Constantius und dessen Nachfolgern neben der geistlichen Gerichtsbarkeit übergeben war, wieder von der bischöflichen Gewalt getrennt und einem Gaugrafen übertragen. Seitdem erlaubten sich die benachbarten weltlichen Großen mancherlei Beeinträchtigungen des Stiftes Chur (s. d. Art. III, 347), was zu längeren Streitigkeiten Anlaß gab. Nach einer Bemerkung des Mönches Ratpertus in seinem Liber de casibus monasterii S. Galli c. 5 (Migne, PP. lat. CXXVI, 1063) war Wolfharius, Erzbischof von Reims, 810 als Königsbote (ad) justitias in Raetia Curiensi faciendas nach Chur gekommen. Ob diese Sendung infolge von Unruhen geschah, wie z. B. Eichhorn (29) und Knust (Ueber die Canonensammlung des Remedius von Chur, in den Theol. Stud. u. Krit. 1836, 162) annehmen, und ob die Trennung der weltlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit eine Folge dieser Sendung war, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Besonders berühmt wurde Remedius von Chur durch zwei Rechtssammlungen, von denen jedoch nur die zweite wirkliche Beziehungen zu Remedius hat. Die erste nämlich, die sogen. Canonsammlung des Remedius von Chur, bestehend aus 80 canones oder capitula, kann nicht von ihm herrühren, da sie ein Auszug aus den falschen Papstbriefen Pseudoisidors (s. d. Art.) ist und aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammt. Unter dem Namen des Remedius hat zuerst Goldast (Rerum Alamannicarum Scriptores II, Francof. 1661, 121 sqq.) die 49 ersten Canones abgedruckt als Alamannicae ecclesiae veteris Canones ex pontificum epistolis excerpti a Remedio Curiensi episcopo jussu Caroli Magni regis Francorum et Alamannorum. Wie Kunstmann (Die Canonensammlung des Remedius von Chur, Tüb. 1836, 3) bemerkt, hat Goldast diese Canones wahrscheinlich aus einer St. Galler Handschrift (Codex n. 614) entnommen. In derselben ist die frühere Ueberschrift radirt und dafür gesetzt: Canones ex aliquot pontificum epistolis decerpti; dann folgt von späterer Hand der Zusatz: ab Remedio Curiensi. Ob Goldast selbst den letztern Zusatz gemacht hat, ist nicht gewiß; aber mit Bezug auf die citirte Stelle bei Ratpertus und gestützt auf Vadianus sagt er in einer Vorbemerkung (l. c. II, 119), daß diese Canones von Kaiser Karl selbst bestätigt und sanctionirt worden seien. Allein schon Hartzheim (Conc. Germ. II [1760], 414) macht in der Vorbemerkung darauf aufmerksam, daß diese Canones nur Excerpte oder vielmehr wörtliche Stellen aus unächten Papstbriefen Pseudoisidors sind. Die fünf Codices, welche dieselben (zum Theil unvollständig) enthalten, gehören dem Ende des 9. oder dem Anfang des 10. Jahrhunderts an. Der Epitomator hat seine Excerpte in 73 Canones aus den falschen Papstbriefen von Clemens bis Damasus genommen, doch sind einige Päpste übergangen. An diese Canones sind dann sieben andere Stücke angehängt, theils Excerpte aus falschen Papstbriefen, theils ächte Briefe Gregors I. und Augustins. Diese letzteren Kapitel müssen aber schon deßhalb als spätere Zusätze bezeichnet werden, weil die chronologische Reihenfolge der Papstbriefe (c. 71—77) unterbrochen ist, indem der Index des oben genannten Codex Sangallensis bloß die ersten 73 Canones anführt, und die cc. 75. 76. 78. 79. 80 ächte Briefe oder Stücke aus Briefen Gregors und Reden Augustins enthalten. Den Excerpten sind Summarien vorgesetzt, welche den Inhalt der Stelle kurz angeben; auch ist die Quelle beigefügt, aus welchem Briefe die Stelle entnommen ist. Eine besondere Tendenz läßt sich aus den excerpirten Stellen nicht erkennen; wohl aber sieht man, daß der Auctor hauptsächlich jene Stellen berücksichtigt hat, welche die Verfassung der Kirche und das kirchliche Leben berühren. Die dogmatischen Fragen, ebenso die moralischen und erbaulichen Stellen, an denen Pseudoisidor so reich ist, hat er gänzlich bei Seite gelassen; dagegen hat er solche Stellen gewählt, welche die Liturgie und die liturgischen Objecte (Berührung der heiligen Gefäße), die heiligen Sacramente (Taufe und Firmung) und Sacramentalien (Weihwasser), das Fasten, ferner die Rechte des Papstes, der Primaten, Metropoliten und Bischöfe, namentlich das Anklageverfahren gegen Bischöfe und Cleriker, endlich das Kirchengut behandeln. Die Zusätze

von can. 74 an bilden eine Ergänzung der Stellen aus Pseudoisidor, indem hier solche Themata gewählt sind, die in den falschen Decretalen nicht behandelt sind: das Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder, die Verehrung der Reliquien, die Simonie und der Zehnt. Das Ganze stellt sich somit als einen kurzen Rechtscodex, ein praktisches Handbuch für den Clerus dar. Einen vollständigen Abdruck der 80 Canones gibt Kunstmann 64 ff., die 49 ersten finden sich außer bei Goldast und Hartzheim auch bei Migne, PP. lat. CII, 1094 sqq. Der Auctor der Sammlung ist nicht bekannt. Wenn Kunstmann (58) glaubt, daß ein in der Bretagne lebender, dem Erzbischof von Tours ergebener Cleriker die Sammlung zusammengestellt habe, so hat er nur insoweit das Richtige getroffen, als möglicherweise die Quellen der Canones, die falschen Papstbriefe, dort verfaßt sind (vgl. d. Art. Pseudoisidor ob. 610). Knust (168) will aus dem ausschließlichen Vorkommen der Sammlung in deutschen Handschriften auf den deutschen Ursprung derselben schließen. Er meint, daß dieselbe nicht vor 895, vor der Synode von Tribur, deren Schlüsse in den meisten Handschriften vorangehen, entstanden sei, und mit Bezug auf eine Stelle im Bamberger Codex glaubt er, daß die Sammlung mit den oben bezeichneten Zusätzen auf einer bayrischen Synode zu Regensburg 895 angenommen worden sei. Wasserschleben (in Herzogs Real-Encyklopädie f. prot. Theol. VII, 2. Aufl., 483) behauptet, daß diese von Goldast fälschlich dem Remedius zugeschriebenen Kapitel den Anfang (100 Kapp.) einer ungedruckten, in einer Wolfenbütteler Handschrift enthaltenen Sammlung von 248 Kapiteln bilden, welche theils ein Auszug aus Regino von Prüm, theils aus Concilien und patristischen Schriften seien, und daß diese Sammlung wahrscheinlich der bisher vermißte Liber ecclesiasticarum sanctionum des Erzbischofs Rotger von Trier sei; letztere Ansicht ist aber jetzt nicht mehr haltbar (vgl. d. Art. Rotger).

Die andere unter Remedius' Namen gehende und für die Culturgeschichte Rätiens sehr wichtige Sammlung sind die Capitula Remedii, eine kurze, aus 12 Kapiteln bestehende Aufzeichnung des Strafrechtes für schwerere Vergehen. Der Sammlung geht ein Index capitulorum voraus. Die Gesetze selbst haben keine Ueber- und Unterschrift und kein Datum. Sie werden allgemein Remedius zugeschrieben und sind wahrscheinlich in seinen ersten Regierungsjahren verfaßt, zu einer Zeit, wo noch die weltliche Gewalt mit der bischöflichen vereinigt war (s. o.), da sie mehrmals den dominus Remedius episcopus erwähnen. Ihr Inhalt ist ein Gemisch von römischen Gesetzen und deutschen Volksrechten mit vielfachen Anklängen an kirchliche Satzungen oder Pönitentialcanones, indem sie die Buße oder vielmehr das Wehrgeld für die begangenen Verbrechen normiren. Die Sprache derselben ist ein barbarisches, einer lingua rustica entnommenes Latein, wie es sich in anderen auf rätische Gegenden bezüglichen Urkunden St. Gallens im 9. Jahrhundert findet. Wahrscheinlich sind diese Gesetze nicht direct vom Bischof gegeben worden, sondern auf einer Synode zu Stande gekommen, da Remedius nicht direct redend und gesetzgebend, sondern nur in dritter Person angeführt wird, und zwar scheinen nicht bloß die hervorragenden Ministerialen, sondern vornehmlich auch der Clerus dabei betheiligt gewesen zu sein, da am Schlusse des 12. Kapitels bestimmt wird, daß jeder Priester dieses kurze Gesetz (brevem istum sc. librum) immer bei sich haben und allmonatlich zweimal dem Volke vorlesen und erklären solle. — Hänel hat diese Kapitel zuerst in einem St. Galler Codex des 9. Jahrhunderts als Anhang einer eigenartigen Recension der Lex Romana Visigothorum entdeckt und in Richters Kritischen Jahrbüchern III (1838), 583—586, später in seiner Lex Romana Visigothorum, Lipsiae 1848, 455 sqq. veröffentlicht. Die Kapitel sind weiterhin öfter gedruckt, zuletzt Mon. Germ. hist. Leges V, 181 (ed. Haenel) u. 441 (ed. Zeumer). (Vgl. noch Wyß, Gesetze des Bischofs Remedius von Chur aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, im Archiv f. schweizerische Geschichte VII, Zürich 1851, 205 ff. [bietet 212 ff. einen Abdruck der Gesetze nebst einem trefflichen Commentar]; Allg. deutsche Biogr. XXVIII, 198 s. v. Remedius von Chur.) [Ph. Schneider.]

Remigius von Auxerre, O. S. B., berühmt als Lehrer und Schriftsteller, besonders als Exeget, war, wie es scheint, etwas vor 850 in der Bourgogne geboren. Im Kloster des hl. Germanus zu Auxerre nahm er das Ordenskleid des hl. Benedict und genoß dort den Unterricht des gelehrten Mönches Heiricus (s. d. Art.), dem er nachher im Lehramt folgte. Um das Jahr 882 wurde er von dem Erzbischof Fulco (s. d. Art. n. 2) nach Reims berufen, um gemeinsam mit Hucbald (s. d. Art.) die beiden dortigen sehr gesunkenen Schulen wieder emporzubringen (Flodoard., Hist. eccl. Remens. 4, 9 [Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 574]). Nach Fulco's Tode (900) begab er sich nach Paris, wo er, wie früher in Reims, die freien Künste und wahrscheinlich auch Theologie lehrte. Wann und wo er gestorben, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Er war in theologischem und weltlichem Wissen wohl bewandert und wird als trefflicher Lehrer gerühmt, der viele tüchtige Schüler heranbildete; unter letzteren war der hl. Odo von Clugny (Johannis Vita S. Odonis 1, 19 bei Mabillon, Act. SS. Ord. S. Bened. Saec. V, Paris. 1685, 157) und der Erzbischof Seulf von Reims (Flodoard., Hist. eccl. Remens. 4, 18). Remigius' Schriften sind zum Theil vielfach anderen Auctoren, besonders dem Bischof Haymo von Halberstadt (s. d. Art.), zugeschrieben worden; auch ist er zuweilen mit dem aus dem Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts bekannten Erzbischof Remigius von Lyon (s. d. Art.) verwechselt worden. Unter seinen Werken sind namentlich her-

vorzuheben: 1. der Commentarius in Genesim (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXXXI, 51 sqq.); 2. Enarrationum in Psalmos David liber unus (Migne l. c. 133 sqq.); 3. Commentarius in Cantica canticorum (Migne l. c. CXVII, 295 sqq.); 4. Commentarius in XII prophetas minores (zuerst gedruckt zusammen mit n. 3 als Werk des Haymo zu Köln 1519; Migne l. c. CXVII, 9 sqq.); 5. Explanationes epistolarum B. Pauli apostoli (Migne l. c. CXVII, 361 sqq.); 6. Commentarius in Apocalypsim (Migne l. c. CXVII, 937 sqq.); 7. De celebratione Missae et ejus significatione, eine sehr erbauliche und lehrreiche Meßerklärung (Migne l. c. CI, 1246 sqq. [unter den Werken Alcuins]). Auch verfaßte er Commentare zu Matthäus und Marcus. Ob der Tractatus de dedicatione eccles. (Migne l. c. CXXXI, 845 sqq.) ihm angehört, ist zweifelhaft; dasselbe gilt von den zwei Briefen an einen Bischof von Verdun (Migne l. c. CXXXI, 963 sqq.), von denen der erste u. A. auch über die Herkunft der Ungarn in ergötzlicher Weise handelt (Hungri a fame, quam patiebantur, vocati). Deßgleichen ist es fraglich, ob die bei Migne (l. c. CXXXI, 865 sqq.) abgedruckten zwölf Homilien alle aus seiner Feder stammen. Bei Martène (Ampliss. coll. VIII, Paris. 1733, 282—284) wird aus einer seiner Homilien ein langes, interessantes Citat über das Wort des Heilandes: Nisi manducaveritis etc. mitgetheilt. Von der heiligen Eucharistie heißt es dort: Aliud est et aliud videtur; videtur namque panis, sed est certissime corpus Christi. Aus dem Unterricht, den er in Grammatik, Dialektik und Musik ertheilte, gingen die noch erhaltenen Glossen zu Donatus und Martianus Capella (s. d. Artt.) hervor; die Glossen zum 9. Buch des letztern sind abgedruckt bei Migne l. c. CXXXI, 931 sqq. (Vgl. Hist. litt. de la France VI, Paris 1742, 99 ss.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. VI, Florent. 1859, 367 sqq.; Prantl, Gesch. der Logik II, Leipzig 1861, 44 f.; Hauréau, Hist. de la philos. scolast. I, Paris 1872, 199 ss.; Huemer, Ueber ein Glossenwerk zum Dichter Sedulius, in Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien, philos.-hist. Klasse XCVI [1880], 505 ff. [der Verfasser schreibt auch diese Glossen dem Remigius zu]; Id., Sedul. Opp. [Corp. Scriptt. eccles. Lat. X], Vindob. 1885, p. XLIV et 316 sqq.; Ebert, Allg. Geschichte der Literatur des Mittelalters III, Leipzig 1887, 234 ff. Weitere Literatur bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Zeck.]

Remigius, der hl., Erzbischof von Lyon, hervorragender Kirchenfürst des fränkischen Reiches, war nach allgemeiner Annahme zu Anfang des 9. Jahrhunderts geboren. Ueber seine Lebensjahre vor dem Episcopate sind keine Nachrichten erhalten. Die ältesten Zeugnisse, welche den Heiligen als Metropoliten von Lyon nachweisen, gehen in das Jahr 852 zurück ([Bouquet,] Recueil des hist. . . . de la France VIII, Paris, 1752, 388 s.), das Todesjahr Amolo's (s. d. Art.), seines Vorgängers. Außerdem ist sicher, daß Remigius Archicapellanus (capellanus summus, vgl. d. Art. Kaplan) am Hofe König Karls von der Provence (855—863) war (Recueil VIII, 398 s.). Mit der erzbischöflichen Würde bekleidet, widmete sich Remigius mit Erfolg der Reform seiner Diöcese und der Wiedergewinnung vieler ihr entfremdeten Besitzungen (Recueil VIII, 388 s. 396. 398 s. 409 s. 622 s.). Durch Vermittlung des Heiligen erhielt 861 das um Lyon verdiente Kloster Insula Barbara (l'Isle-Barbe) die ihm von Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen verliehenen, damals aber vorenthaltenen Privilegien zurück (Recueil VIII, 400). Gerade als Erzbischof Amolo starb, begann der Streit über die doppelte Prädestination, welcher nach Verurtheilung des Mönches Gottschalk die westfränkische Kirche gefährdete, größere Ausdehnung anzunehmen. Der hl. Remigius nahm lebhaften Antheil an demselben. Mit den Erzbischöfen von Vienne und Arles präsidirte er 855 der Synode von Valence. Die hier gegen die Kapitel Hincmars von Reims aufgestellten Canones (s. d. Art. Gottschalk) wurden unter seiner Leitung zu Langres 859 wiederholt. Er legte sie in demselben Jahre den Vätern des Nationalconcils von Savonières vor und übergab sie Karl dem Kahlen. Der vorherrschenden Meinung älterer und neuerer Historiker entgegen ist der durch den Prädestinationsstreit veranlaßte Libellus de trib. quibusdam epist. (Migne, PP. lat. CXXI, 985 sqq.) und die Schrift De tenenda immobiliter Script. veritate (ib. 1083 sqq.) wahrscheinlich nicht Remigius von Lyon zuzuschreiben, sondern dem nachmaligen Bischof Ebo von Grenoble (Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, 128, Anm. 11). Ebenso gehört die aus der Lyoner Kirche stammende Schrift Absolutio cujusdam quaestionis (Migne l. c. CXXI, 1067 sqq.) nicht Remigius an (Schrörs 121, Anm. 40), und die Commentare zu den Briefen des hl. Paulus sind von Remigius von Auxerre (s. d. Art.) verfaßt. Nach Beilegung des Prädestinationsstreites auf der Synode von Tousy 860 erscheint der hl. Remigius wieder am 3. August 865 zu Vendresse als Zeuge der eidlich bekräftigten Aussöhnung Lothars II. (s. d. Art. VIII, 164) mit dessen Gemahlin Thietberga (Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 468 sq.); 866 nahm er an der Synode von Soissons theil, welche sich im Auftrage Nicolaus' I. mit der Angelegenheit der im J. 853 degradirten Reimser Cleriker befaßte (s. d. Art. Nicolaus I., ob. IX, 283). Gegen Hincmar von Laon (s. d. Art.) endlich war Remigius 869 zu Verberie, 870 zu Attigny thätig und unterzeichnete die zu Douzy 871 ausgesprochene Verurtheilung des Bischofs. Der hl. Remigius starb am 28. October 875 und wurde in der Kirche des hl. Justus beigesetzt. Die Kirche von Lyon ehrt

ihn als Heiligen. (Vgl. AA. SS. Boll. Oct. XII, 678 sqq.; Hist. litt. de la France V, 449 ss.; Ceillier XII, n. éd. 614 ss.; Werner, Gesch. der apol. u. pol. Lit. II, Schaffhausen 1862, 679; sonstige Literatur bei Chevalier, Répert. und Supplém. s. v.) [H. Molitor O. S. B.]

Remigius (Remedius), **der hl., Bischof von Reims**, der gefeierte Frankenapostel, war um das Jahr 437 zu Laon aus einer vornehmen gallo-römischen Familie geboren. Schon in seinem 22. Lebensjahre (459) wurde er zum Bischof von Reims gewählt. Geschichtliche Berühmtheit hat er namentlich dadurch erlangt, daß er nach dem Berichte Gregors von Tours (Hist. Franc. 2, 31) den König Chlodwig (s. d. Art.) in der katholischen Religion unterrichtete und ihm feierlich die Taufe und die Firmung spendete (wahrscheinlich zu Reims Weihnachten 496). Die Glaubwürdigkeit dieser Angabe ist durch die Ausführungen von W. Gundlach (Neues Archiv XIII [1888], 380 ff.), nach denen Chlodwig schon 486 bei Besiegung des Syagrius Christ gewesen sein soll, nicht erschüttert worden; ebenso wenig durch die Annahme von Br. Krusch (Mitth. d. Instit. f. österr. Geschichtsforschung XIV [1893], 441 ff.), Chlodwig sei erst nach dem gotischen Krieg zu Tours 508 getauft worden. An die Tauffeier knüpft sich die zuerst von Hincmar von Reims (Vita S. Remig. c. 38) erwähnte Legende von der berühmten Ampulla (vgl. Schrörs [s. u.] 307). Die Nachrichten über die weitere Wirksamkeit des hl. Remigius sind größtentheils sagenhaft; als historischer Kern kann aber wohl gelten, daß er eifrig für die Ausbreitung des katholischen Glaubens unter den Heiden und Arianern in Gallien thätig war. Unhaltbar ist die Angabe, Remigius sei durch ein Schreiben des Papstes Hormisdas zum päpstlichen Vicar für das Reich Chlodwigs ernannt worden; der betreffende, zuerst von Hincmar (l. c. c. 54) producirte Brief ist unächt (vgl. Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, Brunsb. 1868, 123 sqq.); unverbürgt ist die weitere Behauptung Hincmars (l. c. c. 51), Chlodwig habe auf des Remigius Rath die Reformsynode von Orleans (511) einberufen; anscheinend hat der Reimser Bischof der Synode nicht einmal beigewohnt (Hardouin II, 1012 sqq.). Ferner ist es unsicher, ob wirklich, wie Hincmar (l. c. c. 42) behauptet, das Bisthum Laon dem hl. Remigius seine Entstehung verdankt. So sehr aber auch die Sage die Lebensgeschichte des Heiligen verdunkelt hat, so bleibt doch das Urtheil, welches der Geschichtschreiber der Franken über ihn gefällt, unangefochten: Erat sanctus episcopus egregiae scientiae et rethoricis adprimum inbutus studiis, sed et sanctitate ita praelatus, ut Silvestri virtutebus equaretur. Der hl. Remigius erreichte ein hohes Alter; er starb 532 oder 533 in seinem 96. Lebensjahre, nachdem er 74 Jahre Bischof gewesen. In der Diöcese Reims wird sein Fest am 13. Januar, seinem Sterbetage, gefeiert; sonst meistens am 1. October, dem Jahrestage der Uebertragung des heiligen Leichnams in eine eigens gebaute Krypta in der Kirche des hl. Christophorus; nach Gregor von Tours (8, 21) wurde schon im J. 585 das Fest des hl. Remigius zu Metz am 1. October begangen. Im J. 1049 wurden die Reliquien des Heiligen von Papst Leo IX. in die von ihm consecrirte Abteikirche der Benedictiner zu Reims übertragen; dort, in St-Remi, ruhen sie noch jetzt (St-Martin et Rousselet, Dict. de Géogr. univ. V, Paris 1892, 84). — Von den Schriften des hl. Remigius sind nur vier Briefe erhalten (Mon. Germ. hist. Epist. III, 112 sqq.). Der erste ist ein Trostschreiben an Chlodwig anläßlich des Todes der Albofledis, einer Schwester des Königs; der zweite ertheilt Chlodwig oder dessen ältestem Sohn Theuderich (so Hauck [s. u.] 212) weise und freimüthige Rathschläge bezüglich der Regierung; der dritte (aus dem Jahre 512) ist an drei gallische Bischöfe gerichtet, welche den Heiligen sehr scharf getadelt hatten wegen zu großer Nachsicht gegen einen gewissen Claudius. Er erwiedert auf ihre Vorwürfe in folgender, für sein Verhältniß zu Chlodwig höchst bezeichnender Weise: Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonium, qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor. Scribitis: „Canonicum non fuisse, quod jussit, summo fungamini sacerdotio.“ Regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator injunxit. Ueberdieß habe Claudius auch Buße gethan. Der vierte Brief wendet sich gegen den Bischof Falco von Maastricht, welcher den zur Diöcese Reims gehörenden Ort Mouzon als seiner Jurisdiction untergeben betrachtet hatte. Auch ein angebliches Testament des hl. Remigius ist uns erhalten, und zwar in einer längern und einer kürzern Recension; während erstere (bei Flodoard., Hist. Rem. 1, 18) allgemein für interpolirt gilt, sah man bisher letztere (bei Migne, PP. lat. LXV, 969 sqq.) für ächt an. Neuerdings wird jedoch auch die Aechtheit des kürzern Testaments von Br. Krusch (s. u.) bestritten und dasselbe als eine Fälschung Hincmars hingestellt; die Sache bedarf indeß noch sorgfältiger Nachprüfung. Von den Predigten des hl. Remigius, deren rhetorische Vollendung Sidonius Apollinaris (Epist. 9, 7) in überschwänglicher Weise rühmt, ist keine auf uns gekommen. (Vgl. noch Greg. Turon. Liber in glor. confessor. c. 78; die sehr kurze, früher irrthümlich dem Venantius Fortunatus zugeschriebene Vita S. Remedii [Mon. Germ. hist. Auct. ant. IV, 2, 64—67], wohl nur eine Homilie aus der Zeit vor Gregor von Tours; dann Hincmars ausführliche Vita S. Remigii [Migne, PP. lat. CXXV, 1129—1188], nach dem Urtheile der Bollandisten [s. u.] fabulis respersa und illo auctore indigna [131. 64]; AA. SS. Boll. Oct. I, 59 sqq.; Hist. lit. de la France III, Paris 1735, 155 ss.; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands II, Bamberg 1869,

57 ff.; Schrörs, Hinkmar von Reims, Freiburg 1884, 446 ff. 509 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, Leipzig 1887, 555; Kurth, Les sources de l'histoire de Clovis . . ., in der Revue des quest. hist. XLIV [1888], 385 ss.; Br. Krusch, Reimser Remigiusfälschungen, im „Neuen Archiv" XX [1895], 511 ff.; Kurth, Clovis, Tours 1896, 517 ss.; La France chrétienne dans l'histoire [A l'occasion du 14e centenaire du baptême de Clovis], Paris 1896, 18 ss.) [Beck.]

Reminiscere heißt der zweite Sonntag in der Fastenzeit nach dem Anfangsworte des Meßintroitus. In der alten Zeit hatte dieser Sonntag kein Officium, wenigstens keine Messe (daher Dominica vacans), weil der vorhergehende Vigildienst, bei welchem die Ordination vorgenommen wurde, erst in der Frühe des Sonntags gegen Tagesanbruch beendigt werden sollte (Leo M., Ep. ad Diosc., bei Migne, PP. lat. LXXXIV, 784). Als aber später die Vigilienmesse schon am Samstag Morgen anticipirt wurde, mußte man für den Sonntag ein eigenes Officium zusammenstellen. Man wiederholte deßhalb die Messe des Samstags mit Ausnahme der alttestamentlichen Lectionen; manche aber nahmen auch die Messe des vorhergehenden Mittwochs. Das jetzige Missale verbindet beide Gebräuche, indem Introitus, Graduale, Offertorium und Communion aus der Mittwochs-, das Evangelium aus der Samstagsmesse wiederholt werden. Nach diesem Evangelium (von der Verklärung Christi) heißt der Sonntag auch Dominica Transfigurationis; übrigens war es stellenweise gebräuchlich, das Evangelium vom cananäischen Weibe (Matth. 15, 21 ff.) zu verlesen. In alten deutschen Urkunden nannte man den Sonntag auch Tampersonntag, weil er auf die Quatembertage (Tamper = tempora) folgte. [Kerker.]

Remmon (רִמּוֹן, Ῥεμμάν), im A. T. 1. Ortsname: a. eine Stadt im Gebiet Juda's (Jos. 15, 32 [Vulg. Remon]; 19, 7. 13. 1 Par. 4, 32. 2 Esdr. 11, 29. Zach. 14, 10), jetzt Umm er-Rimâmîn (vgl. Palest. Explor. Fund 1878, 13). b. eine Ortschaft auf einem steilen Felsberg, wohin sich in der Richterzeit nach der Vertilgung des Stammes Benjamin die von demselben übrig gebliebenen 600 Mann für vier Monate flüchteten (Richt. 20, 45; 21, 13). Nach Hieronymus lag der Ort 15 römische Meilen nördlich von Jerusalem (Lagarde, Onomastica sacra, 2. ed., Gottingae 1887, 177); nach Robinson ist die Stelle durch das heutige Dorf Rammun bezeichnet (Paläst. II, Halle 1841, 325; vgl. Palest. Explor. Fund 1881, 247). — 2. Personenname: ein Benjaminit zu Davids Zeit, der Vater der beiden Mörder, welche Isboseth erschlugen (2 Sam. 4, 2. 5). — 3. Name eines in Syrien verehrten Gottes, welcher jedenfalls mit dem babylonisch-assyrischen Donnergott Ramman identisch ist (4 Kön. 5, 18; Schrader, Keilinschr. und d. A. T. 205). [Kaulen.]

Remonstranten hießen in den Niederlanden die Arminianer mit Rücksicht auf die Vorstellung (remonstrantia), welche sie zur Klarlegung ihres Lehrbegriffs im J. 1610 den Staaten von Holland und Westfriesland einreichten (s. d. Art. Arminius I, 1379 ff.).

Rempham (Ῥεμφάν), im N. T. der Name eines Abgottes, den während des Wüstenzuges verehrt zu haben der hl. Stephanus mit offenbarer Reminiscenz an Amos 5, 26 seinen Landsleuten vorwirft (Apg. 7, 43). Wie es scheint, ist das griechische Ῥεμφάν nur graphisch aus Ῥαιφάν, das die LXX bei Amos gesetzt haben, oder aus dem in der Peschittho stehenden Rephan (רֵפָן), und dieses wieder aus Καιφάν verderbt, so daß letztere Form (כֵּיוָן = כִּיּוּן) dem bei Amos angeführten Namen des Saturn entsprechen würde. (Vgl. Schrader in den Theol. Stud. u. Krit. 1874, 324 ff.) [Kaulen.]

Renan, Ernst, Professor der orientalischen Sprachen am Collège de France, verdankt seinen weltbekannten Namen nicht den zum Theil schätzenswerthen Leistungen auf dem Gebiete seiner Fachwissenschaft, sondern seinen das theologische Gebiet berührenden Schriften im Allgemeinen und der berüchtigten Vie de Jésus im Besondern. Zumal das letztgenannte Buch in Verbindung mit dem Umstande, daß sein Auctor an der Schwelle des katholischen Priesterthums vom Glauben abgefallen war, hat Renan zu einer solchen „Berühmtheit" verholfen, daß er als der Bannerträger einer Richtung erscheint, die man als „Renanismus" bezeichnet. Freilich war es weder die Person des Schriftstellers, noch die Tiefe seines wissenschaftlichen Forschens, welche ihn auf diese Höhe stellte; vielmehr liegt das Geheimniß seines unheilvollen Einflusses darin, daß Renan nicht sowohl der Bahnbrecher für eine neue, als vielmehr der Dolmetsch für eine schon vorhandene Richtung war; folgerichtig ward ihm, wie in ähnlichen Fällen immer, das Loos zu Theil, von seinen Anhängern überholt und zuletzt als zurückgeblieben angesehen zu werden. In der That gelang es ihm niemals, völlig mit seiner katholischen Jugendvergangenheit aufzuräumen. Ein gewisser, wenn auch noch so vager Idealismus, verbunden mit „religiösen" Gefühlen, und der Skepticismus eines frivolen Lebemannes, der oft mit der Forschung nach Wahrheit sein Spiel zu treiben scheint, — diese Doppelnatur ist das Resultat der Entwicklung Renans. Er selbst war sich dieser Doppelrichtung im eigenen Ich bewußt und sah sie als Folge seiner halb bretagnischen, halb gascognischen Abkunft an. Sein Geburtsort Tréguier, Departement Côtes-du-Nord in der Bretagne, wo er am 27. Februar 1823 das Licht der Welt erblickte, und die dort einheimische Familie des Vaters brachten ihn unter den Einfluß des religiösen Ernstes, der jene vom Getriebe der Welt entfernte Gegend charakterisirt. Aber schon im Knaben Renan zeigte sich eine frivole Anlage, und sein religiöses Betragen bis zum

15. Jahre konnte trotz äußern Scheines nicht den ungetheilten Beifall seiner Lehrer finden. Gleichwohl glaubten er und Andere an seinen Beruf zum Priesterthum, und er ward 1838 Zögling des von Dupanloup errichteten Seminars St-Nicolas du Chardonnet bei Paris. Renan studirte daselbst die Humaniora, legte zu Issy den Cursus in der Philosophie zurück und kam endlich in das Seminar von St-Sulpice. Während dieser Studienjahre aber bereitete sich die Krisis vor, in welcher er den Glauben verlor. Es waren die mannigfaltigsten Zweifel, namentlich „historisch-kritischer" Art, welche nach seinem eigenen Geständniß in ihm nicht nur den Glauben an seinen Beruf, sondern auch den Glauben an das ganze Christenthum wankend machten. Nicht geringen Einfluß auf den schlimmen Ausgang der Krisis übten die Schriften der deutschen Nationalisten jener Zeit (Gesenius, Ewald) aus, in welche sich der junge Seminarist hineingelesen hatte. Anstatt nun, wie sein geistlicher Vorgesetzter ihm rieth, seine Glaubenszweifel mit den jedem Katholiken nahe liegenden Mitteln zu überwinden, trat Renan kurz vor Empfang der Subdiaconatsweihe aus dem Seminar aus (October 1845). Von da an widmete er sich dem Studium der orientalischen Sprachen, als deren erste Frucht er schon 1847 eine Preisschrift über semitische Sprachgeschichte und Sprachvergleichung verfaßte (später erweitert als Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris 1855). Seinen Unterhalt erwarb er durch Privatunterricht, bis er 1848 bei einem Concursexamen der philosophischen Facultät als Erster bestand und 1849 die Mittel zu einer Reise nach Italien erhielt, als deren Resultat das Werk Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, erschien. Das Jahr 1856 sah Renan als Mitglied der Akademie der Inschriften; 1860 unternahm er in kaiserlichem Auftrag eine Reise nach dem Morgenlande (Syrien) und erhielt nach deren Beendigung 1862 die Professur für hebräische, chaldäische und syrische Sprache am Collège de France. Aber schon im folgenden Jahre machte er sich in dieser Stellung unmöglich durch die Herausgabe des „Lebens Jesu", welches bald in fast alle europäischen Sprachen übersetzt wurde und in vielen Auflagen erschien. Hatte er vorher bereits öfter in seinen Schriften durch ungläubige Ansichten Anstoß erregt, so brach nun ein wahrer Sturm der Entrüstung los, gegen welchen ihn die begeisterte Aufnahme des Buches von der andern Seite nicht zu halten vermochte. Durch die Hirtenbriefe der Bischöfe und den Druck der öffentlichen Meinung genöthigt, ließ die Regierung ihn fallen. Seiner Professur entsetzt und die angebotene Stelle eines kaiserlichen Bibliothekars ausschlagend, lebte Renan die nächsten Jahre als Privatgelehrter seinen Studien. Vergeblich machte er 1867 bei Munks Tode von Neuem Anspruch auf seine Stelle am Collège; erst die Republik rehabilitirte ihn (1871). Die Jahre seit 1863 brachten eine Reihe von Schriften Renans an's Licht, von denen nur ein Theil seiner Fachwissenschaft angehört; gleichwohl fand seine Thätigkeit hinreichende Anerkennung und Ehrung, namentlich 1878 durch die heißbegehrte Aufnahme in die Akademie. Von Seiten der Regierung hatte er schon 1860 den Orden der Ehrenlegion erhalten; das Officierskreuz derselben, welches ihm Mac Mahon übrigens noch kurz vorher verweigert hatte, wurde ihm 1880 zu Theil. Minder glücklich als seine wissenschaftlichen Unternehmungen verliefen seine Versuche, sich auch politische Lorbeeren zu sammeln; das Jahr 1869 sah ihn als „unabhängigen" Candidaten für die Kammer und das Jahr 1876 als Candidaten für den Senat durchfallen; die Rolle, welche er während des deutsch-französischen Krieges (vgl. D. Fr. Strauß, Krieg und Frieden, Leipzig 1870) und später (1879) nochmals Deutschland gegenüber zu spielen suchte, zeigte ihn als eingebildeten Franzosen gleich den meisten seiner Landsleute. Aber auch von seinen späteren Schriften (darunter sogar Dramen zweifelhafter Sorte, wie L'Abbesse de Jouarre, 1887) kam an Erfolg keine seiner Vie de Jésus gleich. Für die Oeffentlichkeit hatte sich Renan überhaupt allmälig überlebt, bis sein Tod am 2. October 1892 und sein Begräbniß im Pantheon (St. Genovefa) nochmals die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn lenkten. — Von einer Aufzählung aller Werke Renans kann hier abgesehen werden; kurz erwähnt seien neben einer rhythmischen Uebersetzung des Buches Job, des Hohen Liedes und des Predigers die Études d'hist. religieuse, Paris 1857 u. ö. (zuerst als Aufsätze in Zeitschriften erschienen) und die Nouvelles études d'hist. rel., Paris 1884. Ferner betheiligte sich Renan als Mitarbeiter an der Revue des Deux Mondes, am Journal des Débats, am Journal asiatique u. s. w. Alle diese Leistungen müssen aber an Bedeutung zurücktreten gegenüber der Serie von 7 Bänden unter dem Gesammttitel Hist. des origines du christianisme, welche in der Zeit von 1863—1882 erschienen und 1883 durch einen General-Index beschlossen wurden. Die Einzeltitel der Bände lauten: Vie de Jésus, 1863; Les Apôtres, 1866; Saint-Paul, 1869; L'Antechrist (d. h. Nero), 1873; Les évangiles et la seconde génération chrétienne, 1877; L'église chrétienne, 1879; Marc-Aurèle et la fin du monde antique, 1881. Dem Versuche, die alttestamentliche Geschichte in ähnlicher Weise „kritisch-historisch" zu behandeln, entsprangen die Werke L'ecclésiaste, 1882; Le judaisme et le christianisme, 1883, und das letzte größere Werk Renans: Hist. du peuple d'Israël, 1887—1893, 5 vols. Viele der Schriften Renans liegen in mehreren Auflagen oder Neudrucken vor; fast alle wurden, und zwar meist gleich nach ihrem Erscheinen, auf den Index gesetzt (s. Reusch, Index II, 2, 1188). — Renans Arbeiten über den „Ursprung des Christenthums" stützen sich eingestandenermaßen auf deutsche Vor-

arbeiten, namentlich auf die der sogen. Tübinger Schule (s. d. Art. Baur). Eigenthümlich ist ihm aber das Bestreben, den abstracten Gestalten, wie die Tübinger sie construirten, concretes Leben zu verleihen. Namentlich in seinem „Leben Jesu" soll im Gegensatz zu Strauß' (s. d. Art.) Mythentheorie Alles vom menschlichen Standpunkt aus begreiflich und aus menschlichen Motiven, Leidenschaften und Zufälligkeiten hergeleitet werden. Jesus erscheint als liebenswürdiger Schwärmer, welcher durch die Verhältnisse zur Inanspruchnahme einer Messiaswürde gedrängt wird und in bewunderungswürdiger Schwäche den Muth hat, für sein Ideal in den Tod zu gehen. Das versteht Renan in genialer Sprachgewandtheit und mit Beiziehung der anziehendsten Naturschilderungen und Vergleiche zu schildern und dadurch manchen Leser über die innere Hohlheit seines Systems hinwegzutäuschen. Wenn die dem „Leben Jesu" folgenden Bände weit weniger Anklang fanden, so liegt der Grund nicht zuletzt darin, daß Renan die genannten Kunstgriffe dort nicht in gleichem Maße anbringen konnte; seine schiefen Urtheile treten infolge dessen nackter hervor, und Personen wie der hl. Paulus kommen bei ihm schlecht genug weg. Wissenschaftlich ward die Vie de Jésus gleich bei ihrem Erscheinen abgethan, nicht bloß von katholischer Seite, sondern auch von den rationalistischen Theologen; daß ein solches Buch bei den französischen Protestanten Anklang finden konnte, erklärt ein orthodox-protestantischer Theologe für die größte Schmach des französischen Protestantismus in unserem Jahrhundert. Bezüglich der katholischen Gegenschriften gegen Renan sei hier der Kürze halber auf die bei Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., Index p. LVI, und bei Gla, Repertorium I, 1, Paderborn 1895, 350 ff. angeführten verwiesen. Ueber die Unzuverlässigkeit Renans auch bezüglich solcher Punkte, welche wie geographische Angaben am wenigsten Gegenstand der Phantasie sein sollten, vgl. das Urtheil Toblers in seiner Biblioth. Geogr. Palaestinae, Leipzig 1867, 201. Ein weiteres Eingehen auf die religiöse Gesammtauffassung Renans verbietet sich hier aus der Erwägung, daß eine Darstellung derselben in Kürze unmöglich ist, weil von einem eigentlichen System Renans nicht Rede sein kann, vielmehr Alles bei ihm gewissermaßen in fortwährendem Flusse erscheint (vgl. das Urtheil Horsts in der „Allgem. Zeitung", Beilage 2 [3. Jan. 1893], 2 f.). Selbst über solche Grundwahrheiten, wie Dasein Gottes und Unsterblichkeit der Seele, hatte Renan keine fest begründete Ueberzeugung, und es ist auch innerlich durchaus wahrscheinlich, daß er, wie berichtet wird, am Ende seines Lebens mit dem wieder erwachenden Glauben seiner Jugend noch einen letzten Kampf zu bestehen gehabt habe, zumal er schon, gleichsam in Vorahnung eines solchen, am Schluß seiner „Erinnerungen" (s. Revue des Deux Mondes LIV [1882], 261) gegen seine allenfallsige Bekehrung auf dem Todesbette glaubte protestiren zu müssen. — Die Literatur über Renan ist, wenn man zu derselben die Artikel rechnen will, welche aus Anlaß seines Hinscheidens in den Zeitungen und Zeitschriften der verschiedensten Richtungen seit Ende 1892 erschienen, eine fast unübersehbare; eine Aufzählung im Einzelnen wäre hier ebenso unmöglich wie überflüssig. Im Uebrigen sei auf die im „Theol. Jahresbericht" seit 1892 s. v. Renan aufgeführten Schriften verwiesen. Renans eigene „Erinnerungen" aus seiner Jugend erschienen zuerst in der Revue des Deux Mondes XIV—LIV (1876—1882), dann auch separat zu Paris 1883 (deutsch Basel 1883). [A. Esser.]

Renaudot, Eusebius, Orientalist und apologetischer Schriftsteller, war am 20. Juli 1646 zu Paris geboren. Nachdem er seine Schulbildung bei den Jesuiten empfangen hatte, trat er in die Congregation des Oratoriums ein, blieb jedoch kaum einen Monat in derselben. Irrthümlich wird er zuweilen als Priester bezeichnet; in Wirklichkeit hat er die höheren Weihen nie empfangen. Mit großem Eifer widmete er sich dem Studium der Theologie und der orientalischen Sprachen, speciell des Arabischen, Syrischen und Koptischen. Im J. 1700 begleitete er den Cardinal von Noailles (s. d. Art.) nach Rom in's Conclave, aus dem Clemens XI. als Papst hervorging. Sein Ansehen und Verdienst erwarben ihm große Auszeichnungen; vom Papste erhielt er ein Priorat in der Bretagne; in Florenz überhäufte ihn der Großherzog mit Ehrenbezeigungen, und die Accademia della Crusca wählte ihn zum Mitgliede. In die französische Akademie war er schon 1689 aufgenommen worden. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, begann er eine ganze Reihe von Werken zu veröffentlichen; für manche derselben hatte er Jahrzehnte hindurch Material gesammelt. Bei seinem Tode (1. Sept. 1720) vermachte er seine umfangreiche Bibliothek, welche viele Manuscripte enthielt, den Benedictinern. Aus der schriftstellerischen Thätigkeit Renaudot's ist an erster Stelle seine Betheiligung an dem großen, gegen Jean Claude (s. d. Art.) gerichteten Werke La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie zu erwähnen. Zu den 3 Bänden, welche Nicole und Ant. Arnauld (s. d. Artt.) zu Paris 1669 bis 1674 hatten erscheinen lassen, fügte Renaudot 1711 und 1713 2 weitere Bände hinzu, die eine große Anzahl griechischer Glaubensbekenntnisse und übersetzter Stellen von orientalischen Verfassern boten; der 2. Band beschäftigte sich insbesondere mit dem Nachweis, daß die morgenländischen Kirchen auch bezüglich der Sacramente überhaupt und „anderer Punkte, welche die ersten Reformatoren als Vorwand zu ihrem Schisma benutzt", mit dem allgemeinen Kirchenglauben übereinstimmen. Beide Bände bildeten zugleich eine weitere Ausführung dessen, was Renaudot in der Schrift Défense de la perpétuité de la foi etc., Paris 1708, gegen des abtrünnigen Priesters Aymon Monuments

authentiques de la Religion des Grecs etc., La Haye 1708, beigebracht hatte (vgl. Werner, Gesch. der apol. und polem. Liter. III, Schaffhausen 1864, 214 ff.; IV. [1865], 683 ff.). Von seinen anderen Schriften mögen noch erwähnt werden Gennadii Patriarchae Constantinopolitani Homiliae de Eucharistia; Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula, Paris. 1709. Diese Werke hat Renaudot mit einem gelehrten Commentar, mit Noten und Dissertationen versehen, durch die er die Ansichten des Gelehrten Leo Allatius zu widerlegen sucht, nach denen die griechische Kirche in der Lehre nicht mit der römischen übereinstimmen soll; Historia Patriarcharum Alexandrinorum, Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII, Paris. 1713, die vollständigste Sammlung über die Kirchengeschichte Aegyptens und das gelehrteste Werk Renaudot's, welches er aus verschiedenen arabischen Manuscripten und morgenländischen Liturgien zusammentrug; Collectio Liturgiarum orientalium, Paris. 1716, 2 voll. Der Verfasser will durch die Uebersetzung der unter den Melchiten und Jacobiten üblichen Liturgien den mehrfach erwähnten Beweis für die perpétuité de la foi führen. Er hat diesem Werke mehrere Dissertationen über den Ursprung und das Ansehen der Liturgien des Orients und das Alter und den Charakter der koptischen Sprache angehängt. Diese und die vorige Schrift erregten die Leidenschaften der Protestanten um so mehr, als Renaudot mit seinen Gegnern nichts weniger als gelinde verfuhr. Sein absprechender und bitterer Ton gegen jeden Gelehrten seines Faches erwarb ihm viele Feinde. Die Kritik machte ihm zum Vorwurfe, daß er in Uebertragung der Stellen sehr ungenau gewesen sei und allzubald in sehr zweifelhaften Ausdrücken seine Meinung bestätigt gefunden habe. Renaudot sah sich deßhalb veranlaßt, 1717 eine Vertheidigung beider Werke zu veröffentlichen. Kurz genannt seien noch die Schrift Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans, qui y allèrent dans le neuvième siècle, Paris 1718, und sein Gutachten über Bayle's Dictionnaire, welches von seinen Gegnern mit gehässigen Bemerkungen versehen und unter dem Titel Jugement du public, et surtout de M. Renaudot, sur le Dict. de M. Bayle, Rotterd. 1697, veröffentlicht wurde. (Vgl. Niceron., Mém. XII, 25 ss.; XX, 35; Moréri, Grand Dictionnaire s. v.; Nouv. Biogr. gén. XLI, 997 ss.; Hurter, Nomenclat. lit. II, 2. ed., 433 sqq. 941 sqq.) [Stemmer.]

Rendu, Johanna Maria, s. Rosalia, Schwester.

Renegat, Bezeichnung für einen Apostaten, der vom Christenthum zum Islam (s. d. Art.) übergeht (vgl. d. Art. Abfall).

Rennes, Stadt und Metropole einer Kirchenprovinz (in der Bretagne), welche im J. 1859 aus einem Theile der Provinz Tours neu gebildet wurde und die drei Suffraganstühle Quimper, St-Brieuc und Vannes umfaßt. Rennes, die vormalige Hauptstadt der Bretagne, heute des Departements Ille und Vilaine, liegt am Zusammenflusse der Ille und der Vilaine und hat gegen 60 000 Einwohner, eine schöne, nach der großen Feuersbrunst vom Jahre 1720 neu erbaute Cathedrale mit vielen Reliquien, 7 Pfarr- und mehrere andere, besonders Klosterkirchen, ehemalige Abtei und Jesuitencollegium, eine Universitäts-Akademie mit Rechtsfacultät und Facultät für Kunst und schöne Wissenschaften, Secundärschule für Medicin und Chirurgie, Lyceum, Normalschule, viele Klöster und Wohlthätigkeitsanstalten. Ursprünglich war es Hauptort der im Innern von Gallia Lugdunensis tertia wohnenden Redonen und hieß Condate (= Confluentes), auch Redonum civitas, Redonum. Später wurde es von den Franken erobert, und im 9. Jahrhundert nahm der Bretagnerfürst Nomenojus es mit Hilfe der Normannen ein; von da an theilte es die Schicksale der Bretagne (vgl. Lobineau, Hist. de Bretagne, Paris 1707, 2 vols.). Wann Rennes Sitz eines Bischofs geworden, ist nicht ganz sicher. Einige nehmen schon Moderanus um 358 als ersten Bischof an und lassen ihm den hl. Justus (388), Elleranus, Johannes Abius und Febediolus (um 439) folgen. Der erste sichere Bischof ist indeß erst Athenius, der 461 bei dem Concil von Tours anwesend war, und dem der hl. Amandus, der Patron der Diöcese, im J. 465 folgte. Amandus bestimmte nach einem Episcopat, unter welchem Frömmigkeit und Tugend blühten, im J. 505, kurz vor seinem Tode, den hl. Melanius zu seinem Nachfolger, der 511 der Synode von Orleans anwohnte. Melanius stand bei König Chlodwig in hohem Ansehen, baute viele Kirchen und entfernte den letzten Rest heidnischen Aberglaubens aus seiner Herde; er starb zwischen 530—535. Von den späteren Bischöfen sind zu nennen der hl. Moderamnus oder Morandus (703—720), der sehr ersprießlich, aber nicht ohne viele und heftige Kämpfe wirkte und zuletzt sich in das Kloster Berzetto (Percetum) bei Parma zurückzog, wo er um 730 starb. Ein Theil seiner Reliquien kam erst am 26. October 1845 in seine bischöfliche Stadt zurück, wo sie in feierlichster Weise in der Cathedrale beigesetzt wurden. Marbodus O. S. B. (1096—1123) hinterließ zahlreiche kleine Schriften, darunter auch mehrere Gedichte (s. seine Werke bei Migne, PP. lat. CLXXI, 1465 sqq.). Unter Stephan de Fougères (1168—1178) wurde zu Rennes 1176 ein Provinzialconcil gehalten, ein zweites im J. 1273 unter Bischof Mauritius de Trezequidi (1260—1282). Zur Zeit des Bischofs Herbert oder Heribert (1184—1198) wurde die von Bischof Philipp (1179—1181) angefangene frühere Cathedrale vollendet. Aymarus Hennequin (1573—1596) machte sich als theologischer Schriftsteller einen Namen. Franz Barreau de Girac,

ernannt 1770, resignirte 1801, wurde Canoniker von St-Denys und starb als ältester Bischof seiner Zeit im J. 1820. Kaum hatte er resignirt, so wurden seinem Sprengel die beiden damals aufgehobenen Bisthümer Dol und St-Malo einverleibt. — Dol (Dola oder Dolum), früher Abtei in der Kirchenprovinz Tours, wurde dadurch Bisthum, daß der heilige Regionarbischof Samson von Caerleon (gest. 565 oder 576) hier seinen Sitz nahm, welchem dann sein liebster Schüler, der hl. Maglorius, folgte. Um 848 vereinigte dann der gewaltthätige Nomenojus, Herzog des gallischen Britannien (vgl. über ihn Hefele, Conc.-Gesch. IV, 153 f. 320 und die daselbst angeführte Literatur), der selbst vor einem Schisma nicht zurückschreckte, die Bisthümer seines Herzogthums zu einer eigenen Kirchenprovinz, indem er, was bei dem damaligen zerrütteten Zustande der fränkischen Kirche möglich war, eigenmächtig dem Metropoliten von Tours die vier Suffraganbisthümer Venetia (Vannes), Aletum, Corisopitae (Quimper) und Oximum (Hiesmes) entzog und in den Klöstern S. Brisci und S. Rabutuali (St-Pol-de-Léon?) neue Sitze errichtete. Diese durch den Usurpator ganz uncanonisch gebildete Kirchenprovinz, die weder der Papst noch die benachbarten Bischöfe anerkannten, bestand volle dreihundert Jahre fort. Die Bemühungen der Päpste Nicolaus I., Johannes VIII. und XIII., sowie Leo IX., den Erzbischof von Dol zum Gehorsam gegen die Kirche und gegen seinen Metropoliten von Tours zurückzuführen, waren ebenso erfolglos als die Verhandlungen der Prälaten Galliens auf den Concilien zu Tours (859) und zu Reims (1049). Erst unter Innocenz III. konnte diese schismatische Kirchenprovinz im J. 1198 wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen und Dol wieder der Metropole Tours als Suffraganat unterstellt werden (vgl. Moroni XX, 175 sgg.; Gams, Series Epp. 546 sq., und besonders Acta varia in causa Dolensis episcopatus, bei Martène et Durand, Thesaur. novus anecdot. III, Paris. 1717, 849 sqq.). Bis auf den letzten Bischof dieses kleinsten Sprengels der Ober-Bretagne (nur 94 Pfarreien), Urban Renatus de Hercé (1767 bis 1793), welcher der Revolution zum Opfer fiel, waren die Oberhirten Herren der Stadt und Grafen von Dol, hatten auf den Landtagen den Rang vor den übrigen Bischöfen und zum Andenken an die ehemalige Würde auch das Recht, in ihrem Sprengel sich das Kreuz vortragen zu lassen. — St-Malo (Macloviopolis, Maclopolis, Maclovium) wurde im 12. Jahrhundert dadurch Bisthum, daß der alte Sitz von Aleth hierher transferirt wurde. Die Stadt Aleth sammt Umgegend war noch zu Anfang des 6. Jahrhunderts fast ganz von Heiden bewohnt. Der heilige Regionarbischof Maclovius oder Machutus (gest. 565) verkündete hier das Evangelium während vierzig Jahre und bekehrte fast alle Bewohner. Der letzte Bischof von Aleth, der gottselige Johann de Châtillon (de la Grille; gest. 1163), verlegte seinen Sitz nach St-Malo. Der neue, auf der Halbinsel Aron gelegene Sitz bestand damals nur aus dem Kloster St-Malo, um welches her dann die Einwohner von Aleth eine Stadt bauten. Der letzte Bischof dieses ziemlich umfangreichen, aber wenig dicht bevölkerten Sprengels (160 Pfarreien) war Gabriel Cortois de Pressigny seit 1786, der 1801 resignirte (vgl. Moroni XLII, 59 sgg.; Gams, Series Epp. 618 sqq.). — Die letzten Bischöfe von Rennes waren: Joh. B. Maria de Maillé Latour-Landry (1802—1804); Stephan Cölestin Henoch (1805—1820), der nach seiner Resignation noch fünf Jahre lebte; Karl Mannay (1820—1824), der das Knabenseminar in's Leben rief; er war vorher Bischof von Trier, dann von Auxerre und eines der ausgezeichnetsten Glieder der Sorbonne gewesen; Claudius Ludwig de Lesquen (1825—1840). Nachdem de Lesquen resignirt hatte, folgte ihm als 89. Bischof Godefroy Brossays-Saint-Marc, consecrirt den 10. August 1841. Unter ihm wurde das stets unter der Metropole Tours stehende Bisthum Rennes von Pius IX. durch Bulle vom 3. Januar 1859 zum Erzbisthum erhoben. Die Errichtung dieser Metropole wurde durch Gesetz vom 14. Mai 1859 autorisirt und die Erectionsbulle am 26. Mai recipirt, worauf am 5. Juni des genannten Jahres die Inthronisation Brossays' als ersten Erzbischofs stattfand. Er wurde 1875 Cardinal und starb am 27. Februar 1878. Der zweite Erzbischof war Karl Philipp Place (1878—1893), vorher Bischof von Marseille. Der gegenwärtige dritte Erzbischof ist Jos. Wilhelm Labouré, geb. 1841, Bischof von Le Mans 1885, nach Rennes promovirt am 15. Juni 1893. — Vor der Revolution gab es nur 263 Pfarreien in diesem Sprengel; heute, wo er das ganze, 6720 qkm große Departement Ille und Vilaine mit 615 480 Seelen umfaßt, sind es 60 Kantonspfarreien (darunter 13 erster Klasse), 323 Succursalen und 412 Vicariate. Dem Erzbischof stehen außer 2 Secretären 6 Generalvicare zur Seite, wovon 3 von der Regierung anerkannt sind; das Capitel hat 9 Canoniker, das Metropolitan- und Diöcesanofficialat je 1 Official, 2 Assessoren, 1 Promotor und Secretär. Das erzbischöfliche Seminar wird von den Diöcesan-Missionspriestern von der Unbefleckten Empfängniß geleitet, ebenso das Knabenseminar zu St-Méen. An religiösen Genossenschaften finden sich außerdem noch Carmeliten, Franciscaner-Recollecten, Eudisten, Lazaristen, Schul- und Lehrbrüder; dann gibt es gegen 3000 Schwestern der verschiedenen dritten Orden, 44 Niederlassungen der Schwestern von der Vorsehung aus dem Mutterhause Ruillé (Diöcese Le Mans) und neben vielen anderen kleineren weiblichen Congregationen auch sehr viele Unterrichtsschwestern von der Unbefleckten Empfängniß (mit Mutterhaus zu St-Méen), welche durch Decret vom 8. November 1852 autorisirt wurden. — Das um

444 gegründete Suffraganbisthum **Quimper** und **Léon** (Dioecesis Corisopitensis et Leonensis), das 6721 qkm große Departement Finisterre mit 681 564 Seelen umfassend, hat 48 Pfarreien, darunter 14 erster Klasse, 262 Succursalen und 319 Vicariate. — **St-Brieuc** und **Tréguier** (Dioecesis Briocensis et Trecorensis), um 848 errichtet und das 6885 qkm große Departement Côtes du Nord mit 627 585 Seelen umfassend, hat in 18 Decanaten 48 Pfarreien, davon 12 erster Klasse, 354 Succursalen und 434 Vicariate, dazu 23 Vicariate, die vom Staate nicht dotirt sind. — **Vannes** (Dioecesis Venetensis), um die Mitte des 5. Jahrhunderts gegründet und das Departement Morbihan mit 521 614 Seelen umfassend, hat 38 Pfarreien, 239 Succursalen und 338 Vicariate. Sonach zählt die ganze Kirchenprovinz nach der Zählung von 1881 in 194 Pfarreien erster und zweiter Klasse, 1178 Succursalen und 1526 Vicariaten 2 546 043 Seelen. (Vgl. noch Moroni, Diz. LVII, 135 sgg.; Gams, Series Epp. 606 sq. [mit Literaturangaben].) [Neher.]

Renovation der heiligen Eucharistie, s. Aufbewahrung der heiligen Eucharistie I, 1580 ff. und Hostie VI, 309 f.

Rentenkauf, mittelalterliche Form des Kapitalverkehres, bestand ursprünglich darin, daß auf ein Grundstück eine Summe Geld unter Ausbedingung einer entsprechenden festen Jahresrente hingegeben wurde. Ein solcher Rentenkauf war ein Ersatzmittel, welches das Mittelalter statt des verbotenen Zinsnehmens erfand, und kam auf, als die Anschauung über die Unzulässigkeit des Zinsdarlehens im Mittelalter sich steigerte und das Zinsnehmen nicht mehr bloß wie im christlichen Alterthum den Geistlichen, sondern allgemein und auch den Laien unter Androhung von Strafen verboten wurde. Da die Rente gekauft und umgekehrt verkauft wurde, heißt das Institut vollständig emtio et venditio annui census, und es lag darin, weil ursprünglich eine Kündigung nicht statthaben durfte, rechtlich ein wirklicher Kaufvertrag vor. Aus diesem Grunde galt der Rentenkauf auch hauptsächlich, im Unterschied vom Zinsdarlehen, dem Mittelalter als erlaubt, wenn es gleich an einzelnen Gegnern nicht fehlte. Indessen erhielt sich die Unkündbarkeit nicht gar lange. Im 14. Jahrhundert wurde dem Verkäufer oder Schuldner das Recht der Kündigung eingeräumt; in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erscheint auch der Käufer oder Gläubiger im Besitze dieses Rechtes. Die Entwicklung ging nicht ohne Beanstandung vor sich, aber sie behauptete sich. Die Einsprache, welche im ersten Stadium gegen sie geschah, wurde durch die Päpste Martin V. (1423) und Calixt III. (1455) abgewiesen. Es fand aber noch eine weitere Wandlung statt. Während nämlich die Rente ursprünglich auf ein Grundstück oder einen nutzbaren Gegenstand überhaupt zu begründen war, so erkannte es wenigstens ein Theil der Scholastik als zulässig an, daß einfach und ohne Weiteres durch Bezahlung einer gewissen Summe eine entsprechende Rente erworben wurde. Dem census realis trat dadurch der census personalis an die Seite. Die Neuerung hatte sich im 13. Jahrhundert, wie ihre Bekämpfung durch Heinrich von Gent (s. d. Art.) zeigt, bereits vollzogen; sie drang aber nur in beschränkte Kreise. So lange das Zinsverbot in seiner Strenge bestand, hatte sie naturgemäß zahlreiche Gegner, da die Personalrente von dem Zinsdarlehen nur dem Namen nach sich unterscheidet. Indem Pius V. in der Bulle Cum onus vom 19. Januar 1569 verordnete, daß die Rente auf ein ganz bestimmtes Grundstück zu legen sei, wurde sie auch officiell abgewiesen. Mit dem Aufkommen der Kündbarkeit verlor zwar auch der census realis seinen strengen Charakter als Kaufvertrag und näherte sich dem Zinsdarlehen. Indessen hatte das Institut auch in der neuen Form, wenn man von der Beziehung zum Zinsverbot absieht, einen tiefern Grund der Berechtigung. Es setzt bei dem Verkäufer Besitz voraus. Die Verleihung des Kapitals erfolgt also nicht an einen Armen; sie dient der Erleichterung oder Verbesserung der ökonomischen Lage des Empfängers. Der Rentenkauf entspricht ökonomisch insofern im Wesentlichen dem sogen. Productivdarlehen und ist sittlich ebenso begründet wie dieses. In seinem Ursprung ein mittelalterliches Rechtsinstitut, erhielt er sich übrigens über das Mittelalter hinaus, hier kürzer, dort länger, je nach der Zeit, in der in den einzelnen Ländern seine Voraussetzung oder das Zinsverbot in Kraft blieb. Indem aber in der Neuzeit das Zinsdarlehen immer weiter an Ausdehnung gewann, wurde er allmälig durch dieses verdrängt. (Vgl. außer den Handbüchern über Moraltheologie und Kirchenrecht besonders Funk, Zins und Wucher, Tübingen 1868, 65—74; Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, Tübingen 1876 [Progr.], 42—48. 55—57.) [v. Funk.]

Renty, Gaston Johann Baptist, Baron von, Mitbegründer der Frères cordonniers, wurde im J. 1611 auf dem Schlosse Beni, Diöcese Bayeux (Normandie), geboren. Nach Vollendung seiner Studien im navarrischen Collegium zu Paris und bei den Jesuiten zu Caen kehrte er, 17 Jahre alt, nach Paris zurück, um seine Ausbildung in der Akademie der Adeligen zu vollenden. Mit großer Vorliebe und gutem Erfolge betrieb er zu gleicher Zeit das Studium der Mathematik und verfaßte mehrere darauf bezügliche Abhandlungen. Das Lesen der „Nachfolge Christi“ trieb ihn an, Karthäuser zu werden, allein seine zu diesem Zwecke 1630 unternommene Flucht wurde vereitelt; Renty kehrte auf das väterliche Schloß zurück und vermählte sich bald mit der geistvollen und tugendhaften Tochter des Grafen von Graville. Er ward das Muster eines ächt christlichen Gatten und Vaters. Als Deputirter

des Adels für die Normandie wurde er von Allen wegen seiner Klugheit gelobt; als Officier im Kampfe mit den Hugenotten fand er bei Ludwig XIII. Anerkennung wegen seiner Tapferkeit. In den verschiedensten Lagen seines Lebens aber, als Familienvater, als Officier im Felde, als Hofmann, führte er stets ein Leben ernster Sammlung und strenger Buße. Im Alter von 27 Jahren verließ Renty das Hofleben, um sich ganz dem Dienste Gottes und des Nächsten zu widmen. Wo immer ein Armer oder Kranker sich fand, konnte er auf Renty's mitleidige Hilfe rechnen, die sich sogar bis zu den armen Sklaven nach Afrika erstreckte. Um diese Zeit führte ihn die göttliche Vorsehung mit dem armen Schuhmacher Heinrich Michael Buch zusammen. Dieser war zu Arlon in Luxemburg ca. 1590 geboren und wurde seiner Tugenden, besonders der innigen und werkthätigen Nächstenliebe wegen, allgemein der „fromme oder gute Heinrich" genannt. Ueberall suchte Buch seine Zunftgenossen auf, sie zu belehren und ihre Seelen zu retten. Was er in seiner Armut noch besaß, gab er dem Nächsten. Renty und Buch nun betrachteten einander voller Ehrfurcht und mit ächt brüderlicher Liebe als Werkzeuge Gottes. Des erstern Ansehen, Adel und Reichthum, des letztern hohe Erleuchtung und Einsicht ergänzten sich gegenseitig zur Erreichung des gottgewollten, segensreichen Werkes. Renty nahm sich besonders der fremden Arbeiter im Hospitale St. Gervasius zu Paris an, deren Unwissenheit in religiösen Dingen ihn betrübte. Er gab ihnen gute Ermahnungen und lehrte sie den Katechismus. Hier fand auch der „gute Heinrich" ein großes Arbeitsfeld. Durch Vermittlung Renty's zum Meister seines Handwerkes ernannt, begann er Genossen um sich zu sammeln, die er zu einem tugendhaften und gemeinsamen Leben anleitete. Auf Betreiben Renty's und den Rath gottesfürchtiger Personen wurde 1645 die Genossenschaft der Schusterbrüder (Frères cordonniers) mit Gutheißung des Erzbischofs von Paris errichtet und der „gute Heinrich" zum ersten Superior derselben ernannt; zwei Jahre später entstand dann die Genossenschaft der Schneiderbrüder zu Paris. Schnell breiteten sich die beiden Genossenschaften in Frankreich und Italien aus. Bis zu seinem seligen Tode stand Renty dem „guten Heinrich" treu zur Seite. Er starb im April 1649, und als 1658 sein Sarg geöffnet wurde, war sein Leib noch frisch und unversehrt. Der „gute Heinrich" starb am 9. Juni 1666. Die Genossenschaften der Schuster- und Schneiderbrüder brachten großen socialen Segen. Sie führten ein gemeinsames Leben und gaben einen Theil ihres Verdienstes den Armen. Erst die französische Revolution machte ihrem segensreichen Wirken in Frankreich ein Ende, während sie in Italien noch fortbestehen. (Vgl. J. B. de S-Jure, Vie de M. de Renty, Paris 1651 u. ö.; deutsch von Lechner, Regensb. 1837; Helyot-Badiche, Dict. des Ordres relig. I, Paris 1847, 1139 ss.; Nouv. Biogr. gén. VII, 684 ss.; XLII, 3; Müllendorff, Leben des M. H. Buch, Regensburg 1870.) [L. Helmling O. S. B.]

Renuntiation bezeichnet in der kirchlichen Sprache 1. den Verzicht auf ein Kirchenamt (s. d. Art. Resignation). — 2. (gleichbedeutend mit abrenuntiatio) die sogen. Widersagung bei der Taufe (s. d. Art. Exorcismus IV, 1145). — 3. mitunter auch nach älterem Sprachgebrauch die Ordensprofeß (s. d. Art.).

Reordination heißt die Wiederholung einer Ordination, welche als ungültig der Wirkung entbehrt hat. Eine unbedingte Reordination kann nur dann eintreten, wenn die zuerst ertheilte Ordination sicher ungültig war; eine bedingte (reordinatio sub conditione) ist zuläßig, wenn ein wichtiger Grund vorhanden ist, an der Gültigkeit der ersten Weihe zu zweifeln. Dagegen ist eine Reordination unzuläßig, wenn die Ordination durch einen wirklichen, aber von der Kirche getrennten Bischof in sonst gültiger Weise ertheilt worden ist, und wenn ein gültig Geweihter nach seiner Apostasie zur Kirche zurückkehrt; dieß folgt aus dem Dogma von der Unverlierbarkeit des Weihecharakters. Im Widerspruch damit scheinen allerdings im Mittelalter Reordinationen auch in Fällen vorgekommen zu sein, wo die erste Ordination von häretischen, schismatischen oder simonistischen Bischöfen ertheilt worden war. Indessen ist hier zunächst nicht zu übersehen, daß die Erklärung eines ordo als irritus nach mittelalterlichem Sprachgebrauch mitunter nur den unerlaubten, nicht den ungültigen Empfang desselben bezeichnen sollte (vgl. Phillips, Kirchenrecht I, 351 f.). Sodann hatten manchmal die Reordinationen nicht sowohl den Charakter einer neuen Weihe, als vielmehr den einer Reconciliation und Uebertragung der Vollmacht zur erlaubten Ausübung des Ordo; sie legitimirten also die unrechtmäßige Weihe und ergänzten, was derselben vermöge ihres Ursprunges außerhalb der Kirche gewissermaßen Mangelhaftes anklebte. Daneben kommen allerdings auch Reordinationen vor, die von ihrem Spender nicht im vorgenannten Sinne gemeint waren, sondern von der irrigen Ansicht ausgingen, daß die Weihen, welche von nicht orthodoxen oder simonistischen Bischöfen ertheilt würden, in sich ungültig seien. Daraus darf aber nur geschlossen werden, daß die correcte kirchliche Lehre zu jener Zeit noch nicht allgemein durchgedrungen war, ähnlich wie zur Zeit Cyprians bei der Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe (s. d. Art. Ketzertaufstreit). Uebrigens handelte es sich in solchen Fällen um bestimmte einzelne Weihen, wobei noch besondere Umstände in Betracht kommen mochten, welche einzelne Bischöfe um so leichter bewegen konnten, zur Vermeidung aller Unsicherheit auf Wiederholung der Ordination zu bestehen. Damit war aber keinesfalls als Glaubenslehre proclamirt, daß die unrechtmäßige Weihe stets und allein deßhalb, weil sie illicite

ertheilt, auch invalide empfangen sei. Ueberhaupt stände ja selbst einer päpstlichen Entscheidung über die Gültigkeit einer einzelnen Weihe oder auch einer ganzen Klasse derselben im concreten Falle nicht die Unfehlbarkeit zu, da das unfehlbar sichere Princip vermittels menschlicher Hilfsmittel und Einsicht auf den Einzelfall angewendet werden muß; und es ist deßhalb möglich, daß auch nach einer einmal für oder gegen die Gültigkeit erlassenen Entscheidung eine neue Untersuchung angestellt wird, wie dieß z. B. zur Zeit (1896) bezüglich der anglicanischen Weihen der Fall ist (vgl. d. Art. Parker). Damit ist natürlich auch die Möglichkeit (wenngleich nicht Wahrscheinlichkeit) einer gegentheiligen Entscheidung gegeben, nicht aber eine Aenderung der katholischen Glaubenslehre für zulässig erklärt. (Vgl. Phillips I, 341 ff.; Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche, in der Oesterr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1862, 207 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., Register s. v. Ordination und Weihe; Michael, in der [Innsbr.] Zeitschrift für katholische Theologie XVII [1893], 198 ff.) [A. Esser.]

Rephaiten, s. Raphaim.

Reprobation, ein dogmatischer terminus technicus, bezeichnet sowohl die wirkliche Verdammung (activ und passiv) derjenigen vernünftigen Geschöpfe Gottes (Engel und Menschen), welche thatsächlich verdammt werden (reprobatio consequens), als insbesondere den in der Ewigkeit von Gott gefaßten Beschluß oder die Vorherbestimmung dieser Verdammniß (reprobatio antecedens). Im letztern Sinne steht die Reprobation der Prädestination (s. d. Art.) gegenüber, welche die göttliche Vorherbestimmung des Heiles bedeutet. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine Vorherbestimmung zur Verdammniß angenommen werden muß. Denn wie nur Gott seinen Geschöpfen die Seligkeit verleihen kann, so kann auch nur er sie verdammen: was aber Gott thut, das sieht er nicht bloß voraus, sondern er beschließt auch von Ewigkeit her, es zu thun; ja die göttliche That selbst, insofern sie in Gott ist, fällt schließlich mit diesem göttlichen Beschlusse zusammen. Es gibt also wie eine Prädestination, so auch eine Reprobation. Es fragt sich aber, wie die Reprobation aufzufassen ist, oder genauer, wie sich göttliche Vorherbestimmung und die thatsächliche Reprobation zu einander verhalten. In der Beantwortung dieser Frage weichen die Häretiker von der katholischen Kirche ab, aber auch unter den katholischen Theologen selbst ist nicht völlig einerlei Meinung darüber. Um diese Verschiedenheiten recht zu würdigen, ist zunächst eine doppelte Unterscheidung zu beachten. Die Reprobation kann nämlich als positive und als negative aufgefaßt werden. Die positive Reprobation hat direct die Verdammniß, d. h. die Höllenstrafe zum Gegenstande, die negative dagegen nur das Nichtseligmachen. Das Verhältniß der göttlichen Vorherbestimmung zur Verdammniß bezw. zum Nichtseligmachen kann dann weiter so aufgefaßt werden, daß jene der einzige und absolute Grund dieser ist (unbedingte Reprobation), oder aber so, daß jene diese begründet unter Voraussetzung einer von dem zu Verdammenden selbst erfüllten Bedingung, nämlich der freithätigen schweren Versündigung, bezw. des Verharrens im Zustande der schweren Sünde im Augenblicke des Todes (bedingte Reprobation).

1. Darstellung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Vorherbestimmung und der thatsächlichen Verdammniß nach der Lehre der katholischen Kirche gegenüber den Häretikern. Schon die im Art. Prädestination erwähnten Prädestinatianer des 5. und 9. Jahrhunderts kamen durch die Lehre einer absoluten Prädestination auch zu einer bedingnißlosen positiven Reprobation. Ganz unzweideutig aber lehrte dieselbe Calvin (s. d. Art.). Er behauptete: „Nicht zu gleichem Schicksale sind Alle geschaffen; denn Einigen ist das ewige Leben, Anderen die ewige Verdammung beschieden. Je nachdem also jemand zu dem einen oder dem andern Endziele geschaffen ist, nennen wir ihn auch zum Leben oder zum Tode vorherbestimmt" (Instit. 3, c. 21, n. 5). Und noch deutlicher: „Wir behaupten, durch einen ewigen und unabänderlichen Beschluß habe Gott verordnet, welche er einst an der Seligkeit wolle theilnehmen lassen, und welche er hinwiederum dem Verderben weihe. Hinsichtlich der Erwählten ist dieser Beschluß in seiner unverdienten Barmherzigkeit gegründet, ohne Rücksicht auf menschliche Würdigkeit; die aber, welche er der Verdammung überantwortet, werden durch ein zwar gerechtes und untadelhaftes, aber unbegreifliches Gericht vom Zugange zum Leben ausgeschlossen" (l. c. n. 7). Den Grund für diese Art göttlicher Vorherbestimmung, welche er selbst decretum horribile nennt, findet Calvin in der Nothwendigkeit, daß Gott wie einerseits seine Barmherzigkeit gegen die Auserwählten, so andererseits auch seine Gerechtigkeit und Allmacht bekunde (l. c. c. 23, n. 7) und seine Verherrlichung auch durch Verdammung der Menschen erreiche (l. c. c. 24, n. 14). In Ausführung des Beschlusses endlich richte es Gott so ein, daß er den im Voraus Verdammten alle Heilsmittel versagt, wodurch sie etwa selig werden könnten (l. c. c. 24, n. 12), und daß er in denjenigen derselben, welche glauben, absichtlich einen Scheinglauben erzeuge und sich in ihre Gemüther einschleiche, um sie desto unentschuldbarer zu machen (l. c. c. 2, n. 11). — Calvins Anhänger spalteten sich wieder in zwei Gruppen. Die einen glaubten jenes Verdammungsdecret so auffassen zu sollen, daß es Geltung habe unabhängig von der Erbsünde und auch für die Erbsünde selbst (Supralapsarier); die anderen wollten es eingeschränkt wissen auf die Menschen nach dem Sündenfalle der Stammeltern (Infralapsarier; s. d. Art.). Der Lehre der milderen Calvinianer schloß sich mit einigen Modificationen auch Jansenius an, indem auch er

behauptet, aus dem durch Adams Sünde der Verdammniß verfallenen Menschengeschlechte wolle Gott Einige nicht erretten, sondern habe vielmehr beschlossen, sie zu verwerfen und ihnen die zur Seligkeit erforderliche Gnade nicht zu verleihen; diese seien nicht so sehr ihretwegen als zum Nutzen und zu manchfacher Belehrung der Auserwählten erschaffen (Jansenius, De gratia Chr. l. 10, c. 2 et 11 sq.).

Diese Lehre von einer bedingnißlosen positiven Verwerfung ist von der Kirche in allen den Erklärungen verurtheilt worden, in welchen die Lehre des hl. Augustinus gegen die sie für sich beanspruchenden Prädestinatianer vertheidigt wurde; so insbesondere durch das zweite Concil von Orange (529) und durch das Concil von Trient (Sess. VI, can. 17). Die Synode von Orange sagt in einem Anhang zu ihren 25 Canones ausdrücklich: „Daß irgend welche Menschen durch göttliche Macht von vornherein zum Bösen vorherbestimmt seien, glauben wir nicht bloß nicht, sondern belegen auch diejenigen, welche etwas Derartiges glauben, unter dem Ausdrucke des Abscheues mit dem Banne." Und mit Recht; denn in mehrfacher Weise verstößt jene Lehre gegen den christlichen Glauben. Sie läugnet die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens und der Erlösung durch Christus, sowie die Verleihung wirksamer Gnaden an alle Menschen; sie zerstört die Freiheit des menschlichen Willens zum Guten und zum Bösen, die Verdienstlichkeit der guten und die Strafwürdigkeit der bösen Handlungen und somit die gesammte moralische Ordnung; sie steht in schroffstem Widerspruch mit Gottes Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrhaftigkeit, Güte und Heiligkeit. Nach der Lehre der katholischen Kirche gibt es keine bedingnißlose positive göttliche Vorherbestimmung der Engel und Menschen zur Verdammniß, sondern, wie die thatsächliche Verdammniß nur eintritt auf Grund von eigener Verschuldung des Geschöpfes, so hat auch Gott die Verdammniß derer, die wirklich verdammt werden, nur beschlossen unter Voraussicht und Voraussetzung dieser Verschuldung. Es gilt das Wort des Apostels: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen" (1 Tim. 2, 4).

2. Darstellung des Verhältnisses der göttlichen Vorherbestimmung und der thatsächlichen Verdammniß nach den katholischen Theologen. Die Annahme einer positiven unbedingten Reprobation ist, wie vorher gesagt, häretisch. Eine Anzahl katholischer Theologen glaubte aber eine negative unbedingte Reprobation lehren zu sollen; es sind dieß diejenigen, welche auch eine unbedingte Prädestination für die zum Heile Gelangenden annahmen (s. d. Art. Prädestination). Bei der Annahme der absoluten Prädestination erhebt sich nämlich von selbst die Frage, was denn Gott von Ewigkeit hinsichtlich derjenigen vorherbestimmt habe, welche er nicht zur Seligkeit berufen hat. Die Vertheidiger der absoluten Prädestination können die Antwort, daß auch sie zur Seligkeit bestimmt seien, falls sie das Ihrige thun, nicht gelten lassen, da ja hiermit die Möglichkeit des Heiles auch für die nicht absolut Prädestinirten gegeben und die Lehre von der absoluten Prädestination selbst gefährdet wäre; die andere Antwort, daß Gott jene nicht Prädestinirten geradezu zur Verdammniß vorherbestimmt habe, dürfen sie nicht geben, weil sie häretisch ist. Sie antworten deßhalb: Gott hat die nicht Prädestinirten zwar nicht positiv zur Verdammniß bestimmt, aber negativ; nicht zwar als habe er in Betreff ihrer keinen Beschluß gefaßt, aber in dem Sinne, daß er sie, allerdings durch positiven Willensact, nicht zur Strafe der Hölle, aber wohl zum Nichtseligwerden vorherbestimmt habe. Den eigentlichen Gegenstand dieser göttlichen Vorherbestimmung benennen diese Theologen verschieden. Suarez bezeichnet ihn als „Nichtauserwählung zum Himmelreiche", Alvarez als „Nichtzulassung", Gonet als „Ausschließung"; dabei stellen Einige, wie Didacus Ruiz und Gonet, diese negative Reprobation unter die Voraussetzung der Erbsünde, die meisten glauben sie auch ohne Rücksicht auf die Erbsünde annehmen zu sollen. Gegen die göttliche Gerechtigkeit verstoße die negative Reprobation um deßwillen nicht, weil sie von einem ungeschuldeten Gute (bonum indebitum) ausschließe (vgl. d. Art. Bañez I, 1961 ff.). — Andere Theologen, und zwar alle diejenigen, welche eine bloß bedingte Prädestination annehmen, verwerfen jegliche unbedingte Reprobation, also auch die negative. Denn auch diese glauben sie nicht in Einklang bringen zu können mit dem göttlichen Heilswillen, welcher nicht bloß, soviel an ihm liegt, ernstlich und wirksam will, daß niemand zur Hölle verdammt werde, sondern auch, daß Alle selig werden. Dieß gelte um so mehr, als es in der gegenwärtigen Ordnung für den Menschen ein anderes Ziel nicht gibt außer seiner übernatürlichen Beseligung, und somit die Nichterreichung dieses Zieles nicht bloß das größte Uebel, sondern geradezu die Verdammung in ihrem Wesen (poena damni) ausmacht. In diesem Sinne sagt Lessius (De praedest. sect. 2, n. 13): „Nach dem Urtheil aller Menschen ist es völlig einerlei, zu sagen, Gott wolle, daß du verloren gehest, und zu sagen, Gott wolle dich nicht in die Zahl der Auserwählten aufnehmen; denn in jedem Falle folgt unfehlbar und ohne Rücksicht auf deine Werke deine Verdammniß." Auch der Lehre der Väter entspricht es gewiß mehr, ohne daß es dem hl. Augustinus widerspricht, wenn überhaupt eine unbedingte Reprobation nicht angenommen wird, sondern nur eine solche, welche das Vorhersehen unserer Sünden zur Voraussetzung hat. So schreibt z. B. der hl. Prosper (Resp. ad cap. Gall. 2. 3. 7. 12): „Die unbußfertigen Sünder müssen nicht deßhalb untergehen, weil sie nicht prädestinirt (also negativ reprobirt) sind, sondern deßhalb sind sie nicht prädestinirt, weil eben Gott von ihnen voraussieht, daß sie durch eigene freie Schuld un=

bußfertig sein werden." „Mit ihrem Willen haben sie gefehlt, mit ihrem Willen sind sie gefallen; und weil vorausgesehen worden ist, daß sie fallen würden, deßhalb sind sie nicht prädestinirt; auch sie wären dagegen prädestinirt, wenn sie sich bekehrten und im Guten verharrten." (Vgl. die Dogmatiken, z. B. Simar, Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl., Freiburg 1893, § 126; ferner Franzelin, De Deo Uno, ed. 2, Romae 1876, sectio V. Zur Streitfrage über die Ansicht des hl. Augustinus s. Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892; dagegen Katholik 1893, I, 162 ff. und [Innsbrucker] Zeitschrift für kath. Theologie 1893, 483 ff.) [Einig.]

Requiem, das Eingangswort des Introitus der Missa Defunctorum, bezeichnet sowohl das Formular als auch die wirkliche Feier der Messe, welche in schwarzen Paramenten für Verstorbene still oder feierlich gehalten wird (Missa de Requiem, Requiemsmesse, Todten- oder Seelenmesse). Die Celebration für Verstorbene nach einem eigenen Meßformular ist darin begründet, daß die Todtenliturgie eine vom Kirchenjahr nicht berührte, für sich bestehende Feier bildet, und daß den Verstorbenen neben der Frucht des heiligen Opfers auch alle bei dieser Feier zu verrichtenden Gebete zugewendet werden sollen. Derselben Absicht entsprechen gleichfalls die kleinen Aenderungen, welche der Ritus in diesen Messen erfährt; es unterbleiben nämlich der Psalm Judica im Staffelgebet, die kleine und die große Doxologie, die Incensation der Gläubigen, die Segnung des Wassers bei der Opferung, das Gebet um den Frieden nach dem Agnus Dei, der Friedenskuß und der Segen am Schluß sowie jede Festcommemoration und jede Oration für Lebende; die Selbstsegnung des Celebranten bei dem Introitus wird durch das Kreuzzeichen über das Meßbuch, die Bitte für die Lebenden bei dem Agnus Dei durch die Fürbitte für die Verstorbenen und die Entlassung am Schluß durch die Fürsprache Requiescant in pace ersetzt. Der Text und der Choralgesang des Requiem haben einen ergreifend ernsten Charakter; diesem entsprechend soll auch der Altar keinen Schmuck tragen; das Orgelspiel soll lediglich den Gesang des Chores begleiten. Einzelne Kirchen hatten früher verschiedene Todtenmessen; seit der Recension des Missals unter Pius V. ist aber die mit Requiem beginnende Messe ausschließlich in Gebrauch. Für diese sind im Missale nach den Votivmessen vier Formulare eingereiht, welche, von den wechselnden Orationen abgesehen, nur in den Lectionen von einander abweichen: 1. für das Gedächtniß aller Verstorbenen (Allerseelen); 2. für das Begräbniß und die sich daran anschließende Feier am 3., 7. und 30. Tage nach dem Tode oder Leichenbegängniß; 3. für das Jahrgedächtniß. Die Messe bei diesen Anläßen steht jener eines Officium duplex gleich und hat demnach nur eine Oration und die Sequenz Dies irae. Das vierte Formular, die Missa quotidiana, gilt für gewöhnliche Tage außer den erwähnten Anläßen; es entspricht mit mindestens drei Orationen einem Officium simplex. An welchen Tagen Requiemsmessen celebrirt werden können, ist durch die Rubriken und Decrete der Ritencongregation im Einzelnen bestimmt. Von Alters her sind diese Messen mit dem Ordo und Canon, den Orationes diversae und der Absolution aus dem Missale ausgehoben und zu einem eigenen Todtenmeßbuche (Missae Defunctorum) zusammengestellt. [K. Schrod.]

Rescripte, päpstliche, s. Constitutiones ecclesiasticae III, 1033 ff.

Resen (רֶסֶן), im A. T. eine der vier uralten Städte am Tigris, welche später zu „der großen Stadt", d. i. Nineveh, zusammenfloß. Da die Lage von Resen als zwischen Nineveh im engern Sinne und Chale befindlich angegeben ist, so lag es auf der mit Ruinen bedeckten Stelle zwischen dem heutigen Nimrud und Kujundschik (Schrader, Keilinschr. und A. T. 100). [Kaulen.]

Reservate heißen im kirchlichen Sprachgebrauch solche Rechte und Vollmachten, deren Ausübung das kirchliche Gesetz oder die geistlichen Oberen bestimmten Personen vorbehalten (reservirt) haben. Die Wirkung einer solchen Reservation ist die, daß die betreffenden Rechte nicht mehr zur Competenz derer gehören, denen gegenüber sie reservirt sind. Es liegt aber hierin — und dadurch unterscheiden sich solche Reservationen von gewissen kirchlichen Strafmitteln — keinerlei Maßregelung einer Person, sondern das Princip, auf welchem die Reservationen beruhen, ist die Wahrung der kirchlichen Ordnung und die praktische Ausführung des Satzes, daß alle (in irgend einer Hinsicht) wichtigeren Sachen nicht von untergeordneten oder sonst weniger geeigneten hierarchischen Personen erledigt werden sollen. Man kann die Reservate eintheilen entweder nach den Personen (bezw. Ständen), denen die Rechte reservirt sind, oder nach den Gegenständen, auf welche die Reservation sich erstreckt. In jener Beziehung sind die päpstlichen und bischöflichen Reservate die wichtigsten; es gibt aber auch Reservationen zu Gunsten der Pfarrer den anderen Geistlichen gegenüber, zu Gunsten gewisser Orden gegenüber den Weltgeistlichen (z. B. bestimmte Benedictionen) und umgekehrt zu Gunsten des Säcularclerus gegenüber den Regularen (z. B. letzte Oelung). Sachlich kann man die Reservate weiter unterscheiden als solche, die das Gebiet der Jurisdiction, und solche, die das Gebiet der Weihegewalt berühren. Die ersteren erstrecken sich entweder auf die eigentliche jurisdictio in foro interno und externo, oder mehr auf die kirchliche Verwaltung; zu den anderen gehören vor allem die sogen. reservirten Benedictionen. Jede Reservation findet ihre Erledigung entweder durch die Behandlung der Sache seitens der competenten Person oder durch die Uebertragung der fehlenden Vollmacht zur Behandlung der Sache von Seiten des Competenten an den Nichtcompetenten. Die

einzelnen Reservate sind in den einschlägigen Artikeln (vgl. besonders die Artt. Causae majores und Bischof) erwähnt. Ueber die sogen. Reservatfälle und die Reservatpfründen handeln wegen der Bedeutung dieser Punkte die unten folgenden Einzelartikel. [Permaneder.]

Reservatfälle (casus reservati) heißen Sünden und Censuren, deren Absolution dem Papst, dem Bischofe oder den Ordensobern vorbehalten ist, so daß ein anderer Seelsorger vermöge der ihm übertragenen gewöhnlichen cura zur Lossprechung von denselben nicht fähig ist. I. Begriff und Eintheilung. Die Hierarchie der Jurisdiction in der Kirche bringt es mit sich, daß die Befugnisse der untergeordneten Richter nach Maßgabe der kirchlichen Canones von den höheren, von welchen sie aufgestellt worden sind, ausgedehnt oder eingeschränkt werden können. Dieß gilt auch von der Bußgerichtsbarkeit (forum internum, f. conscientiae). Diese ist mit den für die Seelsorge von Gott oder der Kirche angeordneten Aemtern ipso facto verbunden (jurisdictio ordinaria); so mit dem obersten Hirtenamte uneingeschränkt für die gesammte Kirche; in Abhängigkeit von ihm mit dem Episcopate für den Umkreis einer dem Bischof anvertrauten Diöcese und mit den höheren Aemtern der Regularen, welchen Quasi-Episcopalgewalt zukommt, gegenüber den ihnen untergebenen Mitgliedern des Ordens oder Klosters. Auch die den Bischöfen untergeordneten Seelsorgsämter, wenn sie Kirchenämter im engen Sinne des Wortes sind (wie das Amt des Generalvicars, Pönitentiars in Cathedralcapiteln, Pfarrers), und nicht einfache Functionen (wie Kaplaneien) erfreuen sich der jurisdictio ordinaria. Wird aber ein Bischof oder Priester vom Papste oder ein Priester vom Bischofe oder ein Regularpriester von seinem Ordensobern für die Ordensangehörigen mit einer Seelsorgsthätigkeit beauftragt, welche ihm nicht jure ordinario zusteht, so erhält er jurisdictio delegata. Diese ist in ihrem ganzen Bestande, Umfange und in ihrer Dauer einzig und allein vom Willen des delegirenden Obern bedingt, während die jurisdictio ordinaria dem Träger des Amtes innewohnt, so lange er dieses bekleidet. Jene kann auch nur ausgeübt werden innerhalb des Territoriums des delegirenden Obern, diese aber überall, wo Gläubige, welche in Kraft seines Amtes ihm untergeben sind, mit ihm zusammentreffen. — Was nun speciell die vor das Bußgericht zu bringenden Sünden und Kirchenstrafen betrifft, so sind die Hierarchen, denen jurisdictio ordinaria in foro sowohl externo als interno zukommt, nach katholischem Dogma befugt, besonders schuldbare Vergehungen und die dadurch incurrirten Kirchenstrafen dem Forum der ihnen untergeordneten Richter, mag deren Jurisdiction ordinaria oder delegata sein, zu entziehen und ihrem eigenen vorzubehalten (Trid. Sess. XIV, cap. 7 und can. 11 De poenit.; Pius VI., Const. Auctorem fidei prop. damn. 44. 45 Syn. Pistor.). Machen sie von diesem Rechte Gebrauch, so werden die ihrem Forum ausschließlich zur Absolution vorbehaltenen Sünden und Censuren Reservatfälle genannt. Von Seiten der reservirenden Hierarchen unterscheidet man päpstliche, bischöfliche und den Ordensoberen reservirte Fälle (casus papales, episcopales, regulares); dem Gegenstande nach: reservirte Censuren und reservirte Sünden. — Ihrer Natur nach ist die Reservation eine Beschränkung der beichtväterlichen Jurisdiction und betrifft direct nur den Richter im innern Forum. Sie hat daher nicht den Charakter einer Strafe, sondern für den Pönitenten nur die Wirkung, daß er sich die Absolution bei dem für ihn competenten höhern Richter erbitten muß. Bringt dieß für ihn bisweilen einige Schwierigkeiten mit sich, so sind diese vom Gesetzgeber nicht beabsichtigt. Die Kirche ist in Anordnung von Reservatfällen vielmehr von dem Motive geleitet: 1. denen, welche bereits gesündigt haben, eine um so wirksamere Leitung und Behandlung zu sichern, je tiefer und gefährlicher die Wunden ihrer Seelen sind; 2. im gläubigen Volke das Bewußtsein der Schuld und des Unheiles der betreffenden Vergehungen zu erhalten und zu beleben, weßhalb auch die Seelsorger es bei passenden Gelegenheiten mit den wichtigsten Reservatfällen bekannt machen sollen. Nach der Intention der Kirche haben also die Reservationen medicinalen und nicht vindicativen Charakter. Es gibt allerdings einige Auctoren, welche sie auf gleiche Linie mit geistlichen Strafen stellen und daraus die Folgerung ziehen, daß die Reservationen gar nicht in Wirksamkeit treten, wenn der Pönitent mit unüberwindlicher Unkenntniß über die Reservation der Sünde oder der darauf gesetzten Censur gesündigt habe. Gute Auctoren, wie Lugo, die Salmanticenser, Elbel, Sporer, Ballerini, halten diese Ansicht für probabel. Der hl. Alfons Liguori aber (Theol. mor. 5 [al. 6], n. 581) sagt, die Anschauung, die Unkenntniß sei ohne Einfluß auf Wirksamkeit der Reservation, sei sententia communior, die auch er unterschreibe. Diese Ausdrucksweise hat nach seiner Terminologie den Sinn, die gegentheilige Meinung sei unhaltbar, und sie darf in der Praxis nur angewendet werden, wenn der reservirende Hierarche ausdrücklich erklärt, er mache die Rechtsverbindlichkeit der Reservation von ihrer Kenntniß seitens des Schuldigen abhängig, oder er wolle durch sein Gesetz diesen strafen; oder wenn ihm bekannt ist, sein Diöcesanclerus habe die Ueberzeugung, die ignorantes betreffe die Reservation nicht, es aber gleichwohl unterläßt, sich dagegen auszusprechen (s. Lehmkuhl, Theol. mor. II, 7. ed., n. 407). Aus dem Satze, daß die Reservation nur die beichtväterliche Jurisdiction berühre, ergeben sich diese Folgerungen: 1. Maßgebend für die Absolutionsgewalt sind immer die Reservationen derjenigen Diöcese, in welcher Beicht gehört wird, weil nach allgemeiner Gewohnheit die Jurisdiction immer herzuleiten ist von dem episcopus loci, mit Aus-

nahme der jurisdictio ordinaria, welche sich immer und überall nach den Gesetzen der Diöcese richtet, welcher das Amt angehört, das der Beichtvater bekleidet (s. auch die Bulle Innocenz' XII. Cum sicut vom 19. April 1700). Nur bezüglich der reservirten Censuren spricht sich eine besser begründete Meinung dahin aus, daß ohne Vollmacht des Bischofs der Diöcese, in welcher dieselbe reservirt ist, kein Beichtvater absolviren könne (S. Lig. Theol. mor. 6, 590). Die Meinung, die fremden Pönitenten müßten, auch wenn es sich um reservirte Sünden handelt, nach den Jurisdictionsverhältnissen ihrer Heimat beurtheilt werden, ist nicht mehr haltbar (S. Lig. l. c. 6, 588). Nur wenn jemand in fraudem legis, d. h. primär in der Absicht, das Gericht des für ihn aufgestellten Seelenhirten zu umgehen, sich in eine andere Diöcese begibt und dort eine Sünde beichtet, welche in dieser nicht reservirt ist, wohl aber in seiner Heimat, kann er nach der Constitution Clemens' X. Superna vom 21. Juni 1670 nicht absolvirt werden. 2. Die von ihren Ordensobern für die betreffenden Ordensmitglieder aufgestellten Regularbeichtväter sind nicht beschränkt durch die bischöflichen Reservate. An der Exemtion der Ordensmitglieder participiren auch die Novizen, sodann die familiares und commensales des Klosters und die in Verbindung mit ihm lebenden und von ihm erhaltenen Zöglinge.

II. Bedingungen. Für die Aufstellung von Reservatfällen bestehen nach Gesetz und Praxis der Kirche hauptsächlich folgende Normen. 1. Es sollen für eine Diöcese nicht mehr Reservate statuirt werden, als die obwaltenden Verhältnisse für dringlich erscheinen lassen. 2. Nur Todsünden eignen sich zur Reservation, und auch unter diesen nur besonders schwere, nach Trid. Sess. XIV, c. 7 De poen. Die S. Congr. Epp. et Reg. mahnt (26. November 1602) die Bischöfe: . . . cum id videbitur communi bono expedire, atrociorum tantum et graviorum criminum absolutionem sibi reservent. Ueberdieß verbietet sie, daß Fälle, welche sich der heilige Stuhl schon reservirt hat, auch von Bischöfen reservirt werden. Wenn eine Reservation bei veränderten Verhältnissen nicht mehr zweckdienlich erscheint, soll sie aufgehoben werden. Eine Reservation, die durch keinen genügenden Grund gerechtfertigt ist, wäre zwar gültig, aber unerlaubt. Dazu aber, daß eine gesetzlich ausgesprochene Reservation in einem einzelnen Falle wirksam sei, wird erfordert: a) daß die begangene Sünde sowohl von Seiten des Objectes (materia gravis) als der Advertenz und des Consenses ohne Zweifel Todsünde sei; b) daß sie im äußern Acte und nicht im Willen allein vollbracht wurde, und daß dieser äußere Act, so wie er zur Erscheinung kommt, sich unläugbar als Todsünde darstellt. Dazu bemerkt Benedict XIV. (De Syn. Dioec. 5, 5, 5): Necesse tamen minime est, ut peccatum sit publicum, vel in alicujus notitiam venerit; satis est, ut exterius sit commissum, quamvis penitus occultum. Acte, welche nur im Willen schwer sündhaft sind, ohne aber als solche nach Außen zu treten, entziehen sich der Auctorität des Gesetzgebers. Die Reservation ist aber ein Act des Gesetzgebers in foro externo, wenn auch pro foro interno. c) Der vollzogene Act muß zur letzten Vollendung gekommen sein in der Species, welche der Gesetzgeber ausdrücklich benannt hat. So ist homicidium, im Falle es reservirt wurde, erst dann der Absolution des niedern Richters entzogen, wenn der Tod des Vergewaltigten thatsächlich schon eingetreten ist; der Incest nur, wenn copula carnalis perfecta stattgefunden hat. Das Attentat oder eine in ihrer Species nur unvollkommen verübte Sünde kann nur reservirt sein, wenn der Gesetzgeber es ausdrücklich und unzweideutig ausgesprochen hat. Die im erklärten Sinne vollendete Sünde muß aber materiell und formell der reservirten Species angehören. So wäre copula carnalis mit einer Verschwägerten dort, wo Incest ein Reservatfall der Diöcese ist, dann nicht reservirt, wenn die Kenntniß der Schwägerschaft mit der betreffenden Person fehlte. d) Der sündhafte Act muß sowohl in seiner äußern Vollziehung als im innern Willensconsens einer und derselben moralischen Species angehören. Eine vollkommen und unzweifelhaft in Worten kundgegebene Häresie z. B., welcher aber der Wille als einer solchen nicht zustimmt, sondern welche nur ausgesprochen ist, um nicht von Anderen als Rechtgläubiger erkannt und verhöhnt zu werden, wäre nicht unter die mit reservirter Excommunication bestrafte formelle Häresie zu subsumiren. Der Act wäre formell Glaubensverläugnung, aber nicht Glaubensverweigerung. e) Nur die gewiß erfolgte Reservation besteht zu Recht. Ist es nach dem Rechte zweifelhaft, ob ein Gesetz der Reservation besteht oder ob ein gewiß bestehendes sich auch auf einen Fall, wie er vorliegt, erstreckt (dubium juris), oder ist es zweifelhaft, ob wirklich das alles geschehen ist, was gesetzlich zu einem statuirten Reservatfall gehört (dubium facti), so ist die Absolution nicht behindert. Hat ein Beichtvater im guten Glauben, es sei die Reservation zweifelhaft, absolvirt, und kommt erst nachher zur Ueberzeugung, sie sei gewiß, so ist die ertheilte Absolution doch als gültig anzusehen (S. Lig. Hom. Ap. tr. 16, n. 143). Beruht aber in einem praktischen Falle der Zweifel des Beichtvaters nur in einem bewußten Mangel seiner Wissenschaft, so kann er nicht absolviren, ehe er die richtige Kenntniß des Gesetzes sich erholt hat.

Zur Interpretation der Reservationsstatute sei bemerkt: 1. als odios gegenüber der beichtväterlichen Jurisdiction sind sie immer stricte zu interpretiren; 2. es ist daher die Cooperation zu einer reservirten Sünde nicht reservirt, wenn es nicht speciell gesagt ist, und keine andere Art der Cooperation, als die ausdrücklich genannt wird. 3. In der als reservirt erklärten Gattung (z. B.

homicidium) sind alle Specien mitinbegriffen, aber von der Reservation Einer Species kann keine Folgerung auf eine andere gezogen werden. 4. Die Termini eines Statutums sind immer in dem Sinne zu nehmen, welchen sie in der kirchlichen Rechtssprache haben.

III. Die Reservatfälle im Einzelnen. A. Päpstliche. Schon in den ersten Jahrhunderten ward die kirchliche Bußdisciplin unter der unbestritten anerkannten höchsten Auctorität der Päpste geübt. Sie nehmen Remedur vor an zu rigorosen Sentenzen, welche von Bischöfen über bußfertige Sünder verhängt waren; sie bestimmen auf Ansuchen von Bischöfen, welche Bußdisciplin gehandhabt werden solle gegen besonders große Verbrechen (e. g. parricidium, incestus, fornicatio sacrilega); sie verhängen Censuren über Cleriker und Laien der verschiedensten Diöcesen, von welchen auch nur sie absolviren können; die Bischöfe schicken besonders große Sünder mit Briefen an den Papst, damit sie sich von ihm Absolution erbitten; eine Menge Sünder unternehmen aus freiem Antrieb die Wallfahrt nach Rom, um vom Papste Absolution zu erlangen. Ein allgemeines Gesetz, für bestimmte Verbrechen vom Papste mit Ausschluß der Bischöfe Absolution zu erbitten, wurde aber erst im Jahre 1131 von Papst Innocenz II. auf dem Concil in Reims erlassen und auf dem Lateranconcil von 1139 erneuert bezüglich der percussio clericorum, und zwar auf Andringen der Bischöfe selbst, deren Auctorität allein nicht genügte, um dem damals überflutenden Strom der Verwilderung und Sittenlosigkeit Schranken zu setzen. Von da an beginnt die jetzt noch bestehende Praxis, bestimmte Reservatfälle gesetzlich zu statuiren. Das gegenwärtige Recht in dieser Beziehung ist im Nachfolgenden dargelegt. — Der heilige Stuhl hat sich die Absolution von Sünden ohne Rücksicht auf eine darüber verhängte Censur nur in zwei Fällen reservirt. Dieß sind: 1. die gegen einen Priester beim geistlichen Gerichte erhobene falsche Anklage, er habe sich des Verbrechens der Sollicitation (s. d. Art.) schuldig gemacht, gleichviel ob man selbst die Verleumdung vollführt hat oder sie durch Andere hat vornehmen lassen. — Die Reservation ist ausgesprochen von Benedict XIV. in der Bulle Sacramentum vom 1. Juni 1741, und die Absolution ist in der ausschließendsten Weise dem Papste unmittelbar vorbehalten; die Vollmacht hierzu ist auch in der generellsten Ermächtigung nicht einbegriffen, wenn sie nicht ausdrücklich genannt wird, und selbst der Großpönitentiar kann nicht davon absolviren inconsulto S. Pontifice, nicht einmal zur Jubiläumszeit (Decr. S. Off. vom 27. Juni 1866). 2. Unterlassung der Restitution von Geschenken, welche man erhalten hat von Mitgliedern von Orden unter Verletzung ihres feierlichen Gelübdes der evangelischen Armut (retentio donorum a Religiosis acceptorum). Die Reservation ist ausgesprochen von Clemens VIII. in der Bulle Religiosae congregationes vom 19. Juni 1594, von Urban VIII. durch die Bulle Nuper a Congr. vom 16. October 1640 und Benedict XIV. durch die Bulle Pastor bonus vom 13. April 1744. Ist das Geschenk, durch dessen Annahme zu einer schwer sündhaften Verletzung des feierlichen Armutsgelübdes eines Mönches oder einer Nonne mitgewirkt worden ist, von geringerem Werthe als 10 Scudi (42 Mark), so kann vor wirklich erfolgter Restitution an das Kloster von dem Großpönitentiar oder einem von ihm deputirten Priester absolvirt werden unter Auflage eines entsprechenden Almosens, welches an das betreffende Kloster zu entrichten ist, wofern es auf kluge Weise geschehen kann. Wenn aber das angenommene Geschenk den Werth von 10 Scudi übersteigt oder aus dem Besitzthum des Ordens genommen ist, bleibt vor wirklich geleisteter Restitution die Absolution dem Papste allein und unmittelbar vorbehalten. — Die übrigen päpstlichen Reservatfälle haben alle die Absolution von einer incurrirten Kirchenstrafe zu ihrem Gegenstande, und die Reservation tritt folgerichtig nicht ein, so lange die Censur nicht incurrirt wurde. Dieß ist namentlich, wie hinsichtlich aller Kirchenstrafen überhaupt, dann der Fall, wenn der Schuldige ohne contumacia gehandelt hat, d. h. ohne genügende Kenntniß des kirchlichen Strafgesetzes (mit ignorantia) oder mit einer durch metus gravis injustus geminderten Freiheit. Dabei gelten folgende Sätze. a) Ignorantia facti entschuldigt immer von der Strafe, weil unter ihrer Voraussetzung die mit der Strafe bedrohte Sünde nicht formell begangen wurde; b) ign. juris, mag sie sein Unkenntniß, daß überhaupt ein kirchliches Verbot der Sünde besteht (ign. legis), oder Unkenntniß, daß sie unter einer Kirchenstrafe verboten ist (ign. poenae), entschuldigt immer, wenn sie nicht schon an sich schwer sündhaft ist (ign. crassa vel supina) oder sogar absichtlich gewollt und beursacht, um die Sünde um so ungehinderter begehen zu können (ign. affectata). Nach vielen Auctoren entschuldigt selbst noch die ign. crassa, nach der gewöhnlichen Meinung aber nur dann, wenn das Gesetz die Strafe verhängt mit den Ausdrücken temere facientes, ausu temerario fac., facere praesumentes. Straft es nur die scienter oder consulto facientes, so sind viele Theologen der Ansicht, selbst die ign. affectata entschuldige. Für keinen Fall wird genaue Kenntniß der angedrohten Strafe erfordert; es genügt die Kenntniß, daß eine geistliche Strafe von der Kirche festgesetzt sei. c) Wurde die sündhafte Handlung von einer äußern Gewalt durch widerrechtliche Androhung eines schweren Uebels für den Handelnden oder seine nächsten Angehörigen erzwungen (metus gravis extrinsecus injustus), so tritt das kirchliche Strafgesetz nicht in Kraft, mag die Handlung auch schwer sündhaft gegen das göttliche Gesetz sein. Indessen würde erwähnte

Furcht nicht entschuldigen, wenn die Drohung erklärterweise angewendet wäre, um die Gesetzesübertretung herbeizuführen zur Bethätigung des Hasses gegen die Religion oder der formellen Verachtung der kirchlichen Auctorität, oder um ein Verbrechen gegen das öffentliche Wohl zu erzwingen, es müßte denn das Gesetz die Formel gebrauchen, qui sponte oder qui ausu temerario vel temere egerit. — Die nach geltendem Rechte dem Papste reservirten Censuren führt die Bulle Apost. Sedis moderationi convenit (s. d. Art.) vom Jahre 1869 auf. Alle bis dahin für die Gesammtkirche promulgirten Gesetze, welche ipso facto eintretende geistliche Strafen festsetzten, sind aufgehoben mit Ausnahme der tridentinischen Strafgesetze (die vom Conc. Trid. Sess. IV. De edit. et usu sacrorum librorum ausgesprochene Censur ist jedoch eingeschränkt auf jene, qui libros de rebus sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt aut imprimi faciunt). Anstatt der ehemaligen Strafbestimmungen der Bulla in coena (s. d. Art.) sind nunmehr in Kraft die 12 Canones der ersten Kategorie der Bulle Apost. Sedis unter der Ueberschrift: Excomm. latae sent. Rom. Pontifici speciali modo reservatae. Die Vollmacht, davon zu absolviren, ist in keiner generellen Ermächtigung, von den päpstlichen Fällen loszusprechen, inbegriffen; es ist hierzu eine specielle Delegation des heiligen Stuhles nothwendig. Ist aber eine solche ertheilt unter dem Tenor, man sei befugt, auch von den speciali modo reservirten Fällen loszusprechen, so bleibt doch ausgenommen laut Decret des heiligen Officiums vom 4. April 1871, zugleich mit den beiden oben angeführten dem Papste ohne Censur reservirten Sünden, die unter n. 10 ausgesprochene Excommunication der absolventes complicem. Diese drei Fälle sind mithin modo specialissimo dem Papste reservirt mit Ausschluß selbst des Großpönitentiars ohne Specialvollmacht. — Weitere spec. modo dem heiligen Stuhle reservirten Excommunicationen latae sent. wurden seit der Bulle Apost. Sedis verhängt über: a) die Dignitäre und Canoniker erledigter Domkirchen, welche den hierfür Präsentirten oder Nominirten zur Regierung der Diöcese zulassen, ehe er sich durch Vorlegung der päpstlichen Bullen legitimirt hat; über diesen selbst und über alle, die hierzu positiv cooperiren (Constitution Pius' IX. Rom. Pontifex vom 28. August 1873); b) über intrusi et suffragio populari electi ad officium parochi aut vicarii in ecclesiasticis provinciis Veneta et Mediolanensi (23. Mai 1874); c) über ii, qui dant nomen se dicenti societati catholicae italicae pro recuperatione jurium spectantium ad populum christianum et specialiter ad populum Romanum pro electione Summi Pontificis (4. Aug. 1876). Hier mögen die wichtigen, seither ergangenen Entscheidungen des heiligen Stuhles in Betreff der päpstlichen casus spec. modo reserv. angefügt werden, nämlich: a) catholici, qui matrimonium ineunt coram ministro haeretico vel schismatico sacris addicto, incurrunt excommunicationem spec. modo reservatam (11. Mai 1892); b) confessarius, qui suum vel suam complicem simulaverit absolvisse recitando v. g. orationem quandam, incurrebat excomm. specialiter R. Pontif. reservatam (S. Poenit. 1. Mai 1878). c) S. Poenit. ... approbante SS. D. N. Leone PP. XIII declarat, excommunicationem reservatam in Bulla „Sacram. Poenit." non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur, sed ideo ita se gerit, quia ad id confessarius poenitentem induxit sive directe sive indirecte. — Am 13. Januar 1892 entschied das heilige Officium, daß den seine persona complex absolvirenden Priester eine ignorantia crassa vel supina von der Excommunication nicht entschuldigt. d) Bezüglich der communicatio cum haereticis und der darin liegenden Begünstigung der Häresie hat die S. Rom. et univ. Inq. unterm 12. Juli 1894 die speciali modo dem heiligen Stuhle reservirte Excommunication ausgesprochen über α) illi omnes, qui etiamsi animo haeresi non adhaereant, sese vel nomine tenus adscribunt sectae, cujuscumque sit ea nominis haereticae vel schismaticae, quacunque de causa id fiat; β) qui communicant damnatis haereticorum aut schismaticorum ritibus, ubicunque illos exerceant; vel qui conciones, collationes aut disputationes eorum audiunt illa impia ac nefaria mente, ut, si quidem persuasi fuerint, fidem eis sint adhibituri; γ) qui auctores quoquo modo aliis sese praebent adeundi fana seu aulas haereticorum ad horum conciones aut sermones aut disputationes audiendas, quocunque modo haec incitatio fiat, nempe pecunia, auctoritate, consilio vel etiam solummodo propositis clam seu palam invitamentis. e) Bezüglich der n. 8 der Bulle Apost. Sedis (7. Excomm. Cogentes etc.) ist vom S. O. am 23. Januar 1886 entschieden, daß nur die Gesetzgeber und die Auctoritäten der Censur verfallen, welche direct oder indirect die weltlichen Richter **zwingen**, geistliche Personen gegen die canonischen Bestimmungen vor ihr Gericht zu ziehen; also nicht auch die Ankläger. Von allen Excommunicationen, die dem Papste specialiter reservirt sind, gilt die in der Bulle Apost. Sedis ausgesprochene Bestimmung, jeder Richter im heiligen Bußgerichte, welcher wissentlich ohne Vollmacht von einer derselben absolvire, verfalle ipso facto der dem Papste einfach reservirten Excommunication. — Die zweite Kategorie der Bulle Apost. Sedis enthält 17 Excommunicationen, welche dem Papste simpliciter oder ordinario modo reservirt sind (s. d. Art. Apostolicae Sedis I, 1131 ff.). Dazu sei bemerkt, daß das heilige

Officium die zwölfte Excommunication über das mercimonium stipendiorum Missae unterm 13. Januar 1892 erläutert hat durch die Entscheidung: Hanc censuram incurrunt etiam, qui collectas Missas in eodem loco celebrari faciunt, ubi eas collegerunt. — Zählt man die oben schon erwähnte Excommunication gegen absolvere praesumentes sine debita facultate ab excommunic. speciali modo Rom. Pontif. reservatis, etiam quovis praetextu und die einzige dem Papste reservirte Excommunication hinzu, welche das Tridentinum ausgesprochen hat (Sess. XXII, c. 11 De ref.) gegen alle, welche widerrechtliche Eingriffe in Güter und Rechte von Kirchen oder frommen Stiftungen sich zu Schulden kommen lassen, so sind es 19 dem heiligen Stuhle reservirte Excommunicationen, zu deren Absolution die generell ertheilten Ermächtigungen (z. B. in Jubiläumsbullen) berechtigen. Zu diesen reservirten Excommunicationen kommen dann noch 7 theilweise schon im alten Rechte ausgesprochene Suspensionen und 2 Interdicte latae sententiae, welche dem Papste reservirt sind (s. d. cit. Art. I, 1135 ff.). Neu ist dazu gekommen durch Decret der S. C. C. Vigilanti studio vom 25. Mai 1893 die dem Papste reservirte suspensio a divinis gegen alle Priester, welche, den schon durch Decret vom 13. August 1874 erlassenen und in diesem Decrete erneuerten Verboten zuwider, Handel mit Meßstipendien treiben oder dazu mitwirken.

B. Bischöfliche Reservatfälle. Ursprünglich nahm der Bischof die Reconciliation der öffentlichen Büßer vor. Später committirte der Bischof ein Mitglied seines Presbyteriums hierzu, und dieß war der Anfang des Institutes des bischöflichen Pönitentiars (s. d. Art.). Nach Aufhören der öffentlichen Bußdisciplin (im 12. Jahrhundert) wurde es immer mehr üblich, daß die Bischöfe sich die Absolution besonders schwerer Sünden vorbehielten, und die Seelsorgspriester selbst schickten Pönitenten, die besonders tief gefallen waren, häufig zum Forum der Bischöfe, damit sie von diesen wirksamere Belehrung, Buße und Leitung erhielten. Allmälig fand man es für zweckdienlich, gesetzlich die Fälle festzustellen, deren Absolution ausschließlich zum bischöflichen Forum competire. Nach dem jetzt geltenden Rechte gibt es zwei Klassen bischöflicher Reservationen, nämlich: cas. reserv. a jure und cas. reserv. ab homine. Die Reservation der ersten und die Zuweisung ihrer Absolution an die Bischöfe, so daß diese hierzu potestate ordinaria befugt sind, ist durch die allgemeine kirchliche Gesetzgebung ausgesprochen. Es gehören dazu: 1. alle geheimen, d. h. weder factisch noch juridisch offenkundig gewordenen oder bei Gericht anhängigen und wenigstens durch Einen Zeugen constatirten, mit der dem Papste modo ordinario reservirten Excommunication bestraften Vergehen; ebenso die aus geheimen Fällen ipso facto entstandenen Suspensionen und Irregularitäten, mit Ausnahme der irregularitas ex homicidio voluntario. So bestimmte das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 6 De ref.), und diese Vollmacht ist durch die Bulle Apost. Sedis, welche alle Vollmachten, von päpstlichen Reservaten zu absolviren, welcher Art nur immer, aufhob, quoad casus occultos neu bestätigt. Die Bischöfe können von derselben nur Gebrauch machen in foro conscientiae innerhalb ihrer Diöcesen, sie dürfen sie aber sowohl specialiter als generaliter delegiren. Für die spec. modo reservirten Fälle gewährt der heilige Stuhl den weit von Rom entfernten Bischöfen besondere Facultäten von drei zu drei Jahren, welche nur dem Pönitentiar des Domcapitels und den vicariis foraneis habituell delegirt werden können, anderen Beichtvätern aber nur immer für einzelne Fälle. 2. Die percussio clericorum sive publica sive occulta levis, vel etiam gravis, sed facta ab impubere aut muliere, aut facta inter clericos viventes in communi Collegio vel Seminario, vel clerico saeculari inflicta a religioso (c. 58, X 5, 39). Diese Bestimmung ist neu bestätigt durch die Bulle Apost. Sedis II, n. 2. 3. Speciell sind aufgeführt in dieser Bulle: a) clerici in sacris constituti vel regulares aut moniales post votum solemne castitatis matrimonium contrahere praesumentes; b) procurantes abortum effectu secuto; c) literis apostolicis falsis scienter utentes vel crimini ea in re cooperantes. Dazu ist durch Decret der S. C. C. vom 25. Mai 1893 gekommen eine vierte excommunicatio latae sent. Epps. reserv. über Laien, welche Meßstipendien benutzen zu Handelsgeschäften, oder hierzu mitwirken. Der eigentliche Gegenstand aller bischöflichen Reservationen a jure ist die Absolution von der auf die Sünde gesetzten Censur. Die casus reserv. ab homine sind diejenigen, welche sich ein Diöcesanbischof durch ein Specialstatut vorbehalten hat. Sie wurden ehedem bei den Diöcesansynoden dem Clerus publicirt. Ihr Gegenstand ist regelmäßig die Absolution von einer Sünde. Sollte aber auch ein Bischof über eine bestimmte Species von ihm reservirten Sünden eine censura latae sententiae verhängen, so steht doch die Präsumtion immer dafür, daß von der Sünde kein Priester ohne Delegation absolviren kann, auch wenn aus einem canonischen Grunde die Censur nicht eintritt. Das Statut, womit der Bischof die Reservation erklärt, bleibt auch unter den Nachfolgern in Kraft, bis es abrogirt wird. Unter den Reservatfällen der verschiedenen Diöcesen finden sich zumeist: Meineid vor Gericht, percussio parentum (zu interpretiren analog mit perc. clericorum), Mord, Abortus ohne Censur oder auch schon Attentat des Abortus, Incest, Brandstiftung, Bruch des Beichtsiegels u. s. w. Die Diöcesanritualien müssen die Reservatfälle der Diöcese und ihre nähere Interpretation enthalten. Es ist sehr zweckmäßig und durch Diöcesanstatuten vielfach vorgeschrieben, daß die

Liste derselben auch in allen Beichtstühlen der Diöcese angebracht werde.

C. Reservatfälle der Ordensoberen (casus regulares). Die Gewalt der Provinzialoberen und Generaloberen approbirter Orden, die Jurisdiction der ihnen untergebenen und von ihnen für die Ordensmitglieder approbirten Priester durch Reservatfälle einzuschränken, ist normirt durch ein Decret Clemens' VIII. vom 26. Mai 1593, in welchem 11 Reate aufgeführt und für die Ordensoberen reservirbar erklärt werden. Es ist aber ganz ihrem Ermessen anheimgegeben, ob und welche aus denselben sie reserviren wollen. Finden sie andere Reservationen für nothwendig oder zweckmäßig, so bedarf hierfür der Ordensgeneral der Zustimmung des Generalcapitels, der Provinzial aber des Provinzialcapitels. Die Ordensoberen können auch keine anderen Sünden mit Censuren belegen (S. Congr. Epp. et Reg. vom 7. Juli 1617). Die 11 casus sind: apostasia a Religione etiam retento habitu; nocturna ac furtiva e monasterio egressio; veneficia, incantationes et sortilegia; proprietas mortaliter peccaminosa contra votum paupertatis; furtum mortale de rebus monasterii; lapsus carnis voluntarius opere consummatus; juramentum falsum in judicio legitimo; procuratio, consilium vel auxilium ad abortum foetus animati, etiam effectu non secuto; occisio vel vulneratio seu gravis percussio; falsificatio manus vel sigilli Officialium monasterii; malitiosum impedimentum, retardatio aut aperitio literarum Superiorum ad inferiores vel contra.

IV. Absolution von Reservatfällen. A. Im Allgemeinen. Von Reservaten jeder Art kann in der Regel nur der Hierarche absolviren, welcher sich den Casus selbst reservirt hat, oder welchem er von seinem eigenen Oberen reservirt worden ist; sodann jener Richter, welchen der potestate ordinaria competente Richter hierzu delegirt hat. Der Papst kann jeden Bischof und Priester delegiren bezüglich der Papalcasus und ebenso in Ansehung aller übrigen Reservatfälle. Es ist aber nie zu präsumiren, daß er eine derartige Delegation intendirt. Gibt er in einer Bulle die Vollmacht, zu absolviren von allen Reservatfällen, ohne ausdrücklich beizufügen, auch von den bischöflichen, so sind wenigstens die casus ab homine nicht darunter zu subsumiren. Betreffs der casus a jure ist dagegen die Ansicht, daß sie darin inbegriffen sind, wohl gut begründet, weil ja ihre Reservation nicht vom Bischofe, sondern vom Papste geschehen ist, wenn auch nicht für sein Forum. Was die Delegation der Ordensbeichtväter für die casus regulares betrifft, so können die Ordensoberen sie nicht verweigern, wenn der Beichtvater die Ueberzeugung ausspricht, sie sei unter den obwaltenden Verhältnissen geboten. Delegiren sie ihn gleichwohl nicht, so ist er ipso facto berechtigt, zu absolviren. Dasselbe ist zu sagen, wenn kein Aufschub der Absolution zulässig (z. B. wegen Celebration oder Communion), der Obere aber nicht zugänglich ist.

Die Delegation zur Absolution von Reservatfällen erlischt mit dem Tode des Delegirenden nicht, insoweit sie ein rescriptum gratiae ist. Wurde eine Facultät zur Absolution von bereits begangenen Sünden und einer bestimmten Zahl derselben erbeten und der Bitte entsprechend verliehen, so kann von ihr für eine größere Zahl, als angegeben wurde, und für erst nach dem Gesuche wiederholte Sünden kein Gebrauch gemacht werden. Daher ist es rathsam, die Vollmacht, deren man für eine bestimmte Person bedarf, immer generell sich zu erbitten. Hat ein Pönitent mit guter Disposition bei einem privilegirten Priester gebeichtet, einen Reservatfall aber auf ganz entschuldbare Weise vergessen, so ist jedenfalls eine reservirte Censur gehoben und kann dann die vergessene Sünde auch bei einem nicht privilegirten Beichtvater gebeichtet werden. Denn von einer Censur kann absolvirt werden, auch wenn man sie nicht kennt. Handelt es sich aber um eine reservirte Sünde, so hat die Ansicht, es sei auch in diesem Falle die Reservation gehoben, nur Probabilität, und es soll daher von ihr nur Gebrauch gemacht werden aus causa rationabilis et gravis, außer es habe der Beichtvater ausdrücklich die Intention gehabt, dem Pönitenten neben der Absolution von Sünden und Censuren auch alle sonstigen Gnadenerweise der Kirche zuzuwenden, zu welchen er ermächtigt ist; oder es wäre ihm seine Vollmacht direct zur möglichsten Begnadigung der Pönitenten gegeben, welche sich deren würdig machen, wie bei Jubiläen (Suarez, De poenit. D. 31, s. 4, n. 12—20; S. Lig. Theol. mor. 6, 597). Wurde ein Reservatfall bei einem competenten Richter gebeichtet, aber ungültig, so ist doch das Gesetz der Reservation und ihr Zweck erfüllt und kann daher die noch fortdauernde Beichtpflicht bei jedem auch nicht privilegirten Beichtvater erfüllt werden. Dieß sogar, wenn die Beicht sacrilegisch gewesen wäre, mit Ausnahme des Jubiläums, da die Facultäten nur für jene Pönitenten gegeben sind, welche beichten, um den Jubelablaß zu gewinnen, und aufrichtigen Willens sind, die hierfür vorgeschriebenen Bedingungen zu erfüllen. Jede Reservation cessirt für die in Noth oder Gefahr des Todes befindlichen Personen (Trid. Sess. XIV, c. 7). Für sie hat jeder Priester (in Ermanglung eines jeden andern sogar der excommunicatus non toleratus und degradatus) die ausgedehnteste Jurisdiction. Wünscht der Pönitent in solchem Nothstande aus gerechten und triftigen Gründen einem für Reservate nicht privilegirten Priester zu beichten, so kann man ihm willfahren, selbst wenn ein privilegirter Beichtvater an Ort und Stelle wäre. Das heilige Officium in Rom hat nämlich am 29. Juli 1891 auf zwei gestellte Anfragen geantwortet, es seien die nicht zu beunruhigen, welche an der Meinung festhalten,

validam esse absolutionem, quam in articulo mortis impertierit quivis sacerdos, etiam non approbatus, quando faciliter advocari seu adesse potuisset approbatus; sowie an der Ansicht, validam esse absol. concessam moribundo habenti peccata reservata sive simpliciter sive cum censura a sacerdote non habente jurisdictionem in reservata, etiamsi advocari seu adesse facile potuisset sacerdos habens praedictam jurisdictionem. — In allen Fällen, in welchen ein Priester aus einem andern Grunde als vi potestatis ordinariae absolvirt, ist er strenge verpflichtet, dem Pönitenten zu sagen, daß und welchem Hierarchen die Absolution reservirt ist, und ihm in dessen Namen eine speciell angemessene schwere Buße aufzulegen. — B. Absolution von päpstlichen Fällen. Insbesondere bis zum 15. Jahrhundert herrschte noch große Rückhaltung in Gewährung der Absolutionsvollmachten von casus papales. Das Concil von Reims (1408) führte auf dringende Vorstellungen Gersons die Milderung ein, daß keine Sünde oder Censur vor vollendetem 14. Jahre einer Reservation unterliegen solle. Die Absolution ist also nicht gehindert, wenn die Sünde schon in den Jahren der Unmündigkeit begangen worden war, die Fälle ausgenommen, in welchen das Gesetz ausdrücklich eine andere Bestimmung getroffen hat. Dasselbe hat wohl auch seine Geltung in Ansehung der casus episcopales a jure. Auf demselben Concil wurde dann schon die Zweckmäßigkeit debattirt, die Beichten geheimer päpstlicher Fälle zu erleichtern wegen der großen Gefahr, daß außerdem die Sünde verschwiegen werde oder das Beichtsiegel nicht gesichert bleibe. Das Concil zu Konstanz war solchem Antrage sehr geneigt. Nachdem schon manche Bischöfe die Absolution von geheimen bischöflichen Fällen gestattet hatten, gab sie das Tridentinum auch für geheime päpstliche Fälle frei (s. o.). Für periculum et articulus mortis wird zur Absolution von einem casus publicus erfordert, daß der Schuldige vorher vor wenigstens zwei Zeugen, die das Gesehene und Gehörte auch Anderen mittheilen dürfen, seine Bußfertigkeit kundgibt und dem göttlichen und kirchlichen Gesetze für alle Zukunft Gehorsam gelobt. Ist der gebeichtete Reservatvatfall cas. speciali modo reserv., so muß der Beichtvater, welcher nicht ausdrücklich für denselben delegirt ist, dem Pönitenten, auch wenn es sich um einen geheimen Fall handelt, das ernste Versprechen abfordern, er werde, wenn er am Leben bleibe, innerhalb der nächsten vier Wochen sich an den heiligen Stuhl oder einen von ihm delegirten Richter in eigener Person oder ohne Angabe seines Namens durch den Beichtvater mit der Bitte wenden um das mandatum ecclesiae, d. i. um die in Ansehung seiner Schuld für nöthig oder zweckmäßig erachteten Bußen oder sonstige Anordnungen. Wird das Versprechen nicht erfüllt, so fällt der Schuldige neuerdings in eine censura spec. modo S. Pontif. reserv., denn er war nur absolvirt ad reincidentiam (Bulle Apost. Sedis I fin.; S. Poenit. vom 17. Juni 1891). Wenn ein anderer dringender Grund (necessitas gravis) die sofortige Absolution von einem casus papalis erfordert, z. B. Verhütung eines großen Aergernisses, einer schweren Seelengefahr, der Infamie des Pönitenten, so kann auch der nicht privilegirte Beichtvater, gleichwie in Todesgefahr, direct absolviren (S. Congr. Inquis. vom 30. März 1892), selbst von einem cas. specialiter oder specialissime reservatus, aber mit der Verpflichtung des Pönitenten, in Monatsfrist das mandatum ecclesiae beim Großpönitentiar bezw. bei seinem hierzu delegirten Bischof zu erbitten, widrigenfalls, wenn er von einer reservirten Censur absolvirt worden war, diese neuerdings eintritt ohne Unterschied zwischen speciellen und einfachen Reservaten. So das jetzt geltende Recht, ausgesprochen von der S. Congr. Rom. et Univ. Inquis. vom 30. Juni 1886. Die früheren canonischen Bestimmungen, welchen zufolge die impediti Romam adire von den Bischöfen absolvirt werden konnten, sind durch die Bulle Apost. Sedis aufgehoben. Diese Grundsätze können auch auf die vom allgemeinen Rechte den Bischöfen reservirten Censuren Anwendung finden, insolange dieselben geheim geblieben sind. — C. Absolution von bischöflichen Fällen. Von den Sünden, deren Absolution der Bischof sich selbst vorbehielt, kann niemand gültig absolviren, den nicht der Bischof hierzu bevollmächtigte. Ehe man das bezügliche bischöfliche Signat in Händen hat, ist es nicht erlaubt, es zu gebrauchen; hätte man aber die volle Gewißheit, daß es ausgefertigt ist, so wäre die vor dem Empfange ertheilte Absolution wenigstens gültig. — Auch von den bischöflichen Fällen gilt, daß in Gefahr oder Noth des Todes keine Reservation besteht. In anderen dringenden Nothfällen kann ohne erhaltene Vollmacht nur indirect von bischöflichen cas. reserv. ab homine absolvirt werden, d. h. es wird zwar das Bußsacrament gespendet, aber ohne daß die Beichtpflicht schon definitiv erfüllt ist. Die reservirte Sünde ist noch nicht der kirchlichen Schlüsselgewalt unterworfen worden, weil sie noch keinem competenten Richter gebeichtet worden ist. Sie muß also nochmals, und zwar dem Bischof oder dessen Delegirten, gebeichtet werden. (Vgl. Pauwels, Tract. theol. de casibus reservatis, bei Migne, Theol. cursus compl. XVIII, 935 sqq.; Suarez, Opp. omn. XXII, Paris. 1872, Dispp. 29. 30. 31 de Poenit.; Matth. Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle, Regensburg 1868; Jos. Pennacchi Comment. in Const. Apost. Sedis, Rom. 1883, 2 voll.; Heiner, Die kirchl. Censuren, Paderborn 1884; P. Hilarius a Sexten, Tr. pastor. de Sacr., Mog. 1895, 348 sqq.; Straßb. Diöcesansynode von 1894, 171—202, App. VI.) [Pruner.]

Reservatio mentalis (innerer Vorbehalt) heißt bei den Moraltheologen eine Aussage, welche

nicht dem allgemeinen Wortsinne nach, sondern nur in einem beschränkten Sinne wahr ist, indem der Redende einen für seine eigene Auffassung der Aussage entscheidenden Zusatz nicht ausspricht, sondern vorbehält. Weil eine solche Aussage nur beschränkt wahr ist, braucht man dafür auch den Ausdruck restrictio (Beschränkung des Sinnes), der im Lateinischen der gebräuchlichere ist. Verwandt und ethisch mit der reservatio mentalis gleichwerthig ist die doppelsinnige oder zweideutige Aussage (amphibolia oder amphibologia), welche darin besteht, daß der Redende sich eines Ausdruckes bedient, welcher verschiedene Bedeutung hat und in und aus sich verschiedenen Sinn zuläßt, aber nur in einer der verschiedenen Bedeutungen der Wahrheit entspricht; denn es ist ethisch einerlei, ob der verschiedene Sinn, welcher möglich ist, von der Bedeutung des Wortes selber herrührt oder, was bei der reservatio stattfindet, aus den äußeren Umständen stammt.

I. Man unterscheidet die reservatio pure mentalis und die reservatio late mentalis. Die erstere liegt dann vor, wenn die Einschränkung des Sinnes, unter welchem die Aussage den Gedanken des Redenden oder seine Ueberzeugung richtig wiedergibt, einfachhin und allein in dem liegt, was derselbe sich hinzudenkt; die reservatio late mentalis dagegen, wenn jene Einschränkung, in welcher die Aussage der Ueberzeugung des Redenden gemäß der Wahrheit entspricht, in den gegebenen äußeren Umständen begründet ist: erstere heißt darum auch innerer Vorbehalt schlechthin, letzterer (innerer) Vorbehalt im weitern Sinn oder auch äußerer Vorbehalt. In letzterem Fall ist die Aussage in ihrem richtigen Sinne erfaßbar, weil sie stets unter concreten Umständen stattfindet; im erstern Fall hingegen ist der richtige Sinn vermöge der Aussage nicht faßbar, sie bietet dem Zuhörer nur einen falschen Sinn und ist daher einer Lüge entweder gleichwerthig oder selbst eine Lüge einfachhin. Der Ausdruck „einer Lüge gleichwerthig“ wurde deßhalb gewählt, weil manche Theologen diese ethische Gleichwerthigkeit zwar anerkennen, dennoch aber, wenn man die Begriffe theoretisch scharf nehme, einen Unterschied zwischen jener restrictio pure mentalis und einer Lüge finden wollen. Die Definition der Lüge nämlich, meinen sie, als einer Aussage gegen die eigene Ueberzeugung sei nicht vollständig gerechtfertigt. Bei der Lüge müsse der Sprechende einen Sinn in's Auge fassen, der nach seiner Ueberzeugung falsch sei, und diesen dennoch als wahr dem Zuhörer gegenüber hinstellen wollen; bei dem auch bloß innerlichen Vorbehalt jedoch habe der Sprechende einen Sinn im Auge, der wahr sei, und diesen theile er auch mit, aber in einer vom Zuhörer nicht faßbaren Weise. Allein trotzdem muß wohl die restrictio pure mentalis einfachhin als eine Lüge bezeichnet werden. Der Sprechende ist eben davon überzeugt, daß der Sinn des Satzes, den er bildet, ohne den im Innern zurückbehaltenen Zusatz falsch ist; dennoch theilt er ihn ohne diesen Zusatz als wahr mit; also spricht er gegen seine Ueberzeugung und lügt.

II. Bei der Beurtheilung der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der restrictio stößt man auf verschiedene Ansichten, welche in folgender Stufenreihe genannt werden können. — 1. Zuerst kommen diejenigen Theologen in Betracht, welche unter Umständen die Lüge für erlaubt erklären (vgl. d. Art. Lüge). Selbst unter den heiligen Vätern der ersten christlichen Jahrhunderte, um von den heidnischen Philosophen zu schweigen, war es nicht so sicher ausgemacht, daß in keinem Falle eine Lüge statthaft sei; wiewohl man nur mit großer Vorsicht griechische Väter dieser Ansicht zeihen darf, weil das ψεῦδος, das sie in Nothfällen gestatten, ein weiterer Begriff ist und statt Lüge auch jede einfache List bezeichnen kann. Der hl. Augustin aber hat siegreich die absolute Unerlaubtheit einer jeden Lüge verfochten, und nach ihm fand die andere Meinung in der Kirche kaum Vertheidiger mehr. Als jedoch mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts von den sich Trennenden die Bahnen der Ueberlieferung verlassen wurden, traten alsbald protestantische Gelehrte für die Erlaubtheit der Lüge in gewissen Nothfällen ein, oder sie definirten die Lüge so, daß die Aussage bewußter Unwahrheit in vielen Fällen nicht unter ihre Definition von der Lüge fiel; so besonders Hugo Grotius, der zur Lüge fordert, daß sie gegen ein Recht des Angeredeten verstoße; wo somit ein solches nicht bestehe oder verwirkt sei oder mit einem höhern Rechte streite, da sei die bewußt unwahre Aussage keine Lüge (De jure belli et pacis 3, 1, 11), sondern ein, wie man es zu benennen beliebte, falsiloquium. Die meisten neueren akatholischen Ethiker nehmen sich nicht die Mühe, in dieser Weise falsiloquium von Lüge zu unterscheiden, sondern gestatten letztere einfachhin in Nothfällen (s. darüber Cathrein, Moralphilosophie II, 2. Aufl., Freiburg 1893, 77).

2. Aber auch unter den katholischen Theologen, welche stets den sittlichen Ernst zeigten, an der absoluten Unerlaubtheit der Lüge festzuhalten, gab es, wie schon bemerkt, einige, welche den rein innern Vorbehalt von der Lüge unterschieden, ja auch solche, welche ihn nicht bloß unterschieden, sondern unter Umständen für erlaubt erklärten. Allein, wie oben gezeigt, ist jene Unterscheidung hinfällig, und man kann der Erlaubtheit einer restrictio pure mentalis nie das Wort reden. Es sind dießbezüglich auch von Papst Innocenz XI. in dem Decret vom 2. März 1679 mehrere Verurtheilungen erfolgt, namentlich die Verwerfung der Sätze: (26.) Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocunque alio fine, juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua

fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur, nec est perjurus; (27.) Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa; und (28.) Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum. Diese Sätze sind, wie sie vorliegen, als „mindestens Aergerniß bietend und gefährlich für die Praxis" bezeichnet. Das Irrthümliche genauer festzustellen, bleibt um so mehr der Wissenschaft überlassen, weil die Tragweite der Verurtheilung auch ihrem Gegenstande nach in den Thesen selber nicht genau fixirt ist. So viel folgt aus der Verurtheilung sicher: Nicht in allen Fällen kann man sich jeden innern Vorbehaltes bedienen, ohne sich der Lüge oder bezw. des Meineides schuldig zu machen; keineswegs jedoch folgt aber auch, daß in **keinem** Falle **irgend eine** restrictio erlaubt sei.

3. In der That ist die einzig richtige Ansicht diejenige, welche behauptet, daß Fälle eintreten können, in welchen eine restrictio late mentalis, d. h. der sog. äußere Vorbehalt, oder eine doppelsinnige Aussage gebraucht werden dürfe; daß also in solchen Fällen der Vorbehalt weder eine Lüge sei, noch einer Lüge gleichwerthig erachtet werden könne. Dieß ist denn auch die Lehre der gesammten Theologen. Die absolute, von keinem denkbaren Fall durchbrochene Unerlaubtheit festhalten wollen, hieße sich in klaren Gegensatz gegen die heilige Schrift und das Beispiel Christi selber setzen (vgl. Marc. 13, 32. Joh. 7, 8). Um die innere Richtigkeit dieser Lehre darzuthun, müssen alle bei diesem Vorbehalt vorkommenden Momente näher analysirt werden. Nach der obigen Erklärung und Definition enthält bei dem äußern Vorbehalt die Aussage, wie sie unter und mit den concreten Verhältnissen aufzufassen ist, erstens die Wahrheit; aber sie enthält zweitens nicht die ganze Wahrheit; sie geschieht drittens mit dem Wunsche und der Absicht, daß dem Angeredeten die weitere Wahrheit verborgen bleibe. In keinem dieser Momente ist etwas absolut oder für alle Fälle Unerlaubtes enthalten. Im ersten augenscheinlich nicht. Daß aber auch im zweiten Moment nicht etwas absolut und wesentlich Unerlaubtes liegt, sollte eines Beweises nicht bedürfen. So sicher man niemals die Unwahrheit geflissentlich sagen darf, so sicher braucht man nicht stets jedem alle Wahrheit mitzutheilen. Im Gegentheil gibt es im menschlichen Leben Fälle genug, in welchen man gehalten ist, gewisse Sachen, wiewohl sie wahr sind, oder gerade weil sie wahr sind, zu verschweigen und zu verheimlichen. Gibt es doch pflichtschuldige Wahrung von Amtsgeheimnissen, anvertrauten, naturgemäßen Geheimnissen, die einen Dritten betreffen und deren Verrath oder Offenbarung eine sehr schwere Sünde bilden. Wird nun jemand, welcher im Besitz eines derartigen Geheimnisses ist, über die betreffende Sache befragt, so bleiben ihm nur folgende Möglichkeiten offen: entweder verräth er das Geheimniß, oder er lügt, oder er sagt, darüber nicht antworten zu können, oder er bedient sich eines Vorbehaltes, der geeignet ist, den Frager zufrieden zu stellen und dennoch das Geheimniß zu bewahren. Die beiden ersten Möglichkeiten sind ihm als etwas Unerlaubtes abgeschnitten, die dritte ist in vielen Fällen einem Verrath gleich; also bleibt nur die vierte als das einzig brauchbare und wirksame und mithin als das allein mögliche Mittel übrig. Das allein mögliche Mittel zur Erfüllung einer strengen Pflicht kann nicht pflichtwidrig oder unerlaubt sein. Solche Fälle können eintreten, wenn wichtige Staatsgeheimnisse bewahrt werden müssen; wenn in einem Kriege dem Feinde gegenüber Kriegsplan und Stellung zu verheimlichen ist und auch von den Gefangenen nicht verrathen werden darf; wenn für den Priester das Beichtgeheimniß in Frage kommt und schon durch die leiseste Andeutung bedroht würde. Ebenso können aber auch Fälle eintreten, in denen es sich bei Offenbarung der vollen Wahrheit zwar nicht um Rechtsverletzung gegen einen Dritten handelt, wo aber das Interesse des Sprechenden selber schwer verletzt würde. Auch in diesen Fällen muß die Anwendung eines nicht rein innern Vorbehaltes statthaft sein; denn die eigenen Rechte und Interessen ist der Mensch mindestens ebenso befugt zu wahren wie die des Nebenmenschen. Hiermit ist auch schon hinlänglich dargethan, daß das dritte in der restrictio enthaltene Moment, das Streben, dem Angeredeten den wahren Thatbestand geradezu zu verdecken, nicht unter allen Umständen als unerlaubt gelten kann. Höchstens kann man darin noch ein gewisses Dunkel finden, daß die Anwendung der restrictio ein Täuschen des Angeredeten, ein In-Irrthum-führen zu sein scheint: da läßt sich dann die Frage aufwerfen, ob dieß nicht wesentlich unrecht sei. Hierauf wäre zu antworten, daß entweder **die** Täuschung, welche eventuell mit der restrictio late mentalis verbunden ist, erlaubt sein muß oder eine Täuschung im eigentlichen Sinne nicht vorliegt. Und in der That ist es nicht so sehr der Redende, welcher den Angeredeten täuscht, als vielmehr der Angeredete, welcher, wenn er getäuscht wird, d. h. zu einem positiv falschen Urtheil kommt, sich selber täuscht. So wie jeder vernünftige und vorsichtige Mensch den Sinn des geschriebenen Wortes nach dem Zusammenhang und nach den Umständen bemißt und darum einem in sich allgemein lautenden Ausdruck oft einen beschränkten Sinn beilegt, so muß auch der vernünftige und vorsichtige Zuhörer die Aussage verstehen, nicht wie es die bloßen Worte, sondern wie es die Worte

in Verbindung mit den vorliegenden Umständen mit sich bringen; eine aus sich allein allgemein lautende Behauptung oder Verneinung darf er nicht weiter auffassen als mit der durch die Umstände veranlaßten Beschränkung. Bezüglich des weiter gehenden, allgemeinern Sinnes des Gehörten darf er weder für Ja noch für Nein ein positives Urtheil fällen. Thut er dieses dennoch und verfällt er dadurch in Irrthum, so ist es die eigene Unvorsichtigkeit, die ihn täuscht, nicht der Redende. Dieser hat zu dem Getäuschtwerden nur den Anlaß gegeben und dieß vielleicht gewünscht und beabsichtigt, aber nicht eigentlich bewirkt. Es kann nämlich nicht in Abrede gestellt werden, daß in vielen Fällen der Wunsch des Redenden dahin geht, der Angeredete möge nicht nur im Ungewissen über die in Frage stehende Seite der Wahrheit bleiben, sondern er möge ein positiv unrichtiges Urtheil fällen. Manchmal ist nur dadurch eine wirksame Verheimlichung und deren Zweck zu erreichen. Als z. B. der hl. Athanasius, den Häschern nicht kenntlich, auf ihre Frage antwortete, Athanasius sei nicht weit entfernt, so hätte ihm die Ausflucht dieser restrictio oder Zweideutigkeit wenig genutzt, wenn die Angeredeten ihn nicht positiv nach der falschen Richtung hin entfernt geglaubt hätten. Daher spitzt sich die Frage doch schließlich zu dieser zu, ob es absolut unerlaubt oder unter Umständen erlaubt sei, bestimmte Ausdrücke mit der Absicht und dem Wunsche zu wählen, daß der Angeredete in positiven Irrthum geführt werde, sei es auch durch eigene Schuld und Mangel an Vorsicht. Dieser Wunsch aber und diese Absicht müssen in der That unter Umständen für zulässig erachtet werden. Der Irrthum ist zwar irgend ein Uebel für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen, aber nicht das höchste, oft nicht einmal ein erhebliches Uebel. Ein geringes Uebel darf aber jedenfalls zugelassen werden, um ein größeres zu verhüten. Gewisse Uebel darf man unter Umständen sogar jemandem zufügen, um ihn oder Andere vor wichtigeren Uebeln zu bewahren. Also können jedenfalls Fälle eintreten, wo man zur Vermeidung größern Uebels einen unwesentlichen Irrthum des Angeredeten zulassen, ja wünschen darf. Daß man ihn nicht eigentlich zufügen oder bewirken darf, dafür liegt der Grund nicht in dem Charakter des Irrthums als eines Uebels, sondern in der Unmöglichkeit, in beabsichtigter Weise die bewirkende Ursache des Irrthums eines Andern zu setzen, wenn nicht durch Lüge. — Eines jedoch ist bezüglich der Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der restrictio zu beachten: je weniger der Vorbehalt durch die Umstände nach Außen tritt, je schwieriger es ist, den positiven Irrthum zu vermeiden, desto wichtigere Gründe müssen vorliegen, um die reservatio, wenn sie auch nicht eine pure mentalis ist, erlaubt zu machen. Daß es nämlich Verschiedenheiten und Abstufungen gibt zwischen reservationes non pure mentales, ist aus der Sache selbst klar. Bei den einen kann der Vorbehalt ganz auf der Oberfläche liegen, bei den anderen sehr versteckt sein. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß Fälle eintreten können, in welchen eine und dieselbe bestimmte Aussage von dem Einen noch für einen äußern Vorbehalt, von dem Andern für einen rein innern gehalten wird.

III. Grenzen der Erlaubtheit der restrictio. Als erste Regel gilt das soeben Gesagte, daß ein um so wichtigerer Grund vorliegen muß, je versteckter die restrictio ist. Liegt sie ganz auf der Oberfläche, dann genügt ein vernünftiger Grund von geringerer Bedeutung, z. B. die Abweisung einer bloß unbequemen Frage. Ganz grundlos oder ohne verhältnißmäßig wichtigen Grund darf man schon darum nicht zur restrictio greifen, weil sonst der gegenseitige Verkehr und das Vertrauen geschwächt wird; ist es doch zu schwer und mühsam, stets alle etwaigen Umstände erspähen und ihnen Rechnung tragen zu müssen, wenn man nur so beständiger Täuschung sollte entgehen können. — Als zweite Regel ist festzuhalten, daß eine restrictio überhaupt dann nicht statthaft ist, wenn der Fragesteller in Ausübung seines Rechtes die Antwort fordert. Auf die rechtmäßige Frage eines Richters oder irgendwelchen Vorgesetzten darf eine Antwort mit einer restrictio nicht erfolgen. Der Grund hiervon ist klar: eine Verheimlichung der Sache ist überhaupt in diesem Falle pflichtwidrig, also auch eine Verheimlichung mittels einer restrictio. — Als dritte Regel darf gelten: In den Fällen, wo eine restrictio oder ein äußerer Vorbehalt völlig erlaubt ist, darf auch bei genügender Wichtigkeit der Sache die Aussage eidlich erhärtet werden. Dadurch wird weder ein Meineid begangen, noch die Gott schuldige Ehrfurcht mißachtet. Weil nämlich die Aussage in jenen Fällen so, wie sie auftritt, der Wahrheit gemäß ist, kann Gott der Allwahrhaftige zum Zeugen derselben angerufen werden. Umgekehrt aber ist in all' den Fällen, wo die restrictio eine restrictio pure mentalis wäre oder wo sie sonst einfachhin unstatthaft ist, die eidliche Erhärtung mit der Sündhaftigkeit des Meineids behaftet. Ist jedoch die restrictio nicht einfachhin unerlaubt, sondern nur wegen der Geringfügigkeit des Grundes eine Leichtfertigkeit, so wäre die eidliche Erhärtung nicht Meineid, wohl aber ein läßlich sündhafter, leichtfertiger Eid. (Vgl. die Werke über Moraltheologie und besonders Viva, Damnatae theses II, Francof. ad Moen. 1711, 109 sqq. [Propos. 26. 27. 28 ab Innocentio XI. damn.]; Suarez, De religione 5, 3, 9—11; S. Alphonsus, Theol. mor. 3 [al. 4], 151—171; Cathrein, Moralphilos. II, 2. Aufl., 71 ff.; Fr. Kössing, Die Wahrheitsliebe, Paderborn 1893, 106 ff.) [Aug. Lehmkuhl S. J.]

Reservatpfründen, päpstliche, nennt man solche Kirchenämter, deren Verleihung sich der päpstliche Stuhl vorbehalten hat. Seitdem man Geistliche, auch ohne daß sie sogleich ein bestimmtes

Kirchenamt antraten, zu ordiniren pflegte (sogen. absolute Ordinationen), wendeten sich die Päpste nicht selten zu Gunsten solcher Cleriker an Bischöfe und Capitel, um für dieselben eine Pfründe zu erlangen. Nicht bloß auf schon erledigte Kirchenämter, sondern auch auf noch nicht vacante Beneficien empfahlen sie oft solche verdiente Geistliche für den eintretenden Fall einer Erledigung. Diese Empfehlungsschreiben gestalteten sich seit dem 12. Jahrhundert allmälig in sog. mandata de providendo (s. d. Art. Anwartschaft). Schon Honorius III. (gest. 1227) erklärte sich für berechtigt, an jeder Cathedralkirche, wo die mensa episcopalis und das Capitelgut ausgeschieden sei, eine der bischöflichen und eine der Capitelpfründen zu besetzen. Es läßt sich wohl nicht verkennen, daß ein solches Reservat mit weit mehr Fug und Recht dem Papste zustand, als eben damals die Kaiser ihr jus primarum precum prätendirten, ja daß ein solcher Anspruch von Seiten des allgemeinen Kirchenoberhauptes zunächst nur als ein heilsames Gegengewicht gegen den steigenden Einfluß der weltlichen Macht auf die Besetzung der Kirchenämter, besonders der Capitelpfründen, erscheinen mußte. Auch waren es in der Regel die würdigsten, um Kirche und Wissenschaft verdientesten Männer, welche von den Päpsten auf solche Stellen befördert wurden. Die eigentlichen Pfründereservationen aber, d. i. die Ansprüche des apostolischen Stuhles auf ausschließliche Besetzung gewisser Klassen von Kirchenämtern, begannen erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts. Den Anfang damit machte Clemens IV. (gest. 1268) mit der Decretale Licet ecclesiarum, indem er das zum allgemeinen geschriebenen Gesetze erhob, was bereits als Herkommen bestand, nämlich daß, wenn ein auswärtiger Prälat in curia mit Tod abginge, der Papst den Nachfolger desselben zu ernennen berechtigt sei, diese Besetzung jedoch in Monatsfrist vom Tage der Erledigung an vornehmen müsse, widrigenfalls sie dem ordentlichen Collator überlassen bleiben sollte (c. 2. 3 in VI 3, 4). Als in curia erledigt nimmt man aber diejenigen Pfründen an, deren Inhaber intra duas dietas (eine dieta oder Tagreise = 8 italienische Meilen) a loco, ubi ipsa moratur curia, gestorben sind. Doch sollen von diesem Vorbehalte die während der Erledigung des päpstlichen Stuhles in curia vacant gewordenen Seelsorgspfründen auswärtiger Prälaten und diejenigen, welche der Papst vor seinem Ableben nicht mehr besetzen kann, ausgenommen sein (c. 34. 35 in VI 3, 4). Dieses Reservat dehnte Johannes XXII. (gest. 1334) durch die Constitution Ex debito noch auf alle Pfründen der Cardinäle, der römischen Hofbeamten und auf diejenigen Beneficien aus, welche durch eine vom Papste vorgenommene Absetzung, Versetzung oder Beförderung ihres Inhabers oder dadurch in Erledigung kämen, daß vom Papste eine Wahl cassirt oder eine Postulation verworfen oder eine Resignation genehmigt würde (c. 4, Extr. co. 1, 3). Dazu erließ derselbe Papst noch eine andere Constitution, Execrabilis, wodurch er sich die Verleihung jener Kirchenämter reservirte, die durch Annahme eines vom Papste verliehenen unverträglichen Beneficiums vacant würden (c. un. Extr. Joa. tit. 3 und c. 4 Extr. co., 3, 2). Alle diese Vorbehalte sind in der Decretale Benedicts XII. (gest. 1342) Ad regimen (c. 13 Extr. co., 3, 2) zusammengefaßt und wiederholt bestätigt. Hierzu kam im 15. Jahrhundert das Reservat, welches in dem zwischen Papst Martin V. und der deutschen Nation 1418 zu Konstanz abgeschlossenen Concordate enthalten war. Nach § 9 dieser Vereinbarung sollte die Collation aller übrigen unter den bisherigen Reservaten nicht begriffenen Kirchenämter (mit Ausnahme der Dignitäten in den Dom- und Collegiatstiften, welche nur durch canonische Wahl zu besetzen seien) zwischen dem Papste und dem ordentlichen Collator wechseln und ersterer alle in den ungleichen Monaten, d. i. 1, 3, 5, 7, 9, 11, vacant werdenden Beneficien verleihen. Man nennt diese Bestimmung die alternativa mensium (s. d. Art. Menses papales). Zwar wollte nachher das Basler Concil (Sess. XXIII) einem jeweiligen Papste nur das Recht, in jedem Capitel ein oder höchstens zwei Canonicate zu besetzen, eingeräumt wissen, von den früheren Reservationen aber nur die in dem corpore juris canonici clauso enthaltenen belassen. Das canonische Rechtsbuch aber nach seinem damaligen Umfange (enthaltend die Decretalensammlung Gregors IX., den Liber sextus und die Clementinen nebst dem Gratianischen Decrete) begriff eben nur das c. 2 in VI 3, 4 aufgenommene Reservat Licet ecclesiarum. Allein in dem nachfolgenden zwischen Papst Nicolaus V. und Kaiser Friedrich III. für Deutschland abgeschlossenen Wiener Concordat vom 17. Februar 1448 (s. d. Art. Concordate III, 828) wurden dem Papste nicht nur alle früheren, in der Decretale Ad regimen zusammengefaßten Reservationen (c. 13 Extr. co., 3, 2), sondern auch das Recht der alternativa mensium, jedoch mit Ausnahme der Capiteldignitäten (und in praxi auch der Seelsorgspfründen und Laienpatronats-Beneficien), wieder zugestanden und bestätigt. Ueber die Abänderung dieser päpstlichen Vorbehalte durch die neuesten Vereinbarungen mit Rom s. d. Art. Menses papales. (Vgl. namentlich Phillips, Kirchenrecht V, 488 ff., und Hinschius, Kirchenrecht III, 113 ff.) [Permaneder.]

Reservatum ecclesiasticum oder geistlicher Vorbehalt heißt die von König Ferdinand im Namen des Kaisers in den Augsburger Religionsfrieden (s. d. Art.) von 1555 aufgenommene Bestimmung, wonach jeder geistliche Reichsstand, der zur Augsburger Confession übertrete, seine bis dahin bekleideten Aemter und Pfründen verlieren sollte. Diese Clausel, welche der Abtrennung der katholischen Kirchengüter und dadurch wenigstens mittelbar dem Abfall geistlicher Reichsstände für die Zukunft steuern sollte, erfuhr schon in Augs-

burg von Seiten der Protestanten den heftigsten Widerspruch, und beinahe auf allen folgenden Reichstagen, noch unter Ferdinand I., dann unter Maximilian II., verlangten sie dringend die Aufhebung derselben, unter dem Vorgeben, durch das reservatum ecclesiasticum sei die Freiheit des Gewissens und der religiösen Ueberzeugung gefährdet. Gelang es nun auch dem Kaiser und den katholischen Reichsständen, wenigstens die gesetzliche Zurücknahme des besagten Vorbehaltes zu vereiteln, so konnten sie doch nicht verhindern, daß manches Bisthum durch Apostasie seines Inhabers in die Hände der Protestanten kam; wie dieß z. B. mit dem Erzbisthum Magdeburg unter der Administration des brandenburgischen Prinzen Joachim Friedrich 1570 der Fall war. Besonders ungestüm traten die Protestanten mit ihrer Forderung unter Kaiser Rudolf II. hervor, als Kurfürst Gebhard, Truchseß von Waldburg, 1579 zum Calvinismus übertreten, dessenungeachtet aber sein Erzbisthum Köln beibehalten wollte, und die protestantische Partei des Domcapitels Straßburg den brandenburgischen Prinzen Johann Georg 1592 zum Administrator des Bisthums Straßburg wählte. Vollends aber wäre jene Clausel auf dem Regensburger Reichstag 1613 durch die Nachgiebigkeit des kaiserlichen Ministers, Cardinals Klesl (s. d. Art.), beseitigt worden, hätte sich nicht der bayrische Herzog Maximilian so entschieden und beharrlich dagegen erklärt. Erst im westfälischen Frieden wurde das reservatum ecclesiasticum auch von den Protestanten insoweit angenommen, daß es wenigstens von 1624 an (s. d. Art. Normaljahr) Geltung haben sollte. [Permaneder.]

Residenzpflicht heißt die Verbindlichkeit, wonach jeder mit einem Kirchenamte betraute Geistliche, da er seine Amtsobliegenheiten persönlich zu erfüllen hat, auch gehalten ist, fortwährend am Sitze seines Amtes anwesend zu sein. Diese Pflicht ist schon durch die Canones der ersten Jahrhunderte geboten und wurde von den Päpsten so strenge gehandhabt, daß selbst Lebensgefahr, wenn das Wohl der Gemeinde die Gegenwart des Seelenhirten verlangt, diesen nicht zur Entfernung von seinem Posten berechtigen sollte (c. 47. 48. 49, C. VII, q. 1). Aber auch weltlicherseits wurde dieses Kirchengesetz sowohl durch die römischen Kaiser als durch die fränkischen Könige kräftigst unterstützt. Die Decretalen haben dasselbe nicht bloß bei Episcopaten und Prälaturen, sondern auch bei den niederen Pfründen, namentlich bei Seelsorgsämtern und besonders in den Stiften, durch mannigfaltige Strafbestimmungen eingeschärft (c. 2. 6. 8. 10. 11. 17, X 3, 4; c. 13. 14. 28. 30. 35, X 3, 5; c. un. in VI 3, 3). Nach den Bestimmungen des tridentinischen Concils sollen 1. Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe nur aus besonders wichtigen Gründen (christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia, evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas) und in der Regel nicht ohne Genehmigung des nächsthöhern Kirchenobern auf längere Zeit sich entfernen dürfen und immer Vorsorge treffen, daß ihre Diöcesen so wenig als möglich von ihrer Abwesenheit Nachtheil haben. Sie sollen daher nie länger als zwei oder höchstens drei Monate im Jahre abwesend sein und auch bei erlaubten kürzeren Absenzen wenigstens zur Advent- und Fastenzeit und zur Feier der höchsten Feste (Christi Geburt, Ostern, Pfingsten, Frohnleichnam) zurückkehren (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). Andernfalls sollen sie bei sechsmonatlicher Abwesenheit ein Viertel, nach abermals sechsmonatlicher Absenz ein weiteres Viertel ihres einjährigen Einkommens zum Besten der Armen und der Kirchenfabrik verlieren (Sess. VI, c. 1 De ref.). Diese Bestimmung des Papstes Paul III. hat Pius IV. noch dahin erweitert und verschärft, daß auch kürzere Absenzen von weniger als einem halben Jahre mit Entziehung eines Theils der Einkünfte bestraft werden; überhaupt soll bei kürzerer oder längerer illegaler Abwesenheit der Verlust der Früchte sich nach der Dauer der Abwesenheit bemessen, sohin ein viertel-, halb- oder ganzjähriges Einkommen betragen (Sess. XXIII, c. 1 De ref.). Bei noch längerer Abwesenheit soll der Bischof von dem Metropoliten, der Metropolit aber von dem ältesten Suffraganbischofe der Provinz binnen drei Monaten schriftlich dem Papste angezeigt werden, der sofort zu strengeren Maßregeln schreiten wird und den Pflichtvergessenen sogar absetzen kann (Sess. VI, c. 1 De ref.). 2. Canoniker und Chorvicare (praebendati) an Metropolitan-, Dom- und Collegiatstiften dürfen sich nicht länger als drei Monate jährlich entfernen; sonst sollen sie das erste Mal die Hälfte, das zweite Mal den ganzen Betrag ihres einjährigen Einkommens verlieren und bei fortgesetztem Ungehorsame auch noch angemessene, bis zur Deposition aufsteigende Strafschärfungen erleiden (Sess. XXIV, c. 12 De ref.). Dazu kommt noch für die Dauer der Abwesenheit der Verlust der Distributionen (Sess. XXI, c. 3 und XXII, c. 3 De ref.), um so mehr, da diese eben den Zweck haben, das Residenzgebot und den fleißigen Chordienst zu unterstützen, und selbst auf entschuldbare Abwesenheit, wenn nicht Krankheit oder besonders triftige Verhinderungsursachen vorliegen, der Entgang dieser Emolumente gesetzt ist (s. d. Art. Präsenzgelder). Als gesetzlich Entschuldigte, bei welchen also auch die Anwendung der vorbenannten Strafen cessirt, bezeichnen die Canones: Kranke (c. 1, X 3, 6), auswärts studirende oder als Lehrer angestellte Geistliche (c. 12, X 3, 4; c. 5, X 5, 5) und Canoniker, welche der Bischof in seinem unmittelbaren Dienste verwendet (canonici a latere); ein Bischof sollte jedoch deren nicht mehr als zwei haben (c. 7, X 3, 4 und Gloss. ad c. 15, X 3, 4). 3. Pfarrer und andere Seelsorgsbeneficiaten dürfen sich von ihren Curatsitzen, wenn die Absenz über eine Woche beträgt, nur mit Erlaubniß des Bischofs entfernen, dieser aber in der Regel nur einen zweimonatlichen

Urlaub ertheilen. Soll die Abwesenheit länger als zwei Monate dauern, so muß das Gesuch besonders triftig motivirt, zugleich ein tüchtiger, aus dem pfarrlichen Pfründe-Einkommen zu unterhaltender und vom Bischof approbirter Vicar aufgestellt, die Erlaubniß selbst aber ausdrücklich und schriftlich ertheilt werden. Eine gänzliche Befreiung von der Residenzpflicht findet ausnahmsweise nur statt bei Pfründen, welche in der Art unirt sind, daß die eine Kirche die alleinige Residenz des Pfarrers ist, während die andere mit ihr unirte Kirche einen ständigen Vicar oder Expositus bekommt (Conc. Trid. Sess. VII, c. 7 De ref.); dann bei solchen Pfarrern und anderen Curatbeneficiaten, welche zugleich eine theologische Lehrstelle oder ein anderes geistliches Amt verwalten und sohin bezüglich Eines Amtes eine Entbindung von der Residenz bedürfen (c. 5, X 5, 5); endlich bei Parochien, welche an Inhaber von Dignitäten oder Personaten ausnahmsweise verliehen sind, jedoch wieder mit der ausdrücklichen Verbindlichkeit, den Seelsorgsposten durch einen beständigen Vicar providiren zu lassen (c. 30, X 3, 5). Die Strafen gegen Uebertreter des Gesetzes sind analog dieselben wie bei den Bischöfen; bei längerem Ungehorsam kann der Diöcesanbischof nicht nur arbiträre Strafschärfungen verfügen, sondern auch nach Befinden sogar Amtsentsetzung gegen die Renitenten verhängen (Conc. Trid. Sess. VI, c. 1; Sess. XXIII, c. 1 De ref.). — Auch die Vereinbarungen mit Rom erneuern diese Residentialgesetze und schärfen sie den Dignitaren, Canonikern und übrigen Residentialbeneficiaten nach der ganzen Strenge der älteren Canones und des Tridentinums ein. Hiernach haben auch Synoden (z. B. das Kölner Provinzialconcil vom Jahre 1860, Acta et Decreta P. 2, tit. 1, c. 6), Diöcesanstatuten und bischöfliche Verordnungen die gemessensten Weisungen an den Diöcesanclerus erlassen. (Vgl. Ferraris, Biblioth. s. v.; Heim, Die Residenzpflicht der Pfarrer und Curaten, Augsburg 1888; v. Scherer im Archiv für Kirchenrecht XLVI [1881], 168 ff.; Kober in der [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1882, 3 ff.; Piat, Des obligations des curés. Chap. II. Résidence des curés, in der Nouv. Revue théol. XXVIII [1896], 252 ss.) [Permaneder.]

Resignation heißt nach dem Sprachgebrauch der römischen Curie die bedingte Niederlegung eines Kirchenamtes, besonders zu Gunsten eines Dritten, während der unbedingte freiwillige Verzicht auf das Amt als Renuntiation bezeichnet wird. Diese Unterscheidung, welche für den Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle beachtenswerth ist, wird aber sonst nicht immer festgehalten; vielmehr werden die beiden Ausdrücke meist promiscue für jeden Verzicht auf ein kirchliches Amt gebraucht. — Das Recht kennt eine stillschweigende und eine ausdrückliche Resignation. Jene geschieht durch Handlungen, deren Vornahme oder Wirkungen mit der Beibehaltung des Kirchenamtes gesetzlich unvereinbar sind. Dazu gehören die Ablegung der feierlichen Klostergelübde oder Ordensprofeß von Seiten eines bepfründeten Weltgeistlichen (c. 4 in VI 3, 14); die Eingehung einer Ehe von Seiten eines präbendirten Minoristen (c. 1. 3. 5, X 3, 3); die Annahme eines zweiten, mit der bisherigen Pfründe unverträglichen Beneficiums (s. d. Art. Cumulation); der Uebertritt zu einer akatholischen Confession (s. d. Art. Reservatum eccl.). — Die ausdrückliche Resignation setzt vor Allem einen hinreichenden Grund voraus. Das Summarium zu c. 10, X 1, 9 gibt diese canonischen Gründe in den Versen:

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit,

d. i. physische oder geistige Gebrechlichkeit, Mangel der für das betreffende Amt nöthigen Kenntnisse, Gewissensbeängstigung, ein die Irregularität begründender Defect, selbstgegebenes Aergerniß und unverschuldete beharrliche Anfeindung (c. 5. 9. 10, X l. c.). Ueberdieß ist die gültige Niederlegung des Kirchenamtes bedingt durch die Einwilligung des competenten Kirchenobern, sohin bei Niederlegung einer höhern Pfründe durch die Genehmigung des Papstes (c. 9, X eod.; c. 2. 4, X 1, 7), bei geringeren Pfründen durch den Consens des Bischofs (c. 4, X 1, 9), sowie bei Patronatspfründen noch insbesondere die Zustimmung des Patrons erfordert wird. Wer willkürlich sein Kirchenamt aufgibt oder verläßt und nach geschehener Aufforderung nicht zurückkehrt, verliert nicht nur dieses, sondern auch jedes andere, welches er etwa inzwischen in Besitz genommen hat (c. 31. 32, C. VII, q. 1; c. 3, X 1, 7; c. 7, X 3, 19). Die ausdrückliche Resignation kann nun entweder unbedingt oder bedingt abgegeben werden. Bei der unbedingten Entsagung hat sich der Beneficiat, wenn er Cleriker der höheren Weihen ist, vorerst über die Sicherstellung seines standesmäßigen Unterhaltes auszuweisen (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 2 De ref.). Eine bedingte Resignation kann wiederum stattfinden entweder durch Austausch des bisherigen Kirchenamtes gegen ein anderes, oder mit Vorbehalt einer lebenslänglichen Rente, oder mit Ausbedingung dereinstigen Wiedereintritts in das temporär aufgegebene Kirchenamt, oder endlich durch Abdankung zu Gunsten eines andern Bewerbers. Wegen mehrfacher bei derlei bedingten Resignationen untergelaufenen Mißbräuche haben die Gesetze verschiedene Beschränkungen statuirt, die wir hier in Kürze andeuten wollen. 1. Die Vertauschung einer Pfründe gegen eine andere (permutatio) ist unter Voraussetzung der oben angeführten allgemeinen Erfordernisse zwar erlaubt; doch müssen beide Beneficiaten, die ihre Stellen gegeneinander vertauschen wollen, dieselben vorerst frei und ohne Vorbehalt in die Hände des competenten Kirchenobern niederlegen. Jedes gegenseitige pactum, z. B. de compensandis fructibus etc., wäre simonistisch (c. 5, X 3, 19); gegen

absichtliche betrügerische Uebervortheilung aber könnte der Betrogene sich in integrum restituiren lassen (c. 8, X eod.). Es müssen daher beide ihre dermaligen Kirchenämter unbedingt niederlegen und vom Bischofe (beziehentlich vom Papste) die neue Collation nachsuchen, widrigenfalls beide ihre Pfründen verlieren würden (c. 7, X 3, 19; c. un. in VI 3, 10). Doch kann der Kirchenobere, wenn er einmal den Tausch zuläßt, nur denen, die darum eingekommen sind, die permutirten Aemter verleihen (c. un. Clem. 3, 5). 2. Die Niederlegung eines Kirchenamtes mit Ausbedingung einer lebenslänglichen Jahresrente aus der abgegebenen Pfründe (Pension; s. d. Art.) ist unter Beobachtung der allgemeinen Erfordernisse über den Consens und mit Einhaltung der tridentinischen Vorschrift, daß minder ergiebige Pfründen nicht mit neuen ständigen Abgaben belastet werden sollen (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 13 De ref.), zwar im Allgemeinen zulässig. Denn die Decretale c. un., X 3, 12 gehört nicht hierher, da sie nur gegen Beneficienverleiher und Patrone das Verbot enthält, sich einen Theil des Pfründe-Einkommens anzueignen. Aber auch das neueste canonische Recht und die herrschende Praxis der Kirche ist nicht entgegen (Bened. XIV. Const. In sublimi vom Jahre 1741; Const. Ecclesiastica vom Jahre 1746). Hiernach ist nur die Bedingung einer voraus zu leistenden Aversalsumme als simonistisch verworfen und jeder der Contrahenten mit dem Verluste seiner Ansprüche auf die betreffende Pfründe und überdieß mit Unfähigkeit zur Erlangung irgend eines andern Kirchenamtes bedroht. Jedenfalls aber kann ein solcher Vorbehalt einer Jahresrente aus den Einkünften der niedergelegten Pfründe nur ad dies vitae des Resignirenden gelten und ist mit dessen Tod außer Kraft gesetzt (c. 21, X 3, 5). Landesverordnungen haben bisweilen ein unüberschreitbares Maximum solcher Renten, je nach der Größe der Pfründen, festgesetzt. So darf beispielsweise in Bayern die ausbedungene Rente höchstens den dritten Theil des reinen Ertrages des resignirten Kirchenamtes, keinesfalls aber über 500 Gulden rhein. betragen (Instruction vom 23. Januar 1809). In Oesterreich war eine Resignation mit Vorbehalt einer lebenslänglichen Jahresrente im frühern Staatskirchenrechte bis zum Concordat von 1855 ganz und gar verboten. 3. Die Verzichtleistung auf ein angebotenes Kirchenamt, mit der Bedingung, dasselbe erst später annehmen zu dürfen (resignatio cum jure accessus), und ebenso die Entsagung auf eine schon innegehabte Pfründe mit dem Vorbehalt des Rücktritts auf dieselbe im Falle ihrer Wiedererledigung (resignatio cum jure regressus) sind durch das tridentinische Concil ausdrücklich verboten (Sess. XXV, c. 7 De ref.). Nur in zwei Fällen wurde auch späterhin noch in praxi ein Regreß zugelassen, wenn nämlich bei einer Entsagung mit Vorbehalt eines jährlichen Absents letzteres nicht verabfolgt wurde, und wenn bei einem Pfründetausch der eine Contrahent seine Verbindlichkeit gegen den andern nicht erfüllte oder ihn absichtlich übervortheilte. Bei den nunmehr in Deutschland ganz veränderten Verhältnissen der Besetzung der Kirchenämter, namentlich der Canonicate, haben diese Resignationen cum jure accessus und salvo jure regressus ohnehin ihre Anwendung verloren. 4. Endlich ist die an eine Resignation geknüpfte Bedingung, daß das niedergelegte Kirchenamt einem bestimmten Dritten verliehen werde (resignatio in favorem tertii), schon propter speciem simoniacam an sich nicht wohl zulässig (c. ult., X 1, 35). Jedenfalls hat der Papst selbst sich die Würdigung der Verhältnisse und hiernach die etwaige Dispens vorbehalten (Regula Cancell. Apost. 45: De consensu in resignationibus) und jede derartige Resignation zu Gunsten eines andern Geistlichen, wenn der Resignirende binnen 20 Tagen vom Tage der Resignation an stirbt, für ungültig erklärt (Reg. Cancell. Apost. 19: De viginti). Daß übrigens eine solche resignatio in favorem tertii bei Patronatsbeneficien auch an den Consens des Patrons und bei Wahlpfründen an die Zustimmung des Wahlcollegs gebunden ist, bedarf keiner weitern Erinnerung. Diese Art der Resignation zu Gunsten eines Dritten war in Oesterreich nach dem frühern Staatskirchenrecht bis zum Concordat bei niederen Kirchenämtern staatsgesetzlich verboten und ist es noch in Bayern (Verordnung vom 17. Februar 1803). [Permaneder.]

Resolutiones congregationis Concilii, s. Congregationen III, 934 f.

Respectus parentelae, s. Verwandtschaft.

Respha (רִצְפָּה), die Tochter Aja's, war eine von Sauls Frauen, um derentwillen Abner sich mit Isboseth entzweite und zu David überging (2 Sam. 3, 7). Sie hatte Saul zwei Söhne geboren, welche später David den Gabaonitern auslieferte, um die von Saul an denselben begangene Blutschuld zu sühnen (ebd. 21, 1. 8). Als die Gabaoniter dieselben an's Kreuz geschlagen hatten, wachte die Mutter in hingebender Liebe fast drei Monate lang Tag und Nacht bei ihren Leichen, um dieselben vor Geiern und Raubthieren zu schützen, so daß David aus Rührung hierüber ihnen ein ehrenvolles Begräbniß verschaffte (2 Sam. 21, 10 ff.). [Kaulen.]

Responsales, s. Apocrisiarius und Legaten VII, 1608 f.

Responsorium heißt ein durchweg aus zwei Versen bestehender liturgischer Text, in dessen Vortrag der Chor und einzelne Sänger sich in der Weise theilen, daß der Chor den von den Sängern recitirten Vers aufnimmt und diesen gewissermaßen antwortet (Responsoria vocata sunt hoc nomine, quod uno canente chorus consonando respondeat; Isidor. Hisp., De eccl. off. 1, 9). Da ferner im Officium die Responsorien sich regelmäßig an die Lectionen anschließen, so erklären die Liturgiker des Mittelalters die Bezeichnung damit,

daß die Responsorien inhaltlich den Lectionen entsprechen und ihren Nachklang (responsum) bilden. Dieß trifft jedoch nur zum Theil zu, nämlich im Temporalofficium einzig bei den Lectionen aus den Geschichts- und Weisheitsbüchern und in den Festofficien bei einigen historischen Lesungen. Das Responsorium, welches den Inhalt der Lection weiterführt, wurde auch historia genannt, eine Bezeichnung, welche im Brevier nur einmal (Rubr. gener. 4, 7) vorkommt. Nach Durandus (Rationale div. off. 5, 2, 53) faßt Bona (Rerum liturg. 2, 6, 4) beide Erklärungen zusammen: [Graduale] nomen Responsorii inde accepit, quia lectioni convenire et respondere debet, sive . . . quia uno desinente alter respondet). Der erste Vers, in den liturgischen Büchern als responsum mit R. bezeichnet, wird entweder zuerst vom Cantor vorgetragen und sofort vom Chor wiederholt, oder vom Chor gesprochen und nach dem zweiten Vers (V.), den der Cantor spricht, zum Theil oder ganz vom Chor wiederholt. Die zu respondirenden Worte sind durch einen Asteriscus bezeichnet. Außer der Passionszeit tritt in die Responsorien der kleinen Horen und in das letzte Responsorium jeder Nocturn als dritter Vers die kleine Doxologie (Gloria Patri etc.) ein. Die Recitationsweise ist aus dem im Brevier ungekürzt ausgesetzten ersten Responsorium des ersten Adventsonntages zu ersehen. Die Wiederholung des ganzen Verses scheint ursprünglich römischer Brauch gewesen und vor dem 12. Jahrhundert durch die gallicanische Weise, nur mit der Hälfte zu respondiren, verdrängt worden zu sein (vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 284). Die Responsorien der kleinen Horen heißen ihrer kürzern Fassung entsprechend Responsoria brevia (R. br.); die der Prim (wo aber der V. mitunter variirt wird) und der Complet wechseln nicht; in der Terz, Sext und Non sind sie nach den Festen und Festzeiten verschieden; in den regelmäßig gebauten Officien werden sie der Reihe nach aus dem Versikel der ersten, zweiten und dritten Nocturn gebildet. Die Laudes und die Vesper des römischen Breviers haben kein Responsorium (vgl. Rubricae generales Brev. Rom. tit. 27. 28). — Als selbständige, nicht an Lectionen angeschlossene Texte kommen Responsorien in der Liturgie für die Verstorbenen vor (in der Fürbitte nach dem Verscheiden [in exspiratione], bei dem Begräbnisse, bei der Absolution nach der Messe und in dem Requiem als Offertorium und Communion), dann bei der Fußwaschung am Gründonnerstage, wo das Missale sie als Antiphonen bezeichnet, bei der Priesterweihe, der Kirch- und Altarweihe, bei der Procession zur Einholung des Bischofs und landesfürstlicher Personen. — Im Mittelalter wurde das Chorbuch, welches die Gesangstücke (Antiphonen und Responsorien) zum Officium enthielt, Responsoriale genannt; die neueren Chorbücher tragen den Titel Antiphonarium (s. d. Art.). Die Responsorien zur Meßfeier finden sich im Graduale und die übrigen mit den Gesangnoten im Rituale und Pontificale. [K. Schrod.]

Restitutio in integrum oder Wiedereinsetzung in den vorigen Zustand heißt im processualen Verfahren das sowohl nach bürgerlichem als nach canonischem Rechte aus gesetzlich anerkannten Billigkeitsrücksichten ausnahmsweise gestattete Rechtsmittel, wodurch entweder ein Nachtheil, der durch Versäumniß oder Versehen im gerichtlichen Verfahren entstanden ist, abgewendet oder ein an sich bereits rechtskräftig gewordenes Erkenntniß wieder aufgehoben werden kann. Damit aber ein Restitutionsgesuch wirksam eingebracht werde, setzt man voraus, daß das Urtheil nicht etwa ohnehin unheilbar nichtig sei, weil in diesem Fall dem Verletzten die Nichtigkeitsklage zu Gebote steht; daß ferner der vorgeschützte Nachtheil ein wirklicher, nicht unerheblicher und nicht selbst verschuldeter sei; endlich, daß eine justa causa restitutionis vorhanden sei. Als solche Gründe bezeichnen die Gesetze, wenn das Versäumniß oder Versehen durch Zwang, List oder Betrug veranlaßt (fr. 21, § 5, Dig. 4, 2; fr. 7, pr. § 1, Dig. 4, 1); oder wenn gegen Minderjährige (fr. 1, § 1, Dig. 4, 4), deßgleichen gegen Kirchen und andere fromme und milde Anstalten und Stiftungen erkannt wurde (c. 1. 3. 7, X 1, 41; c. 1. 2 in VI 1, 21); oder bei condemnatorischen Sentenzen gegen Abwesende, sowie bei Urtheilen, welche erweislich auf das Zeugniß bestochener Zeugen oder verfälschter Urkunden hin erlassen wurden (l. 3. 4, Cod. 7, 58; cf. c. 6, X 2, 25). Es wird jedoch in den vorgenannten Fällen vorausgesetzt, daß die Minderjährigen oder die diesen gleichgeachteten Kirchen oder milden Stiftungen gehörig vor Gericht vertreten und daß die Abwesenden in ordnungsmäßiger Weise geladen waren, weil sonst das Erkenntniß als nichtig angefochten werden könnte (vgl. d. Art. Rechtsmittel n. II).

Die Restitution muß binnen der gehörigen Zeit nachgesucht werden. Das canonische wie das römische Recht bestimmt hierfür eine vierjährige Frist (c. un. Clem. 1, 11), welche jedoch nach allgemeiner Praxis als tempus utile ratione initii, continuum ratione cursus zu berechnen ist, d. h. nicht vom Augenblicke der Läsion beginnt, sondern von dem Moment, da der Verletzte von dem erlittenen Nachtheil Kenntniß erhalten; namentlich aber bei Minderjährigen vom Zeitpunkt ihres Eintritts in die Großjährigkeit, bei Abwesenden vom Zeitpunkt der Rückkehr resp. der Wegräumung des Hindernisses, bei neu entdeckten Beweismitteln a die noviter repertorum zu laufen anfängt (l. 7, Cod. 2, 53). Gegen ein Urtheil aber, welches auf Grund bestochener Zeugen oder verfälschter Urkunden erlassen wurde, kann die Restitution innerhalb zwanzig Jahre a die publicatae sententiae eingebracht werden (c. 6, X 2, 25), welche Frist jedoch die spätere Praxis auf 30 Jahre erweitert hat, um das Restitutionsgesuch für diesen Fall der Nichtig-

keitsbeschwerde gleichzusetzen. Uebrigens kann die Wiedereinsetzung in den vorigen Zustand gegen dasselbe Urtheil auch öfter als einmal beantragt werden, so oft nämlich eine andere causa restitutionis geltend gemacht werden kann (c. 10, X 1, 41). Einen Devolutiveffect hat dieses Rechtsmittel nicht; einen Suspensiveffect aber nur, wenn der Verletzte mit seinem Restitutionsgesuche noch dem wirklichen Vollzuge der Execution zuvorkommt (l. un. Cod. 2, 50), sonst nicht, zumal wenn der Richter etwa mit Grund vermuthet, daß der Antragsteller nur eine Verzögerung der Sache beabsichtigt, in welchem Falle er nach vorläufiger Cautionsleistung des Siegers trotz des Restitutionsgesuches mit der Execution fortfahren darf (c. 6, X 1, 41). Wenn das Restitutionsgesuch gehörig begründet ist, wird der erlittene Nachtheil richterlich aufgehoben, beziehungsweise das vorige Urtheil rescindirt. (Vgl. Ferraris, Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Restitution, s. Ersatz.

Restitutionsedict vom Jahre 1629, s. Dreißigjähriger Krieg III, 2056 und als neueste Literatur O. Klopp, Der dreißigj. Krieg III, 1, Paderborn 1895, 203 ff., sowie M. Ritter, Der Ursprung des Restitutionsedictes, in Hist. Zeitschrift LXXVI [1895], 62 ff.

Restrictio mentalis, s. Reservatio mentalis.

Retention des Beneficiums heißt 1. die widerrechtliche Beibehaltung von mehreren incompatibeln Kirchenämtern (s. d. Art. Cumulation). — 2. nach früherem Sprachgebrauch eine jetzt nicht mehr übliche Schmälerung der Pfründe, welche darin bestand, daß man die Früchte des ersten Jahres für bestimmte dringende Zwecke einbehielt, während der neue Inhaber des Amtes schon sämmtliche Dienste zu verrichten hatte (s. d. Art. Annus carentiae). [Permaneder.]

Rettberg, Friedrich Wilhelm, protestantischer Kirchenhistoriker, war am 21. August 1805 zu Celle geboren. Er studirte von 1824 bis 1827 zu Göttingen Philologie und Theologie, wurde Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt, dann Repetent in der theologischen Facultät zu Göttingen und 1834 außerordentlicher Professor der Theologie daselbst; vier Jahre später ward er als ordentlicher Professor nach Marburg berufen. Er starb am 7. April 1849 an einer Rippenfellentzündung. Sein bedeutendstes Werk ist die „Kirchengeschichte Deutschlands" (Gött. 1846—1848, 2 Bde.), die bis zum Tode Karls d. Gr. reicht. In der Kritik der Legenden verfuhr Rettberg zu radical; selbst Wattenbach, der sonst ihm sehr reichliches Lob spendet, gibt zu, daß Rettberg „in einzelnen Fällen zu weit gegangen ist" (Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 41). Bekanntlich setzte später Professor J. Friedrich dem Werke Rettbergs eine conservativere „Kirchengeschichte Deutschlands" (Bamberg 1867—1869, 2 Bde.) entgegen, die im II. Bande für manche Bisthümer die Geschichte bis zum Auftreten des hl. Bonifatius führt. Außer zahlreichen kleineren Arbeiten lieferte Rettberg noch die Monographie: Thasc. Cäc. Cyprianus, Göttingen 1831; eine Fortsetzung von Schmidts Handbuch der christl. Kirchengeschichte (VII. Bd. [von Honorius III. bis Clemens V.], Gießen 1834; der Verfasser gefällt sich darin, über die „Unterjochung der Kirche durch die Päpste" und deren immer „ärgere Tyrannei" zu declamiren); Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evang.-luther. Kirche, Leipzig 1838 (gegen Möhlers „Symbolik"). Aus seinem Nachlaß gab Henke die „Religionsphilosophie" (Marburg 1850) heraus, worin Luthers Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens (S. 223), aber auch die christliche Trinitätslehre (S. 222) preisgegeben wird. (Vgl. Oesterley, Gesch. der Universität Göttingen IV, Göttingen 1838, 472 f.; Gerland, Grundlage zu einer hess. Gelehrten-Geschichte I, Kassel 1863, 108 ff.) [Zeck.]

Retz, Johann Franz von Paula de Gondi, Cardinal, ist unter den französischen Prälaten des 17. Jahrhunderts eine höchst charakteristische, wenn auch nicht einnehmende Figur. Er war 1614 zu Montmirail geboren und erhielt zum Erzieher den hl. Vincenz von Paul (Stolberg, Leben des hl. Vincentius, Münster 1818, 33 ff.). Sein Ehrgeiz ließ ihn jedoch die Grundsätze, die sein Lehrer ihm eingeprägt hatte, schon bald vergessen. Noch nicht 30 Jahre alt, wurde er trotz seines sittenlosen Wandels 1643 von der Königin-Regentin zum Coadjutor seines Oheims, des ersten Erzbischofs von Paris, ernannt. Der Bischofsstuhl von Paris schien damals ein Erbstück in der Familie der Gondi zu sein; denn unmittelbar vor diesem Oheim hatten auch zwei Gondi ihn innegehabt. Eben um dem Oheim dereinst zu folgen, hatte Johann Franz de Gondi nach dem Willen der Familie sich dem geistlichen Stande widmen müssen, so wenig dieß auch seinem Berufe und Herzenswunsche entsprach. Der Coadjutor war ein Mann von Geist und glänzendem Talent, aber sittenlos, eitel und ränkesüchtig. Sein Ehrgeiz verleitete ihn, sich hervorragend an den Unruhen der Fronde (1648—1652) zu betheiligen; er gedachte den als Ausländer verhaßten Minister Mazarin (s. d. Art.) zu stürzen und dann selbst an dessen Stelle zu treten. Während der inneren Wirren erhielt er auf Verwendung der Königin, die ihn zu gewinnen hoffte, von Innocenz X. den rothen Hut (1652) und nannte sich seitdem Cardinal von Retz (nach der seiner Familie gehörenden Herrschaft Retz an der untern Loire). Da er aber fortfuhr, gegen den Hof und den leitenden Minister zu agitiren, wurde er in das Staatsgefängniß nach Vincennes gebracht. Während er dort in Haft war, starb sein Oheim, der Erzbischof von Paris, und der gefangene Cardinal ergriff nun sofort durch Abgeordnete vom Erzbisthum Besitz (1654). Verhandlungen mit dem Hofe führten dazu, daß ihm gestattet wurde, in Nantes bei einem Verwandten zu wohnen. Er entfloh

jedoch von dort und begab sich in's Ausland, wo er wenig rühmlich lebte und eine Menge Schulden machte. Nach Mazarins Tode gelang es ihm, von Ludwig XIV. die Erlaubniß zur Rückkehr zu bekommen; er mußte jedoch auf das Erzbisthum Paris verzichten (1662) und erhielt dafür die Abtei St-Denis. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit und suchte durch erbaulichen Wandel die Fehler seines frühern Lebens zu sühnen. Durch strenge Sparsamkeit gewann er die Mittel, seine Schulden zu bezahlen. Er starb zu Paris am 24. August 1679. Von seinen Schriften sind seine Memoiren von großer Wichtigkeit für die Kenntniß der Zeitgeschichte; sie füllen in der neuen, von Alph. Feillet besorgten Pariser Ausgabe der Oeuvres du Card. de Retz (Libr. Hachette, 1870—1887, 9 vols.) die vier ersten und theilweise noch den V. Band. (Vgl. Arnd, Gesch. der französischen Nationalliteratur I, Berlin 1856, 485 ff.; Sainte-Beuve, Port-Royal V, 3e éd., Paris 1867, 526 ss.; v. Ranke, Französische Geschichte III [Sämmtl. Werke X], Leipzig 1869, 56 ff.; Normand, Le Cardinal de Retz, Paris 1896.) [Zeck.]

Reuchlin (Capnio), Johann, berühmter und verdienter Humanist, war am 22. Februar 1455 zu Pforzheim als Sohn eines Bediensteten des dortigen Dominicanerklosters geboren. Den ersten Unterricht erhielt er an der lateinischen Schule seiner Vaterstadt und studirte dann (seit 1470) kurze Zeit in Freiburg. Wegen seiner schönen Stimme fand er Aufnahme unter die Hofsänger des Markgrafen Karl II. von Baden-Durlach, dessen Sohn Friedrich, den nachmaligen Bischof von Utrecht, er nach Paris begleitete. Von 1474 bis 1477 weilte Reuchlin in Basel, wo der Aufenthalt für ihn in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung ward. Er wurde nicht bloß 1475 Baccalareus und 1477 Magister der freien Künste, sondern er fand in dem Griechen Andronicus Contoblakas auch einen Lehrer, bei dem er das bereits in Paris begonnene Studium der griechischen Sprache mit Erfolg fortsetzen konnte. Reuchlin trat aber auch selbst als Lehrer auf, indem er über die griechische und lateinische Sprache las. Endlich begann er in jener Zeit seine literarische Thätigkeit, indem er im Auftrag des Buchdruckers Johannes Amerbach ein lateinisches Wörterbuch verfaßte, den Vocabularius breviloquus, der zuerst 1475 oder 1476 und zuletzt 1504 in der 25. Auflage erschien. Nachdem er dann während eines zweiten kurzen Aufenthaltes in Paris bei dem Griechen Georg Hermonymus seine griechischen Studien noch weiter getrieben, widmete er sich seit 1478 zu Orleans und Poitiers dem Studium der Jurisprudenz. Zugleich setzte er seine Lehrthätigkeit als Philologe fort und verfaßte für den Unterricht im Griechischen eine kleine Grammatik (Μικροπαιδεία), die jedoch nicht gedruckt wurde. Nachdem er dann als Licentiat des Rechts 1482 nach Deutschland zurückgekehrt war, ließ er sich in Tübingen als Advocat nieder; doch währte sein Aufenthalt daselbst nur kurze Zeit. Als nämlich der Graf von Würtemberg, Eberhard im Bart, 1482 eine Romreise machte, begleitete Reuchlin ihn als Dolmetsch, und nach der Rückkehr nahm er seinen Wohnsitz in Stuttgart, der Residenz des Fürsten. Er wurde dessen geheimer Rath, Beisitzer am Hofgericht (1484), Anwalt des Dominicanerordens für ganz Deutschland (1484), war auch sonst als Anwalt thätig und erwarb schon in dieser Zeit den Grad eines Doctors der Rechte. Außerdem wurden ihm durch seinen Fürsten mehrere wichtige Missionen übertragen. So war er im J. 1486 als Gesandter auf dem Reichstag von Frankfurt. Eine Sendung nach Italien (1490) brachte ihn wieder mit dem gelehrten Hermolaus Barbarus zusammen, den er schon in Frankfurt kennen gelernt hatte, und der damals als Gesandter seiner Vaterstadt Venedig in Rom weilte. Derselbe führte ihn weiter in die lateinische Sprache ein und ertheilte ihm, den deutschen Namen gräcisirend, den Humanistennamen Capnio. Auch der Grieche Demetrius Chalkondylas zu Florenz förderte ihn damals in der Kenntniß seiner Sprache. Ein weiterer Auftrag führte Reuchlin 1492 an's kaiserliche Hoflager nach Linz, und die Aufnahme, die er daselbst fand, zeigt, welches Ansehens er sich bereits erfreute. Der Kaiser ernannte ihn zum Pfalzgrafen und erhob ihn und seinen Bruder Dionysius sammt den beiderseitigen Nachkommen in den Adelsstand. Von der Auszeichnung wurde indessen kein Gebrauch gemacht. Dagegen benutzte Reuchlin die Gelegenheit, die sich bei dem ausgedehnten Aufenthalt in Linz ihm darbot, um eine weitere Sprache zu erlernen, indem er bei dem kaiserlichen Leibarzt Jacob ben Jehiel Loans, einem gelehrten Juden, Unterricht im Hebräischen nahm. Im J. 1495 wohnte er mit seinem Fürsten, der jetzt die Herzogswürde erhielt, dem Reichstag von Worms an. Das folgende Jahr brachte jedoch für Reuchlin eine bedeutsame Veränderung. Da mit dem Regierungsantritt Eberhards des Jüngern der Augustiner Holzinger wieder zu Macht und Ansehen gelangte, der wegen seines schlimmen Einflusses auf diesen Fürsten unter der vorigen Regierung unter Mitwirkung Reuchlins in's Gefängniß geworfen worden war, schien letzterem seine Lage so bedroht, daß er sich nach Heidelberg begab, wo er an Johann von Dalberg, Bischof von Worms und Kanzler der Universität, einen Gönner hatte. Die Anwesenheit des berühmten Gelehrten war aber auch in weiteren Kreisen willkommen. Der Kurfürst Philipp von der Pfalz ernannte ihn auf ein Jahr zum Rath und zum obersten „Zuchtmeister" seiner Söhne. Andererseits gab das bewegte geistige Leben auch Reuchlin vielfache Anregung. Er verfaßte zwei Comödien, den Sergius, eine Satire auf seinen Gegner Holzinger, und die Scenica progymnasmata oder Henno. Im J. 1498 wurde ihm eine Sendung an den apostolischen Stuhl übertragen. Diese Reise setzte ihn auch in

den Stand, seine hebräischen Kenntnisse zu erweitern; er nahm in Rom bei dem Juden Obadja Sforno Unterricht. Da der Herzog Eberhard II. im Frühjahr 1498 von den Landständen abgesetzt worden war, fand Reuchlin bei seiner Rückkunft die Heimat wieder offen, und bald nachher (wahrscheinlich 1502) wurde er durch die Fürsten im schwäbischen Bunde zum Bundesrichter ernannt. Die Uebertragung dieses Amtes, das er 11 Jahre lang verwaltete, ist ein neuer Beweis der hohen Achtung, in der er stand. Trotz dieses Zuwachses an Arbeiten verblieb ihm aber auch noch Zeit zu wissenschaftlicher Thätigkeit, durch welche er sich noch größern Ruhm und größeres Verdienst erwarb. Mit unermüdlichem Eifer bemühte er sich besonders, das Studium der griechischen Literatur in Deutschland zu verbreiten. Da er die griechische Sprache, als erster unter den Deutschen, auf seinen Reisen von den Griechen selbst erlernt hatte, so eignete er sich deren Aussprache an. Dieselbe wurde nach ihm später die Reuchlin'sche Aussprache genannt, indessen noch zu seinen Lebzeiten durch die des Erasmus (s. d. Art.) verdrängt, die dann bis in die neueste Zeit die herrschende blieb. Noch bedeutender war aber Reuchlins Thätigkeit für das Hebräische. Diese Sprache war zu seiner Zeit in Deutschland zwar nicht mehr ganz unbekannt; ihm kommt aber das Verdienst zu, mit den Rudimenta hebraica vom Jahre 1506, einem Wörterbuch und einer Grammatik, den Grund zu einem wissenschaftlichen Studium gelegt zu haben. Die große Bedeutung dieser Arbeit blieb ihm selbst nicht verborgen; er sprach stolz von einem monumentum aere perennius, und ein solches ist das Werk, so viele Mängel ihm auch als dem ersten Versuche dieser Art anhaften. Um dieß Studium noch weiter zu fördern, gab er 1512 die Bußpsalmen in hebräischem Text mit lateinischer Uebersetzung und Commentar heraus; bald nahm er auch eine Schrift De accentibus et orthographia linguae hebraicae in Angriff, die jedoch erst 1518 veröffentlicht wurde. Dabei war es ihm aber nicht etwa um die Sprache allein zu thun. Er war sich wohl bewußt, von welcher Bedeutung die Kenntniß der Sprache für die richtige Erklärung des Alten Testamentes sei, und indem er das Schriftstudium belebte, hoffte er zugleich, ein heilsames Gegengewicht gegen den einreißenden übertriebenen Cultus des heidnischen Alterthums zu schaffen. Noch ein anderes Ziel schwebte Reuchlin bei seinen hebräischen Studien vor: die Erforschung der kabbalistischen Geheimlehre (vgl. d. Art. Kabbalá). Anregung dazu empfing er von dem Grafen Pico von Mirandula (s. d. Art.), der damals ähnliche Bestrebungen verfolgte, und dessen Werke Reuchlin eifrig las. Schon 1494 erschien die Schrift De verbo mirifico. Eine neue und weitere Ausführung folgte in dem Leo X. gewidmeten Werke De arte cabbalistica (1517), einer Art christlicher Theosophie, worin geheimnißvolle Namen und Zahlen als die Träger und Sinnbilder der höchsten Ideen erscheinen. Mittels einer ausschweifenden Exegese werden die Geheimnisse des christlichen Glaubens bereits in den Büchern Mosis und in der Philosophie des Pythagoras gefunden. Diese Bestrebungen beruhen auf offenbarer Verirrung; doch sollten sie nach der Meinung Reuchlins der Sache des Glaubens dienen, und die erste Schrift erwarb dem Verfasser, wenngleich sie naturgemäß mehr angestaunt als verstanden wurde, bei einem Theil der Zeitgenossen nicht geringen Ruhm, während die zweite bereits in eine Zeit fällt, in der sie mehr Widerspruch als Beifall erfahren mußte. Die Beschäftigung mit der hebräischen Literatur machte Reuchlin nicht etwa zu einem besondern Freunde der Juden — das zeigt das „Missive, warumb die Juden so lang im ellend sind", ein Schriftchen, das er 1505 auf Anregung eines Edelmannes verfaßte —, aber sie ist doch mit als ein Grund zu betrachten, daß er über ihre Behandlung etwas milder dachte, und daß er, wie gegenüber ihrer Person, so auch gegenüber ihren Schriften ein schonenderes Verfahren für angezeigt hielt als die meisten seiner Zeitgenossen. Dadurch gerieth er dann in einen Streit, der ihm nicht bloß das letzte Jahrzehnt seines Lebens in hohem Grade verbitterte, sondern in seinen Folgen auch eine weit über seine Person hinausgehende Bedeutung erlangte. Der Spitalmeister Johann Pfefferkorn (s. d. Art.) in Köln, ein bekehrter Jude, kam bei seinem Bemühen, die Juden zu bekehren, auf den Gedanken, durch Vernichtung der jüdischen Bücher den Hauptgrund, wie er glaubte, für die Verstocktheit der Juden zu heben. Er ließ sich zu diesem Behufe, nachdem er bereits mehrere Schriften zur Erreichung seines Zieles verfaßt hatte, 1509 ein kaiserliches Mandat geben, wonach ihm allenthalben alle gegen den christlichen Glauben gerichteten oder auch dem jüdischen Gesetze zuwiderlaufenden Schriften der Juden vorgezeigt werden sollten. Er sollte dann das Recht haben, in Gegenwart des Pfarrers und zweier Rathspersonen des Ortes sie wegzunehmen und zu unterdrücken. Für die Durchführung suchte Pfefferkorn vor Allem Reuchlin zu gewinnen. Dieser aber, der es zwar für löblich erklärte, daß man gegen die Schmachbücher einschreite, fand in dem Mandat einige rechtliche Mängel und lehnte die Mitwirkung ab. Pfefferkorn machte sich gleichwohl in Frankfurt und einigen Städten am Rhein an's Werk, und als der Erzbischof von Mainz gegen das Vorgehen Einsprache erhob, wandte er sich auf's Neue an den Kaiser. Dieser hielt einerseits das frühere Mandat aufrecht; andererseits übertrug er, um den Juden einen Grund zur Beschwerde zu nehmen, die Leitung der Angelegenheit dem Erzbischof von Mainz mit dem Auftrag, Gelehrte von den Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, sowie einige weitere unterrichtete Männer zu sich zu berufen, oder, wie es in einem dritten Mandat vom Jahre 1510 heißt, Gutachten von den Gelehrten einzuholen. Zu den zu befragenden Gelehrten ge=

hörte auch Reuchlin, und seine Ansicht ging dahin: die offenbaren Schmachbücher der Juden, wie Toldoth Jeschu und Nizzachon (s. d. Art. Rabbinische Sprache, ob. 707 u. 713), seien nach genügender Untersuchung und rechtmäßig ergangenem Urtheil zu vernichten, nicht aber die übrigen Bücher: der Talmud, die Erörterungen der Kabbalá, die Glossen und Commentarien zur Bibel, die Predigt- und Gesangbücher, die philosophischen Bücher u. s. w., wenn sie nicht offenbare Schmachschriften seien. Die anderen Gutachten lauteten alle mehr oder weniger streng. Die Universität Mainz rieth sogar, den Juden vorläufig alle Bücher mit Einschluß der Bibel wegzunehmen. Die Vorschläge hatten aber keine Folge; der Kaiser behielt sich eine weitere Behandlung der Sache vor, und dabei ist es geblieben. Die Bücherangelegenheit war insofern abgethan; das Gutachten Reuchlins gab aber den Anlaß zu einem gewaltigen Nachspiel. Reuchlin trug nämlich nicht bloß eine Ansicht vor, die dem Plane Pfefferkorns am meisten entgegenstand, sondern er griff diesen auch persönlich an; er sprach ihm Kenntniß der Bücher ab, gegen die er sich ereifere, namentlich des Talmud; er spricht an einer Stelle geradezu von einem „Biffel oder Esel", der von alchymistischen Büchern nichts verstehe und doch den Kaiser um deren Vernichtung bitte. Der Angriff war stark, aber obwohl es sich begreift, daß der Betroffene ihn nicht schweigend hinnahm, wäre es doch aus manchen Gründen angezeigt gewesen, daß Pfefferkorn sich bei der Abwehr in den gebührenden Grenzen gehalten hätte. Denn Pfefferkorn hatte von dem Schriftstück, in dem der Angriff stattfand, nur als Beamter Einsicht erhalten. Deßhalb war es schon gewagt, sich dagegen öffentlich zu vertheidigen, wie er es in dem „Handspiegel" (Frühjahr 1511) that, noch mehr aber, Reuchlin, seine Wissenschaft und seinen Charakter (er sollte seine Schriften nicht selbst verfaßt haben und von den Juden bestochen sein) in einer Weise anzugreifen, daß dieser zu einer Abwehr gezwungen wurde. Die Sache sollte zunächst gerichtlich zum Austrag kommen; der Kaiser übertrug die Entscheidung dem Bischof von Augsburg, das Urtheil verzögerte sich indessen. Wie Reuchlin erzählt, erklärte der Bischof sogar, als er ihn um die Entscheidung bitten ließ, er habe keinen Auftrag dazu erhalten und könne deßhalb nichts thun. Unter diesen Umständen glaubte Reuchlin selbständig vorgehen zu dürfen. Seine Gegenschrift erschien unter dem Titel „Augenspiegel" (Herbst 1511). Diese Wendung ist freilich ebenso bedauerlich wie das Vorgehen Pfefferkorns; die Sache war damit beiderseits vor die Oeffentlichkeit gebracht, und sie mußte um so eher weiter verfochten werden, als Reuchlin ebenfalls nicht die wünschenswerthe Ruhe bewahrte, sondern, durch den maßlosen Angriff gereizt, den Gegner mit gleicher Leidenschaft bekämpfte. Der „Augenspiegel" bereitete ihm noch größere Schwierigkeiten als das Gutachten. Er lenkte darin bezüglich der Bücherfrage zwar ein, indem er die jüdischen Schriften nicht mehr in demselben Umfange wie früher in Schutz nahm, aber er stand mit seiner Ansicht immerhin noch in Gegensatz zu dem größern Theile der damaligen Theologen. In die rasch verfaßte Streitschrift konnte leicht auch sonst noch manches kommen, was in den Augen des Einen oder Andern anstößig war. Durch den Stadtpfarrer Meyer von Frankfurt kam ein Exemplar an die theologische Facultät in Köln, wo Arnold von Tungern mit ihrer Prüfung beauftragt wurde. Reuchlin bemühte sich zunächst um ein gütliches Abkommen; der Briefwechsel aber, der darüber geführt wurde, hatte nur eine größere Entzweiung zur Folge, und der Streit brach bald wieder aus. Arnold von Tungern trat selbst mit einer Schrift gegen Reuchlin hervor. Die Kölner erwirkten sogar einen kaiserlichen Befehl (7. October 1512), nach dem der „Augenspiegel" confiscirt werden sollte, und Pfefferkorn ließ seinen „Brandspiegel" erscheinen (1512). Nun erwiderte Reuchlin (1513) mit seiner Defensio und erlangte beim Kaiser einen Befehl, der beiden Parteien Stillschweigen auferlegte. Die Kölner setzten aber ihrerseits beim Kaiser wieder eine Unterdrückung der Defensio durch. Auch die Facultäten von Löwen, Köln, Mainz, Erfurt und Paris verurtheilten der Reihe nach den „Augenspiegel", die Erfurter allerdings mit dem Beisatz: „unbeschadet der Ehre des Verfassers". Zugleich begann jetzt auch die Inquisition ihres Amtes zu walten. Der Dominicaner Jacob von Hoogstraet (s. d. Art.) in Köln lud am 9. September 1513 Reuchlin vor sein Tribunal in Mainz vor. Letzterer schickte zuerst einen Procurator; nach einiger Zeit fand er sich selbst ein, appellirte aber, als er sah, daß eine gütliche Vermittlung, wie der Erzbischof von Mainz sie wünschte, nicht gelingen werde, an den Papst. Infolge dessen kam die Angelegenheit zunächst an den Bischof von Speier, und da durch dessen Gericht der „Augenspiegel" von den erhobenen Anklagen freigesprochen wurde (29. März 1514) und nun Hoogstraet appellirte, ward endlich in Rom über sie verhandelt. Die Sache hatte inzwischen bereits eine ungewöhnliche Bedeutung gewonnen. Allenthalben nahm man für und wider Partei, nicht bloß in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern. Zahlreiche Fürsten geistlichen und weltlichen Standes verwendeten sich für den einen oder andern Theil. Für Reuchlin legte jetzt selbst Kaiser Maximilian ein Wort ein, obwohl er das strittige Buch früher verurtheilt hatte. Die Streitenden suchten ihrerseits literarisch für ihre Sache Stimmung zu machen. Der Kölner Ortuinus Gratius (s. d. Art.) veröffentlichte 1514 eine Schrift gegen den „Augenspiegel" sammt einer Darstellung des bisherigen Processes. Reuchlin gab in demselben Jahre die Clarorum virorum epistolae heraus, eine Sammlung von Briefen, die zu verschiedenen Zeiten von berühmten Männern an ihn gerichtet worden waren. Die Einleitung zum Prozeß begann in

Rom am 8. Juni 1514 mit der Vorladung der Parteien, wobei Reuchlin mit Rücksicht auf sein Alter gestattet wurde, sich durch einen Sachwalter vertreten zu lassen. Zur Untersuchung wurde zuletzt eine aus 22 Personen bestehende Commission gewählt, und die Entscheidung derselben fand am 2. Juli 1516 statt. Sämmtliche Richter, ausgenommen allein der Dominicaner Sylvester Prierias (s. d. Art.), sprachen sich günstig über den „Augenspiegel" aus. Die Abstimmung ließ ein freisprechendes Urtheil erwarten. Dasselbe erfolgte aber nicht, vielmehr erschien ein päpstliches Mandatum de supersedendo: der Prozeß solle niedergeschlagen sein, und zunächst ruhte er allerdings. Erledigt war aber die Angelegenheit noch keineswegs, kein Theil war mit dem Ergebniß zufrieden. Der literarische Streit nahm daher vollauf seinen Fortgang, und zugleich nahm er immer mehr einen allgemeinen Charakter an, indem er sich zu einem Kampf zwischen den beiden großen Richtungen gestaltete, welche damals bestanden, seitdem im Humanismus der alten Schule eine neue an die Seite getreten war. Entsprechend dieser Erweiterung des Kreises der Betheiligten wurden allmälig immer mehr alle Mittel angewendet, um den Gegner zu überwinden oder zu schädigen. Namentlich die Satire spielte eine wichtige Rolle in dem Streit, und die erste Stelle nehmen unter ihren Producten die Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) ein, deren Publication aber noch vor jenem römischen Urtheil begann. Zu Gunsten Reuchlins erschien 1519 auch eine neue Sammlung von Briefen, die Illustrium virorum epistolae, Kundgebungen aus Anlaß des Streites; ob auf seine Anregung oder nur mit seiner Zustimmung, ist unbekannt. Allmälig bemühten sich die Parteien auch wieder mehr in Rom, ein Urtheil herbeizuführen. Der Ausbruch der großen kirchlichen Bewegung in Deutschland 1517 hatte aber inzwischen die allgemeine Lage bedeutsam verändert. Die Sache Reuchlins erschien unter diesen Umständen in einem ungünstigern Lichte, und die Wendung, die sich anbahnte, ließ sich auch durch das Eingreifen der Gewalt nicht mehr hemmen. Am 26. Juli 1519 erließ der Ritter Franz von Sickingen eine Aufforderung an die Dominicaner, Reuchlin fortan in Ruhe zu lassen, und infolge der Drohungen, mit denen er die Mahnung begleitete, trat am 6. Mai 1520 zu Frankfurt a. M. ein Schiedsgericht zusammen. Man kam am 10. Mai überein, der Ordensprovinzial solle vom Papst die Unterdrückung des Streites, Aufhebung der Ungültigkeitserklärung des Speirer Urtheils und ewiges Stillschweigen für beide Parteien erbitten. Der Provinzial schrieb wirklich in diesem Sinne nach Rom, und Hoogstraet wurde durch den Orden seiner Aemter entsetzt, obschon er, wie jene Uebereinkunft selbst verräth, in der letzten Zeit bereits den Sieg in Rom errungen hatte. Dann, am 23. Juni, erfolgte die Publication des Urtheils: die Speierer Entscheidung wurde durch päpstlichen Beschluß für ungültig erklärt, der „Augenspiegel" als ein ärgerliches, für fromme Christen anstößiges, den Juden ungebührlich günstiges Buch verworfen, Reuchlin zu ewigem Stillschweigen und in die Kosten des gesammten Prozesses verurtheilt. Reuchlin soll gegen das Urtheil appellirt haben; doch ist über diesen Schritt nichts Näheres bekannt. — Als der Prozeß diese Wendung nahm, hatten sich die Verhältnisse für Reuchlin auch sonst bedeutend geändert. Infolge der Wirren, welche die Mißwirthschaft des Herzogs Ulrich in Würtemberg erzeugte, verließ er Stuttgart am 9. November 1519, nachdem er von den Aemtern schon vor mehreren Jahren sich zurückgezogen hatte, und begab sich nach Ingolstadt, wo er am 29. Februar 1520 durch den Herzog Wilhelm von Bayern mit dem bedeutenden Gehalt von 200 Goldgulden zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache ernannt wurde. Indessen war auch dort seines Bleibens nicht; denn die Stadt ward von der Pest heimgesucht. Er kehrte im Frühjahr 1521 nach Würtemberg zurück und erhielt durch die österreichische Regierung, die seit der Absetzung Ulrichs das Land verwaltete, eine Lehrstelle in Tübingen. Im folgenden Winter übte er daselbst auch den akademischen Beruf aus; seine Tage waren aber gezählt. Im Frühjahr 1522 veranlaßte ihn die Rücksicht auf seine geschwächte Gesundheit, im Bad Liebenzell im Schwarzwald Stärkung zu suchen; dort starb er am 30. Juni am Gelbfieber.

Reuchlins Studien dienten einer neuen Richtung, er beharrte aber in der alten Kirche, und wenn er mit den besten Männern der Zeit eine Reform derselben ersehnte, konnte er doch mit dem Vorgehen Luthers sich nicht befreunden. Selbst der Verlust seines Prozesses in Rom vermochte ihn nicht auf die Seite der Neuerer zu treiben; er sprach sich vielmehr auch jetzt noch gegen dieselben aus, und Ulrich von Hutten (s. d. Art.) überhäufte ihn darob am 22. Februar 1521 mit Vorwürfen. Seine Bibliothek, die er bereits seinem Großneffen Melanchthon (s. d. Art.) zugedacht, entzog er diesem wegen seines Anschlusses an Luther wieder und vermachte sie dem Michaelsstift in Pforzheim. Nachkommen hinterließ er selbst nicht. Dagegen wurde sein Geschlecht durch seinen Bruder Dionysius fortgepflanzt, der längere Zeit Lehrer des Griechischen an der Universität in Heidelberg war, später der Neuerung sich zuwandte und protestantischer Pfarrer wurde. (Vgl. L. Geiger, J. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, durch welche Schrift die Werke der früheren Biographen überholt wurden; ferner Reuchlins Briefwechsel, gesammelt und herausgegeben von L. Geiger in der Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart CXXVI, Tübingen 1875, sowie die weiteren Briefe, welche A. Horawitz in den Sitzungsberichten der philos.-histor. Kl. der kaiserl. Akad. d. Wissensch. LXXXV [1877], 117—190, und Geiger in der von ihm

herausgegebenen Vierteljahrsschrift für Cultur und Literatur der Renaissance I, Leipzig 1886, 116 bis 121, veröffentlichte; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I [1881], 617; II [1880], 37 ff.) [v. Funk.]

Reue heißt nach dem stehenden deutschen Sprachgebrauch derjenige Willensact oder -zustand, welcher nach den Worten des Tridentinums (Sess. XIV, c. 4 De sacr. poen.) in einem Schmerz der Seele und dem Abscheu über die begangenen Sünden besteht und mit dem Vorsatze, weiterhin nicht mehr zu sündigen, verbunden ist. Der lateinische terminus technicus dafür ist contritio bezw. attritio (mit der unten zu erwähnenden üblichen Unterscheidung), wobei das Bild des von dem Reueschmerz „zermalmten" Herzens (vgl. cor contritum; Ps. 50, 19) zu Grunde liegt. Statt dieses Wortes finden sich neben poenitentia, welches mit Rücksicht auf die classische Bedeutung von poenitere manchmal für „Reue" gebraucht wird, namentlich in der ascetischen Literatur noch andere Bezeichnungen der Reue nach ihren verschiedenen Seiten und Aeußerungen; beispielsweise mag hier auf den Gebrauch des Wortes compunctio cordis bei Thomas von Kempen (z. B. Imit. Chr. 1, 1, 3; 1, 21) verwiesen sein, womit der aus der Reue über die Fehler und Sünden hervorgehende Seelenzustand bezeichnet wird, in welchem dem Menschen alles Irdische „drückend und bitter" wird. Das deutsche Wort „Reue" (ahd. hriuwa, riuwa; mhd. riuwe) besagt zunächst einen Gram, Kummer oder Schmerz um Verlorenes, namentlich um Verstorbene; dann aber ganz besonders einen Schmerz über Gethanes, das man ungeschehen wünscht (vgl. J. und W. Grimms Deutsches Wörterbuch VIII, bearbeitet von Heyne, Leipzig 1893, 830 ff.). Der jetzige Sprachgebrauch beschränkt das Wort gewöhnlich auf das Bedauern und Verabscheuen der eigenen Sünden; doch wird z. B. im Anschluß an die heilige Schrift (Gen. 6, 6) metaphorisch auch von einer „Reue Gottes" gesprochen, d. h. (anthropopathisch gedacht) von einem Bedauern Gottes, daß seine heiligen Absichten durchkreuzt werden.

1. Wesen der Reue. Die wahre Reue ist Sache des Willens und besteht nicht bloß in einem Affecte des Gemüthes. Der Wille ist aber positiv oder negativ thätig, indem er entweder will, daß etwas sei, oder will, daß etwas nicht sei. Kann jene positive Thätigkeit, vermöge deren der Wille etwas zum Gegenstand seines Verlangens und Strebens nimmt, als Liebe bezeichnet werden, so ist die negative Thätigkeit, wenn der Wille etwas flieht oder von sich stößt, Haß zu nennen. Will nun der Mensch von der Sünde sich lossagen, so genügt es nicht, daß er die Sünde bloß lasse, so daß sie aufhört, in der Gegenwart Gegenstand seines Willens zu sein, sondern der Wille muß sich activ gegen die Sünde wenden, er muß sie hassen. Dieser allgemeine Haß in Beziehung auf die eigene wirklich begangene Sünde ist der Abscheu. Derselbe ist nicht etwa bloß der leere Wunsch, eine unwirksame Velleität, sondern das feste Wollen, die Sünde nicht begangen zu haben. Ein solches Wollen, das sich auf die Vergangenheit richtet, hat allerdings zunächst etwas Unmögliches zum Gegenstande, da das Geschehene nicht ungeschehen werden kann; aber es ist darum doch nicht unwirksam, denn wenn es auch die sündhafte That an sich nicht aufheben kann, so hebt es doch den dauernden Zusammenhang der That mit dem Willen auf; wenn dieser nicht machen kann, daß die That gar nicht mehr besteht, so kann er doch machen, daß sie nicht mehr mit dem Willen ihres Urhebers besteht. — Die Reue ist dann aber weiter auch ein Schmerz, und zwar der höhere, geistige Schmerz, welcher mit der Flucht und dem Abscheu des Willens vor einem Gegenstande ebenso natürlich verbunden ist, wie die Lust mit dem Suchen und Verlangen. Der Abscheu will, daß die Sünde nicht sei, und gerade jene Unmöglichkeit, die Sünde in jeder Beziehung zu vernichten, bewirkt durch den Widerspruch gegen das Verlangen der Seele den Schmerz. Dieser geistige Schmerz wirkt gewöhnlich auch auf die Affecte des Gemüthes zurück und kann bis zur leiblichen Pein sich steigern, die in Thränen sich ergießt, so wie andererseits der bloß empfindsame Schmerz jenen höhern Schmerz des Willens anregen kann. Nur ist immer festzuhalten, daß ein ernstlicher Schmerz des Willens und damit wahre Reue vorhanden sein kann, ohne im Gemüthe oder gar in der physischen Empfindung sich kundzugeben. Darum weist der Catech. Rom. 2, 5, 24 mit Recht auf das Wort des hl. Augustinus hin, dolorem poenitentiae comitem esse, non poenitentiam, und äußere Kundgebungen des Schmerzes durch Thränen, Seufzen u. dgl. gelten bei den Moral- und Pastoraltheologen wohl als signa extraordinaria der guten Disposition des Pönitenten, aber doch mit dem Vorbehalt, daß bei ihnen absichtliche oder unabsichtliche Täuschung leicht unterläuft. — Der Haß und Abscheu, worin das Wesen der Reue besteht, richtet sich nach dem Gesagten zunächst auf die Vergangenheit, sofern darin gefehlt wurde. Allein es gehört zum Wesen der Reue, daß der Wille sich zugleich dabei auf das Verhältniß richten muß, in welchem er in Zukunft zur Sünde sich stellen will; mit anderen Worten: wenn der Wille die vergangene Sünde soviel als möglich vernichten will, so muß er um so mehr wollen, daß sie in Zukunft wenigstens nicht mehr durch ihn sei, d. h. die Reue muß sich mit dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, verbinden. Allerdings ist es zum Wesen der Reue als solcher nicht gerade nöthig, daß der Vorsatz explicite gefaßt wird; er muß aber wenigstens implicite vorhanden bezw. nicht ausgeschlossen sein. (Ueber den Vorsatz als Bestandtheil des Bußsacramentes speciell ist der betr. Art. zu vergleichen.) Endlich gehört zur Reue, damit sie ein Tugendact sei, die Hoffnung auf Verzeihung und auf die Möglichkeit, den begangenen Fehler wieder gut zu

machen. Ohne diese Hoffnung wird das Bedauern der begangenen Sünde leicht zur Verhärtung wie bei Kain (Gen. 4, 13), oder zur Leichtfertigkeit wie bei Saul (1 Sam. 15, 29 f.), oder endlich zur Verzweiflung wie bei Judas (Matth. 27, 3 ff.).

2. Motive der Reue und Unterscheidung der Reue nach denselben. Die Reue als Act des Willens setzt wie jeder vernünftige Willensact einen Erkenntnißact voraus, nämlich die Einsicht des Verstandes bezw. das Urtheil, daß in einer begangenen Handlung ein Unrecht enthalten ist. Nun kann aber der Verstand eine solche Handlung nach verschiedenen Gesichtspunkten als Unrecht erkennen und infolge dessen den Willen aus verschiedenen Motiven zu Schmerz und Abscheu anregen. Als Hauptunterscheidung in dieser Hinsicht erscheint die Eintheilung der Reue in die natürliche und die übernatürliche, je nachdem sie aus einem natürlichen oder einem übernatürlichen Beweggrunde hervorgeht. Faßt nämlich der Verstand des Menschen mit seiner natürlichen Erkenntnißkraft die begangene Handlung als ein natürliches Uebel in sich oder in ihren Folgen (Schande, Krankheit u. s. w.), so bietet er damit dem Willen einen bloß natürlichen Beweggrund zum Schmerz über die betreffende Handlung dar. Wird dagegen unter dem Beistande der Gnade die Sünde vom Verstande unter den Gesichtspunkt gebracht, unter welchem sie nach der Lehre des Glaubens erscheint, und daraufhin von dem ebenfalls durch die Gnade getriebenen Willen unter diesem Gesichtspunkte verabscheut, so ist der Beweggrund der Reue und damit diese selbst übernatürlich. Solche Motive, die Sünde zu verabscheuen, gibt der Glaube mannigfaltige an die Hand, die sich aber unter zwei Klassen subsumiren lassen und dadurch eine Untereintheilung der übernatürlichen Reue begründen. Man kann die Sünde nämlich hauptsächlich als Beleidigung Gottes oder hauptsächlich als Ursache des göttlichen Abscheues und Zornes ansehen und demnach hassen. Beweggrund im erstern Falle ist vor Allem die Liebe Gottes, Beweggrund im letztern die Furcht vor der göttlichen Strafe. Hierauf beruht die Unterscheidung der Reue in die sog. vollkommene (contritio) und die unvollkommene (meist attritio genannt) oder „Reue aus Liebe“ und „Reue aus Furcht“. Unter „Furcht“ ist dabei nicht der sogen. timor serviliter servilis, sondern der timor simpliciter servilis zu verstehen (s. d. Art. Furcht IV, 2138 f.), unter der Liebe aber die sogen. vollkommene Liebe (s. d. Art. Liebe VII, 1987 ff.); über den verschiedenen Werth der beiden Arten der Reue zur Rechtfertigung s. unten 4.

3. Eigenschaften (dotes) der Reue als sittlicher Tugend. Die (übernatürliche) Reue muß innerlich, allgemein und über alles groß sein. — a) Die Innerlichkeit der Reue bedingt die Wahrheit und Aechtheit derselben; ihre Nothwendigkeit ergibt sich aus dem Wesen der Reue als eines Schmerzes der Seele. Den Gegensatz zur innerlichen Reue bildet die bloß äußerliche, mag dieselbe eine bloß geheuchelte oder irrig für wahr und ächt gehaltene (contritio existimata) sein. Aeußerlich ist die Reue dann, wenn sie nur die Aeußerungen der Reue (Worte oder Handlungen, in denen der Schmerz der Seele sich kundgibt) ohne die entsprechende innere Gesinnung (des Abscheues vor der Sünde) enthält. b) Die Allgemeinheit der Reue besteht in der Ausdehnung derselben wenigstens auf alle begangenen Todsünden. Die Nothwendigkeit dieser Eigenschaft an der Reue ergibt sich aus der Erwägung, daß jedes übernatürliche Reuemotiv wenigstens implicite alles, was schwer sündhaft ist, in einen absoluten Gegensatz zu Gott bringt. Geht also umgekehrt die Reue aus der Betrachtung dieses Gegensatzes in irgend einer Hinsicht hervor, so muß sie sich gerade so weit erstrecken wie dieser Gegenstand selbst, d. h. auf alle schweren Sünden. Demgemäß ist es unmöglich, die eine schwere Sünde zu bereuen und eine andere mit Bewußtsein von der Reue auszuschließen. Dagegen ist zur Allgemeinheit der Reue nicht die specielle Erinnerung an die einzelnen Sünden nöthig; vielmehr erstreckt sich die Reue, sofern sie aus einem allgemeinen Motive hervorgeht (d. h. einem solchen, welches jede schwere Sünde verabscheuungswürdig macht), ohne Weiteres auf alle Todsünden. Dieß trifft natürlich nicht mehr zu, wenn eine bestimmte Sünde aus einem speciellen Motive (z. B. wegen des darin liegenden besondern Undankes gegen Gott) bereut würde, weßhalb die Moralisten wenigstens für das Bußsacrament auch die Allgemeinheit der Reue bezüglich des Motives dringend anrathen. c) Daß die Reue über alles groß oder der größtmögliche Schmerz sein müsse, soll nicht heißen, daß sie mit einer größern Heftigkeit des Affectes gefühlt werden muß als irgend ein anderes Uebel (dolor intensive summus). Die Reue muß vielmehr appretiative summa sein, d. h. der Wille muß die Sünde absolut nicht wollen und daher jedes Uebel der Sünde vorziehen, weil jedes Uebel verglichen mit der Sünde als einer Beleidigung Gottes geringer erscheint. Bezüglich der Intensität des Reueschmerzes dagegen ist mit dem Catech. Rom. 2, 5, 28 zu bemerken, daß sinnlich empfindbare Dinge größern Schmerz zu veranlassen pflegen als bloß geistig empfindbare, wie die Reue; deßhalb kann auch das Schmerzgefühl bei jenen leicht ein intensiveres sein als bei dieser, ohne daß die Reue dadurch aufhört, appretiativ größer zu sein als jenes Gefühl. Es wird deßhalb von den Moralisten im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin (Quodlibeta 1, a. 9) durchaus abgerathen, bei der Reueerweckung die Größe des Reueschmerzes zu prüfen durch die Vorstellung bestimmter schmerzerregender Leiden, deren Ertragung man der Sünde vorziehen würde. (Dasselbe gilt bezüglich der Prüfung der Festigkeit des Vorsatzes, wie in dem betr. Art. zu zeigen ist.)

4. **Verhältniß der Reue zur Sündenvergebung.** Die Frage, ob die Nachlassung einer schweren Sünde von Seiten Gottes ohne irgendwelche Reue auf Seiten des Sünders möglich sei, wird von einer großen Anzahl thomistischer Theologen aus speculativen Gründen bejahend beantwortet (s. z. B. De Lugo, De poen. 7, 106 sqq.). Stellt man aber dieselbe Frage mit Beschränkung auf die thatsächlich geltende Gnadenordnung, so ist a) als Glaubenssatz festzuhalten, daß zur Nachlassung jeder nach der Taufe begangenen Sünde die Reue nothwendig ist. Ihren Charakter als Glaubenslehre erhält diese These aus den Worten des Tridentinums (Sess. XIV, c. 4 De poen.): Fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; ihre biblische Grundlage hat sie in allen Stellen, wo die Sinnesänderung (poenitentia, μετάνοια) zur Bedingung für die Rettung gemacht wird (z. B. Ez. 18, 30 f. Luc. 13, 3. Apg. 2, 38; 3, 19). Zahlreiche Väterstellen bestätigen den Satz, und auch die Vernunft muß es als höchst angemessen bezeichnen, daß Gott vor der Vergebung der schweren Sünde die (unter Beistand der Gnade zu Stande kommende) Losreißung des Willens von derselben verlangt. Es ist weiterhin b) kirchliche Lehre (fidei proxima), daß der vollkommenen Reue (contritioni caritate perfectae) die Kraft zukommt, den Menschen mit Gott zu versöhnen, ehe er das Sacrament der Buße wirklich empfangen hat. Dieß ergibt sich aus Trid. Sess. XIV, c. 4 l. c.: Etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc Sacramentum [Poenitentiae] actu suscipiatur. Diese Kraft hat die Reue von der Liebe, durch die sie vollkommen wird. Liebe und Sünde können nicht miteinander in der Seele bestehen, und Gott hat der Liebe seine Gegenliebe (Spr. 8, 17. Joh. 14, 21. 23) und seine Innewohnung (Joh. 14, 23. 1 Joh. 4, 16) verheißen (vgl. Luc. 7, 47). Die Frage, ob die vollkommene Reue in diesem Falle causa formalis oder causa dispositiva für die Rechtfertigung ist, wird von den Theologen verschieden beantwortet, ist aber wohl mit der sententia communior dahin zu entscheiden, daß die heiligmachende Gnade als meritum de congruo durch die vollkommene Reue verdient wird. Jedenfalls aber kommt auch bei der Erweckung vollkommener Reue die Rechtfertigung nicht ohne Beziehung auf das Bußsacrament zu Stande. Vielmehr ist (s. Trid. l. c.) das votum sacramenti bei der Reue, quod in illa includitur, und der wirkliche Empfang des Bußsacramentes nachher nöthig. Der Hauptgrund für diese Nothwendigkeit liegt darin, daß in der von Gott gewollten Heilsordnung jede schwere Sünde, sofern die Möglichkeit vorliegt, der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen werden muß. Als praktischer Grund kommt dazu der Umstand, daß der Mensch niemals volle Sicherheit über die Vollkommenheit seiner Reue haben kann und demnach moralisch verpflichtet ist, zur größern Sicherheit nochmals Vergebung der Sünde im Bußsacrament zu suchen. Dagegen kann andererseits nicht gesagt werden, daß die vollkommene Reue nur in außerordentlichen Fällen oder nur in articulo mortis die Sündenvergebung außer dem Sacramente erlange. c) Bezüglich der unvollkommenen Reue erklärt das Tridentinum (Sess. XIV, c. 4 l. c.) im Gegensatz zu der Lehre der Reformatoren, die unvollkommene Reue, welche attritio genannt wird, mache, weil sie entweder aus der Betrachtung der Schändlichkeit der Sünde oder aus der Furcht der Hölle und der Strafen entsteht, vorausgesetzt, daß sie den Willen, zu sündigen, ausschließt und auf Vergebung hofft, den Menschen nicht nur nicht zum Heuchler und noch größern Sünder, sondern sei vielmehr eine Gabe Gottes und ein Antrieb des allerdings noch nicht innewohnenden, sondern nur innerlich bewegenden heiligen Geistes, mit dessen Hilfe der Büßer sich den Weg zur Gerechtigkeit bahne. Und obwohl sie aus sich selbst ohne das Sacrament der Buße den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen könne, so bereite sie (disponit) ihn doch, um im Sacramente der Buße die Gnade Gottes zu erlangen. Es ist also bestimmte Lehre der Kirche, daß die aus der übernatürlichen Furcht entstehende Reue zur Vergebung der Sünde durch das Bußsacrament disponirt oder vorbereitet. Dabei bleibt freilich die Frage offen, ob sie schon die allein zureichende und also nächste, oder ob sie bloß eine entferntere Vorbereitung dazu sei, welche erst durch die Liebe vervollständigt werden müsse. Der Streit darüber zieht sich mit großer Ausführlichkeit durch die Theologie der letzten Jahrhunderte. Franciscus Victoria hatte die erstere Meinung zuerst aufgestellt, sein Schüler Canus und Dominicus Soto hatten sie tiefer begründet, und da auch Suarez und Vasquez sie annahmen, gelangte sie zu einer solchen Geltung, daß Papst Alexander VII. von ihr im J. 1667 sagen konnte: Hodie inter scholasticos communior videtur. Dagegen wurde im darauffolgenden Jahrhundert die entgegengesetzte Meinung vorzüglich durch den Einfluß der französischen Theologen die überwiegende. Das Concil von Trient entscheidet darüber nichts; denn während in der oben angeführten Stelle nach dem Bericht des Cardinals Pallavicino zuerst der Ausdruck vorgeschlagen war, daß die attritio im Sacrament zur Sündenvergebung genüge (sufficere), wurde anstatt dessen auf die Vorstellung des Bischofs von Tudela der allgemeinere Ausdruck disponere beschlossen, der ebenso gut von einer entfernten als von der nächsten Disposition verstanden werden kann. Jedoch läßt sich aus andern Bestimmungen des Concils folgern, daß es wenigstens einen Anfang der Liebe als nothwendige Voraussetzung der Rechtfertigung betrachtet und also die Reue aus bloßer Furcht ohne alle Liebe nicht als hinreichende Vorbereitung für

das Bußsacrament gelten läßt. Denn in der 6. Sitzung, wo die einzelnen Acte der Disposition zur Rechtfertigung aufgezählt werden, heißt es (c. 6), daß die Sünder von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit sich zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes wenden und so zur Hoffnung aufgerichtet werden, da sie vertrauen, Gott werde ihnen um Christi willen gnädig sein, und daß sie anfangen, ihn als den Urquell aller Gerechtigkeit zu lieben, und daher von einem Haß und Abscheu gegen die Sünde bewegt werden &c.; und ebenso wird in dem entsprechenden can. 3 der Act der Liebe und Buße neben dem des Glaubens und der Hoffnung als nothwendige Bedingung der Rechtfertigung genannt. Wenn ferner als Vorbereitung erwähnt wird, daß der Büßer sich vornehme, die Gebote zu halten, so muß dieß doch gewiß auch auf das größte Gebot der Liebe bezogen werden, und ein Vorsatz, zu lieben, schließt einen Anfang der Liebe offenbar schon in sich. Daher erklärt denn auch die 14. Sitzung c. 4, daß die Reue „Vorsatz und Anfang eines neuen Lebens" enthalte. Endlich wenn es Sess. VI, c. 7 heißt, „daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des innern Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnaden und Gaben sei", und hernach als solche Gabe vorzüglich die Liebe genannt wird, so kann eine freiwillige Aufnahme der Liebe ohne Anfang der Liebe nicht wohl gedacht werden. Uebrigens gibt es noch immer eine Anzahl Theologen (Attritionisten), welche die Liebe von der attritio ganz ausschließen (Papst Alexander VII. hat in einem Decrete vom 5. Mai 1667 unter Strafe der Excommunication verboten, die eine oder die andere Ansicht mit einer theologischen Censur oder einer andern entehrenden Bezeichnung zu belegen). Aber auch bei den Nicht-Attritionisten ist wiederum eine Controverse über die Art der Liebe, deren Anfang nothwendig ist, um die unvollkommene Reue in Verbindung mit dem Bußsacramente zur Sündenvergebung hinreichend zu machen. Als solche wird gewöhnlich die Liebe betrachtet, welche aus der Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit hervorgeht, die also Gott liebt, nicht sowohl weil er an sich gut, als vielmehr weil er gegen uns gut ist (amor concupiscentiae). Dagegen verlangen viele aus der strengern Schule der Thomisten den Anfang jener Liebe, in welcher Gott um seiner selbst willen geliebt wird (amor benevolentiae); sie halten nämlich die Liebe in der attritio und die in der contritio für nur graduell, nicht specifisch verschieden. Allein es wird wohl praktisch unmöglich sein, im Gebiete der Liebe so scharfe Grenzlinien zu ziehen; auch in der begehrenden Liebe kann der Mensch nicht egoistisch nur an sich selbst denken und in der wohlwollenden Liebe sich selbst nicht ganz vergessen. Der wesentliche Sinn dieser Lehre ist nach dem Catech. Rom. 2, 5, 36 der, daß der Sünder, wenn er auch keine so große Reue und Buße hat, wie eigentlich die Natur der Sünde, als einer unendlichen Beleidigung Gottes, sie fordert, durch die Wohlthat der Schlüsselgewalt Vergebung erlangen kann. — Im Vorstehenden war, wie Eingangs bemerkt, Rede von der Wirkung der Reue zur Vergebung schwerer Sünden. Was die läßlichen Sünden angeht, so können dieselben natürlich ebenfalls durch die vollkommene Reue getilgt werden, aber auch schon durch die unvollkommene, ohne Hinzutritt des Bußsacramentes. Nur wird man für den letztern Fall mit bewährten Auctoren festzuhalten haben, daß je nach der größern oder geringern Schwere der läßlichen Sünden auch entweder ein höherer oder niederer Grad der unvollkommenen Reue allein oder aber das Hinzukommen anderer sühnender Werke oder Mittel zum Reueact nöthig ist.

5. Pflichtmäßigkeit der Erweckung von Reueacten im Einzelnen. Reueformel. Da die Reue der einzige Weg zur Versöhnung des Todsünders mit Gott ist, so ist die Erweckung derselben für jeden, der schwer gesündigt hat, pflichtmäßig (necessitate medii). Die zeitweilige Nichterfüllung dieser Pflicht ist jedoch nicht ohne Weiteres eine neue und besondere Sünde. Denn betrachtet man die Sünde hauptsächlich als ein Gott zugefügtes Unrecht, so kann man nicht behaupten, daß Gott eine sofortige Wiedergutmachung dieses Unrechts verlangt; ebenso liegt, wenn man von den Folgen der Todsünde (ewige Verdammniß) ausgeht, in der zeitweiligen Aufschiebung der Reueerweckung keine besondere Gefahr für den Todsünder, ewig verloren zu gehen. Als Regel dagegen muß nach den Moralisten gelten, daß die Verschiebung der Reue dann den Charakter besonderer Bosheit annimmt und sündhaft wird, wenn sie entweder eine bedeutende Zeit umfaßt, oder wenn der betreffende Mensch sich in einer besondern Todesgefahr befindet. Denn in beiden Fällen ist die absichtliche Vernachlässigung der Versöhnung mit Gott einem neuen Wollen der Todsünde gleich und nimmt den Charakter der Verstocktheit und Unbußfertigkeit an. Welche Zeit hier als eine „bedeutende" zu rechnen ist, läßt sich nicht mathematisch genau festsetzen (vgl. das über ähnliche Pflichten, z. B. im Art. Gebet V, 140, Gesagte); es ist dabei vor Allem auch in Betracht zu ziehen, daß es moralisch unmöglich ist, im Stande der begangenen Todsünde mit Bewußtsein zu beharren und zugleich neue Todsünden zu meiden; in dem Nichterwecken der Reue über begangene Sünden liegt deßhalb wenigstens ein indirectes Wollen der neuen Beleidigungen Gottes durch neue Sünden. — Neben dieser (mehr theoretisch als praktisch bedeutungsvollen) Pflicht der Reueerweckung per se besteht eine solche per accidens dann, wenn ein Todsünder aus einem besondern Grunde verpflichtet ist, im Stande der Gnade zu sein, wie dieß vor Allem beim Empfang eines Sacramentes der Lebendigen und bei der Sacramentenspendung zutrifft. In diesen Fällen ist die Reueerweckung insoweit nöthig, als sie zur Vergebung der schweren Sünde erfordert wird,

d. h. disjunctiv entweder die vollkommene Reue allein, oder die unvollkommene zugleich mit dem Empfang des Bußsacramentes; daß vor dem Empfang des heiligsten Altarssacramentes, die Unmöglichkeit der Beicht ausgenommen, die vollkommene Reue allein nicht genügt, beruht auf specieller kirchlicher Bestimmung (vgl. d. Art. Altarssacrament I, 621). — Endlich kommt noch die Pflichtmäßigkeit der Reueerweckung beim Empfang der Sacramente der Todten in Betracht. Bei der Taufe ist sie nothwendig und pflichtmäßig als Disposition für den Erwachsenen; beim Bußsacrament als quasi materia des Sacramentes (s. d. Art. Buße II, 1612). Daß in beiden Fällen nur die unvollkommene Reue absolut verpflichtend ist, folgt aus dem oben Gesagten; daß die vollkommene erstrebenswerth ist, bedarf keiner Erörterung. Speciell für das Bußsacrament verlangen aber die Moralisten wegen des eigenthümlichen Verhältnisses der Reue zu diesem Sacramente auch eine gewisse Hinordnung des Reueactes auf den Sacramentsempfang. Es genügt in dieser Hinsicht sicher die Erweckung der Reue vor der Beichte, wenn schon die Absicht zu beichten actuell vorhanden ist; dagegen wäre die Gültigkeit der Absolution praktisch zweifelhaft, wenn die Reue ohne die Absicht zu beichten erweckt worden wäre und zwischen der Reueerweckung und der Beichte eine längere Zeit (einige Tage) lägen. Dieser Möglichkeit wird der Beichtvater namentlich bei ungeschickten Pönitenten dadurch begegnen, daß er sich in pflichtmäßiger Weise von dem Vorhandensein der Reue überzeugt und zu einem kurzen Erneuern derselben unmittelbar vor der Absolution anhält.

Die Erweckung der Reue geschieht gewöhnlich durch das Beten einer im Wortlaut fixirten Reueformel, welche kurz die Reuemotive enthält und mit dem „Vorsatz" schließt. Die gedächtnißmäßige Kenntniß einer solchen Formel ist im Allgemeinen aus praktischen Gründen von Jedem zu verlangen, dabei aber stets festzuhalten, daß ein solches Reuegebet, eben weil es feste Formel ist, leicht zum Mechanismus verleitet. Diese Gefahr wird um so mehr vermieden werden, je schlichter und eindringlicher in der Formel die Beweggründe zur Reue enthalten sind. Von einer guten Reueformel muß deßhalb verlangt werden, daß sie in einfacher Wort- und Satzbildung mit Vermeidung von abstracten Ausdrücken die einzelnen Motive zur unvollkommenen und zur vollkommenen Reue kurz und in einer zum Herzen sprechenden Weise vorführt, der Art, daß lange Erklärungen derselben überflüssig sind (Versuche, eine solche Reueformel zusammenzustellen, s. beispielsweise in der Linzer Theol.-praktischen Quartalschrift 1895, 395 ff. 916 ff.). Sache der Predigt und namentlich der Katechese ist es, stets von Neuem die Wichtigkeit der Reue in und außer dem Bußsacramente zu betonen und namentlich rigoristischen Tendenzen gegenüber hervorzuheben, daß nach der schweren Sünde die schnelle Versöhnung mit Gott durch die vollkommene Reue unter Beihilfe der Gnade für Jeden erreichbar ist. Die Erkenntniß dieser Wahrheit wird unschwer zu erreichen sein durch die Auseinandersetzung der Motive der vollkommenen Liebe und durch die Hervorhebung der sogen. dankbaren Liebe unter ihnen, in welcher Gott als der unendlich gütige Wohlthäter wiedergeliebt wird (s. d. Art. Liebe VII, 1987). Denn daß diese „dankbare" Liebe, welche vor Allem geeignet ist, den Sünder zu erschüttern, ihrem Wesen nach eigentliche Liebe, und die aus ihr entspringende Reue eine vollkommene ist, muß als theologisch durchaus sicher betrachtet werden (vgl. auch Jungmann, Theorie der geistlichen Beredtsamkeit II, Freib. 1884, 268 ff.). [Weinhart.]

Reumont, Alfred von, hochverdienter Historiker, war am 15. August 1808 zu Aachen geboren. Auf Wunsch des Vaters, der Arzt und Bade-Inspector war, studirte er, obwohl er am liebsten der Literatur und Geschichte sich zugewandt hätte, Medicin auf den Universitäten Bonn und Heidelberg (1826—1828). Im August 1828 starb sein Vater, und da ihm nunmehr die Mittel zur Fortsetzung des Universitätsstudiums fehlten, nahm er eine Hauslehrerstelle in Florenz an, trat dort aber schon bald als Privatsecretär in die Dienste des damaligen preußischen Gesandten. Von unschätzbarer Wichtigkeit für Reumont war es, daß er mit dem einflußreichen Marchese Gino Capponi (gest. 1876), einem tüchtigen Kenner der Literatur und Geschichte seines Vaterlandes, bekannt wurde. Aus der Bekanntschaft entwickelte sich im Laufe der Zeit innige Freundschaft, die auch fortdauerte, als Reumont Capponi's zeitweilige Hinneigung zur revolutionären Politik Piemonts nicht theilen konnte. Nachdem er 1835 bis 1836 eine Stelle im Ministerium des Auswärtigen zu Berlin bekleidet hatte, wurde er der Gesandtschaft für Toscana zugetheilt, hatte jedoch in den Jahren 1837—1843 zeitweilig zu Rom die Geschäfte des Legationssecretärs zu versehen. In dieser abhängigen Stellung konnte er selbstverständlich in der Zeit des Conflictes und dann der Verhandlungen zwischen Preußen und dem heiligen Stuhle keine entscheidende Rolle spielen. Im J. 1843 nach Berlin zurückberufen, fand er Verwendung im Ministerium des Auswärtigen und zugleich im Cabinet des Königs, der ihn immer mehr schätzen lernte und ihm sein volles Vertrauen schenkte. Um diese Zeit erfolgte auch seine Erhebung in den Adelsstand. Im Revolutionsjahre zum Legationsrath bei der römischen Gesandtschaft bestimmt, erhielt er von seinem Chef, welcher dem nach Gaëta geflohenen Papste folgte, die Weisung, in dem revolutionären Rom den Verlauf der Ereignisse zu beobachten; indeß sandte ihm Friedrich Wilhelm IV. den gemessenen Befehl, die „sündige" Stadt sofort zu verlassen. Mit Pius IX., der nach Reumonts Urtheil in den wirren Verhältnissen fast allein Ruhe und Gleichmuth bewahrt

hatte, kehrte er im April 1850 wieder nach Rom zurück. Im folgenden Jahre wurde er zum Geschäftsträger für Toscana befördert; seit 1856 war er wiederholt für längere Zeit der Begleiter seines Königs auf den Reisen, die dieser zur Herstellung seiner Gesundheit machte. Die Annexion Toscana's durch die Piemontesen machte 1860 seiner amtlichen Stellung in Florenz ein Ende. Den ihm früher in Aussicht gestellten Gesandtschaftsposten in Rom erhielt er nicht, da der neue preußische Minister des Auswärtigen, Hr. v. Schleinitz, es „bedenklich" fand, einem Katholiken die Vertretung Preußens beim Papste zu übertragen. Alfred v. Reumont wurde nun zur Disposition gestellt und brachte die nächsten Jahre als Privatmann in Rom zu, jetzt ausschließlich mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Alsdann nahm er seinen Aufenthalt in Aachen, siedelte jedoch 1868 nach Bonn über, um bei Ausarbeitung geschichtlicher Werke eine größere Bibliothek in der Nähe zu haben. Im J. 1878 gab er dem Wunsche seiner Angehörigen nach und kehrte nach Aachen (Burtscheid) zurück. Seine letzten Lebensjahre waren durch körperliche Leiden getrübt; im Juni 1883 erblindete er auf dem rechten Auge, 1886 wurde er durch einen Schlaganfall auf der einen Seite gelähmt. Er starb am 27. April 1887. Reumonts Schriften bekunden namentlich eine außerordentlich genaue Kenntniß der italienischen Geschichte und Literatur; in historischen und politischen Fragen bewies er ein besonnenes, ächt staatsmännisches Urtheil; seiner Kirche war er treu ergeben, und das Papstthum fand in ihm einen beredten Apologeten. Bemerkenswerth ist, daß Reumont 1870 beim Falle des Kirchenstaates mit großer Entschiedenheit für die Freiheit des Papstthums eintrat und die piemontesische Politik einer vernichtenden Kritik unterzog (vgl. seine Schrift Pro Romano Pontifice, Bonn 1871). Von Reumonts Werken sind die wichtigsten: Römische Briefe, von einem Florentiner, Leipzig 1840—1844, 4 Theile; Ganganelli, seine Briefe und seine Zeit, Berlin 1847; Gesch. der Stadt Rom, Berlin 1867—1870, 3 Bde. in 4 Abthl. (auf Veranlassung des Königs Maximilian II. verfaßt); Lorenzo de' Medici il Magnifico, Leipzig 1874, 2 Bde., 2. Aufl. 1883; Gesch. Toscana's seit dem Ende des florentinischen Freistaates, Gotha 1876 u. 1877, 2 Theile (in dem Sammelwerke „Geschichte der europäischen Staaten"); Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, Freib. 1877; Gino Capponi, ein Zeit- und Lebensbild, Gotha 1880; Vittoria Colonna, Freib. 1881; Aus König Friedrich Wilhelms IV. gesunden und kranken Tagen, Leipzig 1885; Charakterbilder aus der neuern Gesch. Italiens, Leipzig 1886. (Vgl. M. Tabarrini, Alfredo di Reumont, Firenze 1883; H. Hüffer, in der Allg. Ztg. 1887, Nr. 235 [25. August] bis 240 [Beilage]; C. v. Höfler, im Hist. Jahrb. 1888, 49—75.) [Zeck.]

Revalidation (Convalidation) einer Ehe heißt der rechtliche Vorgang, durch welchen eine bloße Scheinehe zu einer gültigen Ehe gemacht wird. In dieser Erklärung ist der Ausdruck „Scheinehe" wesentlich, weil nur bei einem solchen geschlechtlichen Verhältniß von Revalidation gesprochen werden kann, wo wenigstens der Schein einer geschlossenen Ehe vorliegt, mag auch das die Ungültigkeit der Ehe bewirkende Hinderniß öffentlich bekannt sein. Wo dagegen sogar jeder Schein einer Ehe fehlt, wie beim Concubinat, kann nicht von Revalidation, sondern nur von Eheschließung schlechthin Rede sein. — Jede Eherevalidation enthält ein doppeltes Moment, nämlich einmal die Hebung des Umstandes, welcher der Gültigkeit der Ehe entgegensteht, sodann das Zustandekommen des nöthigen beiderseitigen Consenses; durch erstere wird eine gültige Ehe möglich, durch letzteres die nunmehr mögliche Ehe wirklich. Was im Genauern den ersten Punkt betrifft, so hängt die Art und Weise der Hebung des Hindernisses von der Natur des Impedimentes ab. Es versteht sich von selbst, daß eine Revalidation bei solchen Ehen nicht möglich ist, bei welchen ein indispensables Hinderniß (s. d. Art. Ehedispense) vorliegt. Wie der Seelsorger in diesem Falle zu verfahren hat, das hängt von der bona oder mala fides der Scheingatten ab und ergibt sich aus den Regeln über die Möglichkeit und Pflicht, materielle und formelle Sünden zu verhüten (vgl. S. Alphons. Lig. Theol. mor. 6, 610 sq.). Von den dispensabeln Ehehindernissen machen bei der Revalidation praktisch diejenigen am wenigsten Schwierigkeit, welche von selbst oder durch den Willen der Ehegatten sich heben. Hierzu gehören vor Allem defectus aetatis, ligamen und Mangel des nöthigen Consenses bezw. der freien Einwilligung. In diesem Falle wird die Ehe revalidirt, sobald das Hinderniß aufhört und der Consens zu Stande kommt. Ist weiterhin das entgegenstehende Hinderniß die Clandestinität (s. d. Art. Ehe, heimliche), so wird die Ehe an tridentinischen Orten nur revalidirt durch die Erneuerung der Consenserklärung in forma Tridentina; hätten die Scheingatten dagegen durch Verlegung des Wohnsitzes an einen nicht tridentinischen Ort nachträglich das Recht zur Eingehung einer clandestinen Ehe erlangt, so revalidirt sich die Ehe (vorausgesetzt, daß den Ehegatten die Nichtigkeit der früher geschlossenen Ehe bekannt ist) von selbst, sobald der Consens ausdrücklich oder durch concludente Handlungen erneuert wird. Bei den Hindernissen endlich, welche durch Dispensation und nur durch solche gehoben werden können, geschieht die Einholung der Dispens in derselben Weise wie bei einer erst zu schließenden Ehe, jedoch mit Erwähnung des matrimonium contractum und der in Betracht kommenden Umstände (bona fides der Ehegatten u. s. w.). Dabei ist zu beachten, daß die Bischöfe zur Dispensation bei schon geschlossener Ehe meist für gewisse Fälle weitergehende Facultäten besitzen (vgl. d. Artt. Ehedispense IV, 176 f. und Facultäten IV, 1196), und daß das

matrimonium (bona fide et publice) contractum selbst aus naheliegenden Gründen gewöhnlich den triftigsten Dispensgrund auch bei sonst schwer dispensablen Ehehindernissen bildet. Für dringende Fälle aber, wo von Seiten des wissenden Theiles das eheliche Zusammenleben nicht unter einem Vorwande (wenn Mittheilung des wahren Sachverhaltes unthunlich ist) bis zum Eintreffen der Dispens vermieden werden kann, darf als praktisch probabel gelten, daß ein bloß auf kirchlichem Rechte beruhendes Impediment cessirt und somit sofort die Revalidation der Ehe möglich wird. Die Pflicht, nachträglich beim competenten Obern die nöthige Dispens nachzusuchen, bleibt dabei natürlich bestehen (s. Lehmkuhl, Theol. mor. II, 826 sq.). Endlich sei noch, zugleich als Ergänzung zum Art. Ehedispense, an das Decret vom 20. Februar 1888 erinnert, durch welches den Bischöfen die Vollmacht verliehen wird, Personen, welche juxta civiles leges sunt conjuncti aut alias in concubinatu vivunt, zu dispensiren, wenn sie in gravissimo mortis periculo sich befinden und keine Zeit ist, an den heiligen Stuhl zu recurriren, super impedimentis quantumvis publicis matrimonium jure ecclesiastico dirimentibus, excepto sacro presbyteratus Ordine et affinitate lineae rectae ex copula licita proveniente. Diese Facultät kann der Bischof, aber habitualiter nur an die Pfarrer, subdelegiren für Fälle, wo die Zeit, sich an ihn zu wenden, nicht vorhanden ist.

Das zweite Moment bei der Revalidation einer Ehe ist, wie oben erwähnt, das Zustandekommen des erforderlichen Consenses. Daß ein solcher in jedem Falle nöthig ist, versteht sich von selbst; denn nur der Consens bewirkt die Ehe. Dagegen braucht die Form, in welcher die Consenserklärung vor sich geht, nicht in allen Fällen selbst an tridentinischen Orten die vom Tridentinum vorgeschriebene zu sein. Es genügt vielmehr die private, nur zwischen den Ehegatten zu Stande kommende Consenserklärung dann, wenn bei der frühern Eheschließung die tridentinische Form beobachtet wurde und die Ungültigkeit der Ehe nicht öffentlich bekannt ist. In den anderen Fällen, wo die Ehe vor dem Pfarrer und zwei Zeugen neu geschlossen werden muß, braucht natürlich dieser Act nicht öffentlich vorgenommen zu werden, sondern es genügt rechtlich auch die heimliche Consenserneuerung. Welches Verfahren im einzelnen Falle praktisch vorzuziehen ist, hängt von der Erwägung ab, ob auf die eine oder die andere Weise die Hebung eines bestehenden oder die Vermeidung eines etwa entstehenden Aergernisses erreicht wird. Daß ferner der zur Erneuerung der Ehe nöthige Consens ein beiderseitiger sein muß, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Ist nun auch die Kenntniß von der Ungültigkeit der Ehe bei den Ehegatten eine beiderseitige, so ordnet sich die Sache leicht; würde freilich der eine Theil die Consenserneuerung verweigern, so könnte natürlich von Revalidation nicht mehr Rede sein. Die meisten Schwierigkeiten betreffs der Consenserneuerung entstehen jedoch dann, wenn die Kenntniß des Impedimentes eine einseitige ist und der andere Theil in dieser Beziehung nicht völlig aufgeklärt werden kann, weil beispielsweise das Ehehinderniß in einem Vergehen des wissenden Theiles seinen Ursprung hat. Eine einseitige Erneuerung des Consenses genügt in solchem Falle nur, wenn das Impediment durch den Willen des wissenden Ehegatten allein gehoben werden kann, weil es (vgl. ob.) in einem einseitigen defectus consensus seinen Ursprung hat; denn der früher gegebene Consens des andern Ehegatten kann in diesem Falle, so lange nicht das Gegentheil feststeht, als moralisch fortdauernd gelten. Wenn dagegen die Hebung des Hindernisses durch kirchliche Dispens erfolgt, so verlangt die Pönitentiarie (sub poena nullitatis) eine certioratio des unwissenden Ehegatten über die Ungültigkeit der betreffenden Ehe; nur soll diese Mittheilung so vorsichtig geschehen, ut alterius crimen nullo modo detegatur. Um dieser Clausel zu genügen, geben die Moralisten und Canonisten verschiedene Wege an, welche Benedict XIV. (Instit. eccl. 87, 71 sqq.) aufführt und bezüglich der praktischen Anwendbarkeit bezw. Zulässigkeit beurtheilt. Da aber die Pönitentiarie selbst neuerdings zu der obigen Clausel den Zusatz zu machen pflegt: et quatenus haec certioratio absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas, so steht der Anwendung jener Regeln je nach den Umständen nichts im Wege; allein in dergleichen Fällen führt gewöhnlich die Sanatio in radice sicherer zum Ziele, weßhalb der Beichtvater bei dem Dispensgesuch unter Hinweis auf etwaige Schwierigkeiten bezüglich der certioratio oder andere zu befürchtende schlimme Folgen am besten eine solche Sanatio erbittet. Ueber die Sanatio in radice ist im Art. Ehedispense IV, 180 das Nähere angegeben. (Vgl. die Lehrbücher des katholischen Eherechts, z. B. Schulte, Handb. des kathol. Eherechts, Gießen 1855, 337 ff.; Heiner, Grundriß des kathol. Eherechts, 2. Aufl., Münster 1892, 228 ff.; von Moraltheologen beispielsweise Marc, Institutt. mor. Alphons., Rom. 1885, 2081 sqq.; Lehmkuhl, Theol. mor. II, 8. ed., Friburgi 1896, n. 823 sqq.) [A. Esser.]

Revolution, französische, heißt kurzweg die für die Geschichte Europa's bedeutungsvollste und folgenreichste Staatsumwälzung der Neuzeit. Den nächsten Anlaß zu derselben gab die Finanznoth, in welche Frankreich im Laufe des 18. Jahrhunderts gerathen war. Um derselben abzuhelfen, nahm man schließlich, nachdem alle anderen Mittel sich als erfolglos erwiesen hatten, zu einer Maßregel die Zuflucht, welche seit 1614 nicht mehr ergriffen worden war, zur Einberufung der Generalstaaten oder Reichsstände (États généraux). Der Entschluß hierzu wurde schon im November 1787 verkündigt, am 8. August 1788 wurde die

Zeit der Abhaltung bestimmt, und im Februar 1789 gingen die Berufungsschreiben ab; am 1. Mai sollten die Stände sich in Versailles einfinden. Die Einberufung erfolgte auf einer breitern Grundlage als früher; dem dritten Stande wurde nämlich am 27. December 1788 eine doppelte Vertretung bewilligt, d. i. die nämliche Zahl von Vertretern, welche die beiden anderen Stände zusammen hatten, obwohl die Notablenversammlung, welche zu einer Berathung darüber berufen worden war, sich dagegen ausgesprochen hatte. Zugleich erhielt der niedere Clerus (die Pfarrer und die übrigen Geistlichen niederer Ordnung) das Recht der Vertretung, und entsprechend seiner Stärke wurde ihm im Ganzen eine größere Zahl von Deputirten zugestanden als dem höhern. Die Zusammensetzung beweist, wie gut man erkannte, daß für die niedern Stände eine Erleichterung nothwendig sei. Man erwartete aber Aufschluß darüber nicht bloß durch die Deputirten. Am 5. Juli 1788 wurden alle Corporationen und zuständigen Personen eingeladen, ihre Ansichten über die Generalstaaten zu äußern, und infolge dieser Aufforderung erschienen die Cahiers des électeurs. Eine der Schriften führt den Titel: Prière à l'usage de tous les ordres, contenant le Magnificat du peuple, le Miserere de la noblesse, le De profundis du clergé, le Nunc dimittis du parlement; la passion, la mort et la résurrection du peuple, et le petit prône aux roturiers, en attendant le grand sermon à tous les ordres. Die Schrift des Abbé Sieyes stellte die Fragen: Qu'est-ce que le tiers état? Rien. Que doit-il être? Tout. Dazu gab er die Erklärung: Tout ce qui n'est pas le tiers, ne peut pas se regarder comme étant la nation. Man erkennt darin die Stimmung der Geister und das Ziel, das in weiten Kreisen angestrebt wurde. — Die Finanznoth war indeß nicht das einzige Gebrechen, das Abhilfe erheischte; sie war überhaupt nur die Folge anderer und tiefer liegender Uebel. Staat und Gesellschaft bedurften im Ganzen dringend einer durchgreifenden Reform. Die absolute Monarchie hatte in einer Weise sich entwickelt, daß sie nicht mehr länger fortbestehen konnte. Die Hofhaltung verschlang furchtbare Summen. Auf dem dritten Stande ruhten unerträgliche Lasten; man hat berechnet, daß die Staatssteuer für die bäuerliche Bevölkerung über 50 % betrug, wozu etwa je 7 % an Abgaben für den Grundherrn und für den Zehnten kamen. Es blieb also kaum ein Fünftel als Reineinkommen, und selbst dieses war noch mit einigen Abgaben belastet. Die beiden anderen Stände waren dagegen von einigen Steuern ganz frei, und wenn sie auch zu solchen herangezogen wurden, so stand ihr Beitrag doch entfernt nicht im Verhältniß zu ihrem Vermögen. Ueberdieß waren die höheren Aemter dem Adel vorbehalten. In der Kirche war es ähnlich; von den Bisthümern des Landes waren nur fünf den Bürgerlichen zugänglich. Die Rechte und Lasten waren also unbedingt gleichheitlicher und gerechter zu vertheilen, dem Volke zur Sicherung seiner Rechte ein Antheil an der Verwaltung des Staates zu gewähren. Auf der Seite des Hofes und der Privilegirten fehlte es auch nicht an gutem Willen dazu. Ueber das Maß der Reformen gingen freilich die Ansichten naturgemäß aus einander; die Einen zeigten größeres Entgegenkommen, die Anderen wollten die ererbten Rechte oder Vorrechte möglichst erhalten wissen. Am meisten war der Adel von letzterem Streben beseelt. So viel aber von der einen Seite geboten wurde, so verlangte die andere noch mehr, wie dieß in der Natur der Dinge lag. Dazu kam noch ein besonderer Grund. Infolge der Herrschaft, welche J. J. Rousseau (s. d. Art.) mit seinem Contrat social auf die Geister gewonnen, hatte man in weiten Kreisen den Sinn für eine historische Ordnung und eine gesunde Reform verloren. Man wollte nicht eine den Verhältnissen entsprechende Ausgleichung, sondern eine völlige Gleichheit, und wenn das Streben zunächst in gewissen Grenzen sich hielt, so dehnte es sich im Kampfe, den es hervorrufen mußte, bald weiter aus. Die Strömung war um so gefährlicher, als das Gegengewicht, welches die Religion hätte bieten können, in hohem Grade geschwächt und in einem beträchtlichen Theil der Gesellschaft gar nicht mehr vorhanden war. Unter dem Einfluß der sogen. Philosophen und der Encyklopädisten (s. d. Art. Diderot) war im 18. Jahrhundert in Frankreich der christliche Glaube weithin verloren gegangen; zum Theil hatte geradezu Haß gegen das Christenthum um sich gegriffen, und aus den oberen Klassen, die ihm zuerst gehuldigt hatten, war der Unglaube allmälig auch in die anderen Schichten gedrungen. Selbst die Elemente trugen dazu bei, die Lage zu verschlimmern. Durch einen gewaltigen Hagel wurde am 13. Juli die Ernte des Jahres 1788 in einem großen Theile des Landes vernichtet, darauf folgte ein strenger Winter, um das Elend zu vergrößern. So war Alles für eine gewaltige Bewegung vorbereitet. Indem die Regierung, freilich unter dem Druck der Verhältnisse, die Generalstaaten einberief, hoffte sie die Leitung in der Hand zu behalten; sie besaß aber nicht mehr die Kraft dazu. In dem Wettkampf der Stände und Richtungen, welcher nach der Eröffnung der Generalstaaten sich entfaltete, gewannen bald die radicalen Elemente das Uebergewicht, und statt zu einer Reform kam es zu einem Umsturz, wie so häufig, wenn die Aufgabe, gerechten Beschwerden abzuhelfen und neuen Verhältnissen gebührende Rechnung zu tragen, zu lange mißachtet wird. In den Umsturz wurde unter den obwaltenden Umständen auch die Kirche und gewissermaßen selbst das Christenthum verwickelt. Die Geistlichkeit zählte zu den privilegirten Ständen, deren Vorrechte fallen oder neu geordnet werden sollten. Die Kirche Frankreichs bedurfte auch sonst, wie ihre Vertreter in der folgenden Bewegung wiederholt

anerkannten, in mancher Beziehung einer Reform, und da sie selbst bisher ihrer bezüglichen Aufgabe nicht gerecht geworden war, so legte jetzt eine andere Macht die Hand an's Werk. Dieselbe beschränkte sich aber nicht auf Beseitigung der Mißstände, sie schnitt auch tief in die kirchliche Verfassung ein. Als der Unglaube die Oberhand gewann, folgte auf einige Zeit sogar noch Aergeres. Wie weit die Kirche durch die Revolution in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist hier des Nähern darzustellen, indem die übrige Geschichte der revolutionären Bewegung als bekannt vorausgesetzt wird; nur insoweit sind noch einige allgemeine Züge zu berühren, als ihre Kenntniß zum Verständniß der Entwicklung erforderlich ist.

Die Generalstaaten wurden am 5. Mai 1789 in Versailles eröffnet. Die Zahl der Deputirten war 308 für den Clerus, darunter 49 Bischöfe, 285 für den Adel, 621 für den dritten Stand. Daß letzterer nicht bloß ebenso viele, sondern noch mehr Deputirte zählte, als die beiden anderen Stände zusammen, kam daher, daß der Adel und der hohe Clerus in der Bretagne wegen abweichender Ansicht über den Wahlkörper der Wahl sich enthielten. Der dritte Stand war den beiden anderen Ständen also von Anfang an in der Zahl überlegen, und um seinem Uebergewicht noch größere Geltung zu verschaffen, drang er darauf, daß die drei Stände nicht in getrennten Kammern tagen sollten, wie es früher der Fall gewesen, sondern zu einer Kammer vereinigt würden. Die Forderung erhob sich sofort anläßlich der Prüfung der Vollmachten, und da die Vereinigung eine Abstimmung nach Köpfen nach sich zu ziehen drohte, stieß sie auf starken Widerstand. Der niedere Clerus kam ihr aber allmälig entgegen. Der dritte Stand nahm infolge dessen am 17. Juni den Titel Assemblée nationale an, und wenige Tage später sah er bereits die Mehrheit des Clerus auf seiner Seite. Als die Versammlung am 20. Juni wegen der Vorbereitungen, die für den Empfang des Königs zu treffen waren, ihr Local geschlossen fand, begab sie sich nach dem Ballhaus, und Alle schworen, nicht eher aus einander zu gehen, bis sie Frankreich eine Constitution gegeben hätten. Am 23. Juni wurde ein Verfassungsentwurf verkündigt und dabei für die einzelnen Stände gesonderte Berathung verlangt. Die Forderung begegnete aber einem solchen Widerstand, daß jetzt auch der König nachgab und selbst die Vereinigung der Stände befahl. Dieselbe fand am 27. Juni statt. Dabei trugen sich Adel und Clerus allerdings noch mit der Hoffnung, daß nach Prüfung der Wahlen die Berathung und Abstimmung eine gesonderte sein werde; diese Erwartung wurde aber getäuscht, denn der dritte Stand bestand auch für das Weitere auf gemeinsamer Berathung und Abstimmung nach Köpfen, und die beiden anderen Stände mußten sich fügen. Die Entscheidung lag infolge dessen fortan beim dritten Stand, dessen Vertreter die Mehrheit in der Versammlung bildeten. — Von Anfang an hoch erregt, wurden die Geister durch diese Streitigkeiten noch mehr gereizt. Bereits kamen allenthalben im Lande zahlreiche Ausschreitungen vor, Angriffe auf Personen und Eigenthum; Schlösser und Klöster wurden verbrannt. Am 14. Juli wurde in Paris die Bastille, das Staatsgefängniß, erstürmt. Die Regierung ließ es an aller Energie fehlen, es wurden sogar die Truppen aus der Hauptstadt entfernt. Den höheren Klassen drohte immer größere Gefahr, und so begann schon in den nächsten Tagen ein Theil des Adels in das Ausland zu fliehen. Die allgemeine Noth wurde durch die eintretende Verwirrung gesteigert, die Geister noch höher gespannt, und in diese Stimmung fallen die wichtigen Berathungen im Monat August. Alles war einig, daß bedeutende Reformen eintreten müßten. Von Seiten des Adels kam der Vorschlag, alle persönlichen Feudallasten aufzuheben und die dinglichen Lasten abzulösen; der Clerus erklärte sich zur Ablösung des Zehnten bereit u. dgl., und in der Nacht vom 4. August wurde dementsprechend beschlossen. Außer der Ablösung des Zehnten betrafen die Forderungen, welche die Kirche angingen, namentlich Aufhebung des Rechtes auf Bezug der Einkünfte erledigter Beneficien im ersten oder zweiten Jahre, Beseitigung der Annaten und des cumulus beneficiorum. Bei der folgenden nähern Berathung wurden sogar Stimmen laut, daß der kirchliche Zehnte einfach aufzuheben, nicht abzulösen sei, und so sehr auch das Unrecht hervorgehoben wurde, welches in dieser Maßregel lag, die allein den Grundbesitzern durch Erhöhung ihrer Werthe Vortheil bringen sollte, und gegen die der Abbé Sieyes das Wort sprach: „Sie wollen frei sein und verstehen nicht, gerecht zu sein“, so drang der Antrag gleichwohl durch. Nur sollte, wie der betreffende Artikel besagte, auf andere Weise für die Cultkosten, den Unterhalt der Geistlichen, die Unterstützung der Armen und Bestreitung der weitern Bedürfnisse, für die der Zehnte zu dienen hatte, gesorgt werden, und bis dieses geschehen sei, der Zehnte in der gesetzlichen Weise entrichtet werden. Nach der Abschaffung der Feudalrechte kamen sofort die Menschenrechte, deren Declaration als Einleitung an die Spitze der Constitution gestellt werden sollte, zur Berathung, und unter denselben erhielt die Gewissens- und Cultfreiheit eine Stelle. „Niemand“, lautet der 10. Artikel der Declaration, „darf wegen seiner Meinungen, auch der religiösen, beunruhigt werden, vorausgesetzt, daß deren Aeußerung die öffentliche, durch das Gesetz festgestellte Ordnung nicht stört.“ Einige Tage später (am 20. August) wurde von der Nationalversammlung ein geistliches Comité eingesetzt. Es bestand aus 15 Mitgliedern, von denen ein Drittel aus der Geistlichkeit, zwei aus den Laien gewählt waren, und es hatte die kirchlichen Fragen vorzubereiten. Insbesondere war ihm die Ausarbeitung einer neuen Verfassung für die Kirche Frankreichs zugedacht. Bevor man aber dieser großen Aufgabe

näher treten konnte, erfolgten einige andere die Kirche betreffenden Schritte. Da der Staat bei der großen Finanznoth einer raschen Unterstützung bedurfte, wurde im September beschlossen, das entbehrliche Kirchensilber ihm zur Verfügung zu stellen, bezw. die Geistlichen zur Auslieferung desselben einzuladen. In Bälde kam es aber, nachdem der König inzwischen, am 6. October, von seiner Residenz in Versailles in die Hauptstadt geführt worden war, zu einer viel einschneidendern Maßregel. Der Staat brauchte weitere und größere Hilfsmittel, und sie schienen in dem Kirchengut zu liegen. Am 10. October lenkte der Bischof Talleyrand von Autun die Aufmerksamkeit der Nationalversammlung auf den Gegenstand, nachdem derselbe schon früher einige Male gestreift worden war, und er begründete seinen Antrag hauptsächlich mit der Bemerkung, daß der Kirchendiener einen rechtlichen Anspruch auf das Kirchengut nur insoweit habe, als dasselbe zu seinem standesgemäßen Unterhalt diene, daß ihm für den Rest, der zur Unterhaltung der Gotteshäuser und zur Unterstützung der Armen bestimmt sei, nur die Verwaltung zukomme, und daß daher der Staat das Gut an sich ziehen dürfe, wenn jener Unterhalt dem Geistlichen gesichert werde. Der Graf Mirabeau stellte zwei Tage später den Antrag, als Grundsatz auszusprechen, daß die Kirchengüter rechtlich der Nation angehören. Die Erörterung begann am folgenden Tag und setzte sich dann in Paris fort, wohin die Nationalversammlung, dem Könige folgend, jetzt übersiedelte. Der Antrag wurde mit Macht bekämpft, aber doch am 2. November mit 568 gegen 346 Stimmen angenommen in der Form: „die Kirchengüter stehen der Nation zur Verfügung", und mit der Auflage, in geziemender Weise für die Kosten des Cultus, den Unterhalt seiner Diener und die Unterstützung der Armen zu sorgen und keiner Pfarrei außer Wohnung und Garten weniger als 1200 Francs jährliches Einkommen zuzuweisen. Auch viele Geistliche stimmten zu. Wenn aber Einige glaubten, es sei nicht so fast auf eine Veräußerung als auf eine gerechtere Vertheilung abgesehen, so sollten sie bald enttäuscht werden; sieben Wochen später wurde bereits der Verkauf der Güter bis zum Betrag von 400 Millionen beschlossen. In der Zwischenzeit wurde auch beantragt, die Archive, Schuldbücher, Bibliotheken und Mobilien der geistlichen Anstalten, die Pfarreien ausgenommen, als Nationaleigenthum unter Siegel zu legen. Doch begnügte man sich schließlich mit der Auflage für die Geistlichen, alle ihre Güter anzugeben. Dagegen wurde weiter beschlossen, die Beneficien, ausgenommen die Pfarreien, im Falle der Erledigung nicht mehr zu besetzen, um das Einkommen derselben sofort für den Staat zu gewinnen. Ebenso wurde bereits eine Verminderung der Klöster beantragt; nach einstweiliger Zurückstellung wurde diese Angelegenheit bereits im Februar 1790 wieder aufgegriffen. Sie kam zunächst an das kirchliche Comité, das, kürzlich um das Doppelte verstärkt, auf die Zahl von 30 Mitgliedern gebracht worden war, dann in die Nationalversammlung und verursachte heftige Kämpfe. Die radicalen Elemente gingen nicht etwa nur auf eine Reform und Beschränkung, sondern auf eine gänzliche Vernichtung des Ordenswesens aus. Das Ergebniß der Verhandlungen war: die Orden und Congregationen beiderlei Geschlechtes wurden für aufgehoben erklärt und die Gründung von Klöstern für die Zukunft untersagt; nur die Häuser, welche der öffentlichen Erziehung und dem Dienste der Nächstenliebe sich widmeten, sollten bis auf Weiteres fortbestehen; die Religiosen, welche das Kloster verlassen wollten, erhielten, da das Gesetz feierliche Gelübde nicht mehr anerkannte, die Erlaubniß dazu und die Zusicherung einer entsprechenden Pension (800—1200 Francs), je nach dem Orden und Alter; die anderen sollten ihr Leben fortsetzen dürfen, die Nonnen in ihren bisherigen Häusern, die Mönche in Häusern, die ihnen angewiesen würden. Die Frauen machten von der Freiheit, die ihnen gewährt wurde, nur wenig Gebrauch. Dagegen verließ nun eine beträchtliche Anzahl von Mönchen das Kloster, und ein Theil trat ganz in die Welt zurück, während der andere als Weltgeistliche dem Dienste der Kirche sich widmeten. — Das Schicksal des Kirchengutes war schon nach den bisherigen Beschlüssen entschieden, und wenn noch kein wirklicher Verkauf vorgenommen worden war, so ließ auch dieser letzte Schritt nicht lange auf sich warten. Die Commune von Paris stellte am 16. März 1790 den Antrag, für 200 Millionen Francs Güter zu kaufen, und indem die Nationalversammlung darauf einging, beschloß sie zugleich, 200 weitere Millionen an die Municipalitäten in den Departements abzutreten. Die Municipalitäten sollten also in der Angelegenheit die Vermittlung zwischen der Nation und dem Publicum übernehmen, indem sie ihrerseits die Kirchengüter an Privatpersonen veräußerten. Dieser Schritt bedingte sofort einen andern. Da mit dem Verkauf der Kirchengüter der Geistlichkeit die bisherige Haupteinkommensquelle abgeschnitten wurde, mußte die Temporalienfrage im Ganzen gelöst werden. Im April 1790 wurde der Antrag gestellt, die Kirchengüter sollten fortan durch die Departements- und Districtsversammlungen verwaltet werden, der Zehnte vom 1. Januar des nächsten Jahres an aufgehoben sein, der Geistlichkeit von da an das Gehalt in Geld bezahlt werden. Die Summe, welche dazu jährlich erforderlich war, wurde auf 133 884 800 Francs berechnet. Der Antrag mußte die letzten Zweifel heben, die etwa noch über die Absichten bezüglich der Einziehung des Kirchengutes bestanden, und der Clerus machte noch einmal alle Anstrengungen, um das Verhängniß abzuwenden. Der Erzbischof Boisgelin von Aix bot ein Anlehen von 400 Millionen an; dasselbe sollte auf den Clerus aufgenommen werden, und dieser für die Interessen auf-

kommen, sowie das Kapital durch progressive, nach den canonischen und bürgerlichen Normen sich vollziehende Verkäufe zurückbezahlen. Das Anerbieten fand aber keine Gnade; ebenso wenig der Antrag, welchen der Karthäuser Gerle stellte, um zu vermitteln und um die Befürchtung zu zerstreuen, die Nationalversammlung lasse alle Religionen in Frankreich zu: die katholische Religion als die Religion der Nation zu erklären, deren Cult allein auctorisirt sei. Der Antrag war schon früher bei der Debatte über das Ordenswesen durch den Bischof von Nancy eingebracht worden. Indem er jetzt erneuert wurde, rief er, da er die Gewissensfreiheit zu gefährden drohte, die heftigsten Kämpfe hervor. Selbst die Stadt Paris wurde durch die Gegner in die gewaltigste Bewegung versetzt. Zuletzt wurde mit der Erklärung, daß die Nationalversammlung keine Macht über die Gewissen und die religiösen Meinungen habe; daß die Majestät der Religion und die ihr schuldige Achtung nicht gestatten, sie zum Gegenstand einer Berathung zu machen; daß die Anhänglichkeit der Versammlung an den katholischen, apostolischen und römischen Cult in einem Zeitpunkt nicht in Zweifel gezogen werden könne, wo dieser Cult in die erste Klasse der öffentlichen Ausgaben gestellt werde, der Uebergang zur Tagesordnung beschlossen und der Hauptantrag angenommen.

Im nächsten Monat brachte das geistliche Comité den Entwurf der Hauptaufgabe, die ihm gestellt war, nämlich die Aufstellung einer neuen Verfassung für die Kirche Frankreichs, zur Vollendung. Am 29. Mai begann in der Nationalversammlung die allgemeine Discussion über das Werk, und trotz der eindringlichen Mahnung des Erzbischofs von Aix, die wichtige Angelegenheit einem Nationalconcil als dem zuständigen Organ zu überlassen, beharrte die Versammlung bei ihrem Plan, zumal auch mehrere Geistliche denselben billigten. Am 1. Juni trat man in die Specialberathung ein. Als der erste Artikel, die neue Diöcesaneintheilung betreffend, angenommen war, erklärten die Bischöfe, an der Berathung sich nicht weiter zu betheiligen, und die Mehrzahl der übrigen Geistlichen folgte ihrem Beispiel. Die Versammlung setzte trotz des Protestes die Arbeit fort, und am 12. Juli war dieselbe vollendet. Das Gesetz führt den Namen Constitution civile du clergé und zerfällt in vier Titel, von denen der erste von den kirchlichen Officien oder Stellen, der zweite von der Besetzung der Beneficien, der dritte von der Besoldung der Diener der Religion, der vierte von der Residenzpflicht handelt. Es wurde bestimmt, daß die neue politische Eintheilung des Landes auch für die Kirche maßgebend sein, jedes Departement eine einzige Diöcese bilden und die beiderseitigen Grenzen zusammenfallen sollten. Infolge dessen wurden die 134 Bisthümer, welche das Königreich, Corsica inbegriffen, damals zählte, auf 83 reducirt. Die 83 Bisthümer wurden ferner, entsprechend den 10 Arrondissements, in 10 Provinzen eingetheilt. Und wie die Diöcesen neu umschrieben wurden, so wurde sofort eine neue Umschreibung der Pfarreien in Aussicht genommen. Dieselbe sollte nach dem Rathe des Bischofs und der Districtsverwaltung veranstaltet werden. Dabei wurde der Grundsatz aufgestellt, daß in Städten und Dörfern, welche nicht mehr als 6000 Seelen zählen, nur Eine Pfarrei bestehen solle, daß aber in Städten mit einer Bevölkerung von mehr als 6000 Seelen jede Pfarrei eine größere Anzahl von Personen umfassen könne. Der Pfarrer der bischöflichen Pfarrei sollte der Bischof sein, und demselben sollten je nach der Größe der Bischofsstadt 12 oder 16 Geistliche als Vicare beigegeben werden, welche mit den Vorständen des Priesterseminars zugleich seinen Rath bilden sollten, der für jede Amtshandlung zu hören sei. Die Canonicate, Präbenden, Kaplaneien, überhaupt alle Institute und Beneficien, die in der neuen Organisation nicht eine Stelle hatten, wurden aufgehoben. Die Besetzung der Kirchenstellen sollte durch Wahl erfolgen; die Wahl des Bischofs durch die Personen, welche die Mitglieder der Departementsversammlung zu ernennen hatten, die Wahl der Pfarrer durch die Wähler der Districtsversammlung. Die Wahl sollte an einem Sonntag in der Kirche nach dem Schluß des Gottesdienstes, dem alle Wähler anzuwohnen hätten, stattfinden. Wahlfähig sollte nur sein für das bischöfliche Amt, wer wenigstens 15, für das Pfarramt, wer wenigstens 5 Jahre im Kirchendienst aufzuweisen hatte. Die Prüfung, Consecration und Institution des zum Bischof Gewählten wurde dem Metropoliten bezw. ältesten Bischof der Provinz zugesprochen, der neue Bischof aber angewiesen, an den Papst als das sichtbare Haupt der Gesammtkirche zu schreiben zum Beweis der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft, die er mit ihm unterhalten wolle. Die Vicare der Cathedrale sollte der Bischof aus den Geistlichen seiner Diöcese wählen und die Vorstände des Seminars ebenfalls, aber in Verbindung mit seinem Rath; bei der Entlassung der Inhaber der beiderseitigen Stellen sollte der Bischof an die Zustimmung der Majorität seines Rathes gebunden sein. Das Einkommen, das den Geistlichen gewährt wurde, war nach der Größe und Bedeutung der Sprengel verschieden. Der Bischof von Paris erhielt 50 000 Francs; die Bischöfe in Städten von 50 000 Einwohnern und darüber erhielten 20 000, die übrigen 12 000. Aehnlich war das Gehalt der Pfarrer und der Vicare abgestuft. Der Mindestgehalt der Pfarrer bei einem Sprengel von 1000 Seelen und darunter war 1200 Francs. Bezüglich der Residenzpflicht wurde bestimmt, daß ein Bischof seine Diöcese mehr als 15 Tage im Jahre nur in einem wirklichen Nothfall und mit Genehmigung des Directoriums des Departements verlassen dürfe. Dieselbe Verordnung wurde für die übrigen Geistlichen erlassen. Nur trat hier an die Stelle der Departementsbehörde die Districtsbehörde, und es war

außer deren Zustimmung auch noch die Erlaubniß der kirchlichen Oberen nothwendig, die des Bischofs für die Pfarrer, die der Pfarrer für die Vicare. — Das Gesetz wollte offenbar die Kirche so viel als möglich auf ihre ursprüngliche Verfassung zurückführen; insbesondere sollte dieß mit der Besetzung der Kirchenstellen geschehen. Allein der alte Modus bestand schon mehr als ein Jahrtausend nicht mehr; das anfängliche Wahlverfahren hatte sich um so unzweckmäßiger erwiesen, je größer die Gemeinden im Laufe der Zeit wurden. Es hatte also nicht ohne Grund aufgehört. Ebenso geschah es nicht ohne Grund, wenn später, als die Besetzung der Bisthümer dem Staatsoberhaupt eingeräumt wurde, dem römischen Stuhl ein Mitwirkungsrecht vorbehalten blieb. Dem Landesfürsten konnte eine so wichtige kirchliche Angelegenheit nicht ganz und ausschließlich in die Hand gegeben werden. Diese Ordnung hatte sich ferner im Ganzen bewährt, und da sie auf dem Einvernehmen zwischen dem apostolischen Stuhl und der französischen Krone beruhte, bereits auch fast drei Jahrhunderte bestanden hatte, so durfte sie nicht so ohne Weiteres in Frankreich aufgehoben werden. Die neue Ordnung enthielt überdieß, wenn sie auch manches Gute bot und mit einer Reihe von alten Mißständen aufräumte, auch sonst nicht weniges Anfechtbare. Dazu war das ganze Vorgehen unerhört. Die weltliche Gewalt hatte wohl wiederholt auch schon früher in die Verhältnisse der Kirche eingegriffen; aber eine so durch- und weitgreifende Umwandlung, wie sie die Civilconstitution wollte, war noch nicht vorgekommen. Nicht weniger als 51 Bisthümer und zahlreiche sonstige kirchliche Institute sollten plötzlich ein Ende nehmen, die kirchliche Verfassung auf einen Stand zurückgeschraubt werden, der zu einem wesentlichen Theil auf Verhältnissen beruhte, die selbst nicht mehr bestanden. Das Gesetz mußte daher nothwendig auf Widerstand stoßen. Andererseits war es aber schwer, gegen die Macht aufzukommen, die es erlassen hatte; daher begreift es sich, wenn die Regierung in Frankreich der Hoffnung sich hingab, man werde wenigstens zeitweilig mit dem Gesetz sich abfinden können. In der That wandte sich Ludwig XVI. noch während der Berathungen nach Rom, um zu erfahren, ob in Anbetracht der kritischen Lage, in der die Kirche Frankreichs sich befinde, nicht Concessionen gemacht werden könnten. Die Antwort erfolgte am 10. Juli. Pius VI. bemerkte, daß eine Bestätigung der fraglichen Decrete die Nation in den Irrthum, das Königreich in das Schisma und vielleicht auch in einen Religionskrieg führen werde. Im Uebrigen verwies er den König an die beiden Erzbischöfe, die in seinem Rathe säßen, sowie an das Urtheil anderer durch Frömmigkeit und Einsicht hervorragenden Geistlichen, und jenen beiden Prälaten hielt er gleichzeitig vor, daß sie die Sanction zu verhindern hätten. Als daher die Constitution zum Abschluß kam und die Nationalversammlung alsbald die Bestätigung verlangte, gerieth der König in große Noth. Er war sich bewußt, dem Begehren nicht ebenso wie bei früheren Beschlüssen willfahren zu können, und ihm entschieden entgegenzutreten, dazu fehlte ihm die Macht. Um sich aus der peinlichen Lage zu ziehen, wandte er sich am 28. Juli auf's Neue an den römischen Stuhl. Man hielt es für möglich, daß der Papst in den Hauptpunkten wenigstens provisorisch und mit gewissen Restrictionen nachgeben würde, und glaubte durch das Entgegenkommen den drohenden Sturm beschwören zu können. Das geistliche Comité wollte aber nicht so lange warten. Es wollte auch nicht, daß der römische Stuhl in der Angelegenheit angegangen werde, indem es der Ansicht war, daß eine Mitwirkung der geistlichen Macht nicht nothwendig sei, und drang nur um so mehr auf Bestätigung. Wiederholte Deputationen gingen ab, um dieselbe zu erlangen. Der Siegelbewahrer, der Erzbischof von Bordeaux, erlangte das erste Mal eine Frist von acht Tagen. Als das Comité nach Ablauf der Zeit noch dringlicher wurde, erklärte er ihm, daß der König auf sein Drängen die Publication anordnen werde. Die Sanction erfolgte in der That am 24. August. Man hielt sich durch den Drang der Umstände dazu für berechtigt oder wenigstens entschuldigt. Sofort aber wandte sich der König, in seinem Gewissen beunruhigt, wieder an den heiligen Stuhl und bat, man möge so weit als möglich entgegenkommen. In Rom war inzwischen, wie dem König in einem Schreiben vom 17. August mitgetheilt wurde, zur Prüfung der Angelegenheit eine Commission von Cardinälen eingesetzt worden, und diese sollte, wie Pius VI. in dem Schreiben vom 22. September meldete, in dem er seinem Schmerz über den Schritt des Königs Ausdruck gab, am 24. September zur Berathung zusammentreten. In Frankreich erhob sich seitens des Episcopates zahlreicher Widerspruch gegen das Gesetz; es war die vorherrschende Stimmung, demselben einen passiven Widerstand entgegenzusetzen. Der Erzbischof Boisgelin von Aix verfaßte die Exposition des principes sur la constitution civile du clergé, und in kurzer Zeit schlossen sich dem Proteste 110 Bischöfe an. Die Schrift wurde am 9. November auch dem Papst zugesandt. Der Widerstand reizte aber die Nationalversammlung zu einem weitern Schritt. Am 27. November wurde beschlossen, daß alle Geistlichen in öffentlichem Kirchendienst bei Verlust ihrer Aemter zu schwören hätten, „nach ihrem ganzen Vermögen die durch die Nationalversammlung decretirte und von dem König angenommene Constitution aufrecht zu erhalten". Der König kam dadurch in eine neue und noch größere Verlegenheit. Hatte ihn schon die Annahme des Gesetzes eine große Ueberwindung gekostet, so sträubte er sich gegen diesen Artikel noch mehr. Nur Rom schien Hilfe bringen zu können und der Erzbischof von Aix der geeignete Mann zu sein, um dort vertrauensvolles Ge-

hör zu finden. Boisgelin übernahm den Auftrag. Es wurden die Bitten wiederholt, die schon durch den König gestellt worden: der Papst sollte die neue Diöcesaneintheilung bestätigen, die Bischöfe, deren Sprengel durch dieselbe aufgehoben wurden, ermahnen, im Interesse des Friedens der neuen Ordnung zuzustimmen und auf ihre Rechte zu verzichten, die neuen Metropoliten zur canonischen Einsetzung der neuen Bischöfe bevollmächtigen, die Ersetzung der Domcapitel durch die bischöflichen Vicare genehmigen, die Bischöfe anweisen, den gewählten Pfarrern die vacanten Pfarreien zu übertragen, soweit sie die erforderlichen Eigenschaften hätten. Es ist ungewiß, wie weit der Erzbischof die Gewährung des Gesuches für möglich hielt; doch muß er die Bewilligung wenigstens in der Hauptsache als zulässig angesehen haben, da er sonst den Auftrag nicht wohl übernehmen konnte. In Rom bestand indessen von Anfang an eine andere Auffassung, und die Haltung, welche der französische Episcopat in der letzten Zeit eingenommen hatte, konnte nur dazu dienen, in derselben zu bestärken. Vor Allem sollte die Sache noch weiter geprüft werden. Während aber dort die Entscheidung sich hinzog, drang die Nationalversammlung ihrerseits auf Annahme des Decretes vom 27. November, und da ihrem Drängen Drohungen des Volkes sich zugesellten, gab der König am 26. December endlich nach, als ihm der Siegelbewahrer bemerkte, daß nicht bloß seine Person, sondern auch die Geistlichkeit bei längerem Widerstreben in Gefahr sei. Am 27. December erhielt die Nationalversammlung von der Annahme Kenntniß, und sofort ging es an die Eidesleistung. Das Gesetz (vom 27. November) bewilligte den geistlichen Mitgliedern der Versammlung dazu eine Frist von acht Tagen. Der Abbé Grégoire (s. d. Art.), Pfarrer von Emberménil, leistete aber den Eid noch an demselben Tage und mit ihm 65 weitere Deputirte, Pfarrer oder einfache Priester. Am 28. December folgte der Bischof Talleyrand von Autun (s. d. Art.), am 2. Januar 1791 Gobel, Bischof von Lydda i. p. i., Weihbischof des französischen Antheils des Bisthums Basel, der dem Eide die Worte beifügte: „in der Ueberzeugung, daß die Nationalversammlung durch ihre Decrete die Bürger nicht verpflichten wolle, Handlungen zu vollziehen, die der geistlichen Jurisdiction und dem, was das Heil der Christen betrifft, entgegen seien". Der Bischof Bonald von Clermont bemühte sich an demselben Tage, die Bedeutung des Eides ausdrücklich auf das politische Gebiet zu beschränken, und schlug den Beisatz vor: en tout ce qui est de l'ordre politique, exceptant formellement les objets qui dépendent de l'autorité spirituelle. Der Versuch mißlang. Die Nationalversammlung bestand auf der bisherigen Fassung des Eides; Gobel mußte am 3. Januar wegen seines Beisatzes eine entsprechende Erklärung abgeben, und unter diesen Umständen wurde der Eid, als es am 4. Januar, dem letzten Tage der anberaumten Frist, zur Entscheidung kam, von der Mehrzahl der geistlichen Deputirten abgelehnt. Unter den Bischöfen der Versammlung verstand sich außer den zwei genannten Männern keiner mehr zu ihm. Im Ganzen schworen etwa hundert, d. h. ein Drittel der Deputirten; einige folgten aber nur dem Druck der Verhältnisse und nahmen nach einigen Tagen den Eid wieder zurück. Aehnlich wie in der Nationalversammlung verhielt sich die Geistlichkeit außerhalb derselben. Nur drei Bischöfe unterwarfen sich noch der neuen Ordnung: der Cardinal Loménie de Brienne, Erzbischof von Sens, der Bischof Jarente von Orleans und der Bischof Lafont de Savines von Viviers. Dazu kamen noch zwei Weihbischöfe: Miroudot von Saint-Fergeux, Bischof von Babylon i. p. i., und Loménie de Brienne der Jüngere, Erzbischof von Trajanopel, Neffe und Coadjutor des Cardinals. Auch von den anderen Geistlichen verweigerte die große Mehrheit den Eid, annähernd drei Viertel. — Die Eidesleistung verursachte allenthalben nicht geringe Aufregung; noch größere Verwirrung entstand aber, als man auf Grund des neuen Gesetzes zur Besetzung der Kirchenstellen schritt. Die erste Bischofswahl wurde am 31. October 1790 für Quimper vorgenommen, dessen Bischof am 30. September 1790 gestorben war. Die Stimmen fielen auf Expilly, Mitglied des geistlichen Comité. Schwerer als die Wahl war, da die Bischöfe fast alle die neue Ordnung ablehnten, die Weihe zu erlangen, und um sie zu ermöglichen, mußten sofort besondere Bestimmungen getroffen werden. Bereits am 14. November 1790 wurde beschlossen, daß der Gewählte, wenn die Bischöfe der Provinz die Mitwirkung versagten, zu diesem Behufe an jeden andern Bischof sich wenden könne. Am 25. Januar 1791 folgte die Verordnung, daß nur geschworene Bischöfe um die Institution angegangen werden dürfen, am 21. Februar die weitere, daß der Consecrator die Weihe in jeder beliebigen Kirche vornehmen könne und ohne verpflichtet zu sein, den Bischof der betreffenden Kirche um die Erlaubniß anzugehen. Auch die Wahl mußte alsbald erleichtert werden. Am 7. Januar 1791 wurde verordnet, daß für das laufende Jahr zur Annahme des bischöflichen Amtes nur ein Kirchendienst von fünf Jahren nothwendig sei. Auf Grund dieser Bestimmung erhielt Expilly am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums zu Paris die Weihe durch Talleyrand unter Assistenz von Gobel und Miroudot, und mit ihm Marolles, der für das Departement Aisne oder für Soissons gewählt worden war. Auf die erste Weihe folgten alsbald weitere. Gobel ordinirte am 18. März zumal fünf Bischöfe, darunter Grégoire für Blois. Er selbst wurde am 13. März, nachdem Sieyes abgelehnt, zum Bischof von Paris gewählt und am 27. März durch den Bischof von Autun instituirt. Talleyrand legte zwar in der nächsten Zeit die geistliche Würde nieder und zog sich in das Privatleben zurück; es waren aber bereits so viele Kirchen-

stühle besetzt, daß die Entwicklung dadurch nicht aufgehalten wurde. In vier Monaten war der neue Episcopat fast vollzählig. Auf die Besetzung der Bisthümer folgte die der Pfarreien, doch ging es damit viel langsamer. Die Pfarrsprengel waren erst neu zu umschreiben, und bei ihrer großen Zahl erforderte diese Aufgabe eine nicht geringe Zeit. Die Geistlichen, welche den Eid ablehnten und damit von dem neuen Kirchendienst sich ausschlossen, erhielten eine Pension und die Erlaubniß, in den Kirchen die Messe zu lesen. Das Volk stand zum großen Theil auf ihrer Seite, und so gab es zwei Kirchen. Die Lage derselben war aber sehr verschieden, indem die eine der staatlichen Anerkennung sich erfreute, die andere auf bloße Duldung angewiesen war, und das Verhältniß konnte kein friedliches sein, indem die eine vertheidigte, was die andere verwarf. Conflicte waren unausbleiblich, und den treuen Katholiken erwuchsen bald weitere Nachtheile, indem die geschworenen Geistlichen Alles aufboten, das Volk zu sich herüberzuziehen, und die Behörden für die Ausbreitung des officiellen Cultes ihre Macht einsetzten. So verfügte die Behörde von Paris am 11. April, daß eine geistliche Amtshandlung in den Pfarrkirchen nur durch öffentliche und von der Nation besoldete Kirchendiener ausgeübt werden dürfe, daß alle übrigen Kirchen und Kapellen binnen 24 Stunden zu schließen und zum Verkauf auszusetzen, die Kapellen der Spitäler, Frauenklöster und anderer Häuser, die durch jene Anordnung nicht betroffen wurden, da sie nur den betreffenden Häusern dienten, dem allgemeinen Zutritt zu entziehen seien; die Gebäude, welche Privatpersonen zum Gottesdienst bestimmten, sollten eine Inschrift erhalten, um sie von den öffentlichen Kirchen zu unterscheiden. Die Nationalversammlung fügte ihrerseits am 7. Mai die Verordnung bei, daß die durch besondere Gesellschaften für den Gottesdienst bestimmten Gebäude, sobald in ihnen gegen die Civilconstitution des Clerus gesprochen würde, zu schließen und die Redner als Störer der öffentlichen Ruhe zu verfolgen seien.

Während dieser Vorgänge ließ endlich auch der römische Stuhl seine Stimme vernehmen. Zwar konnte es schon nach den früheren Aeußerungen kaum zweifelhaft sein, welche Stellung er zu der Civilconstitution einnehmen werde. Eine bestimmte Erklärung erfolgte aber erst im März 1791. Den ersten Anlaß dazu gab der Cardinal Loménie de Brienne, Erzbischof von Sens. Derselbe leistete am 23. Januar den Eid, und am 30. Januar schrieb er an den Papst, um sein Verhalten zu rechtfertigen. Durch die Verhältnisse genöthigt, beschäftige er sich damit, sein neues Capitel einzurichten und für die neuen Theile seiner Diöcese zu sorgen; den Eid habe er abgelegt, aber ohne innere Zustimmung; andererseits habe er dem neu gewählten Bischof von Versailles die erbetene Institution verweigert; er fürchte aber, wenn weitere derartige Gesuche an ihn gelangen, vor die Alternative zu kommen, entweder nachzugeben oder abzudanken, und letzteres scheine ihm ebenso die Rücksicht auf den Purpur als das Wohl seiner Diöcese zu verbieten. Die Antwort erfolgte am 23. Februar. Pius VI. machte ihm ernstliche Vorstellungen und bedrohte ihn, wenn er nicht öffentlich widerrufe, mit Verhängung der Censuren, die er durch sein Verhalten sich zugezogen, sowie mit Entziehung des Cardinalates. Das Schreiben wurde nicht bloß dem Cardinal geschickt; eine Abschrift erhielt auch der Abbé (spätere Cardinal) Maury (s. d. Art.), und da dieser den Brief veröffentlichte, that Loménie de Brienne sofort einen weitern Schritt, indem er am 26. März dem Papst den Cardinalshut zurückschickte mit der Erklärung, er wolle an der Spitze seiner Diöcese bleiben. Pius nahm die Abdankung an und verhängte über ihn wegen der Eidesleistung und der Theilnahme am Schisma die Suspension. — In dem Brief an Loménie de Brienne war bereits ein Schreiben an den französischen Episcopat angekündigt, das über die Irrthümer des Erzbischofs nähern Aufschluß geben werde. Das Schreiben erschien am 10. März und war an den Cardinal Rochefoucauld und die anderen Bischöfe gerichtet, welche einst die Exposition des principes nach Rom geschickt hatten; es setzt ausführlich die Gründe aus einander, welche die Ertheilung der vom König gewünschten Concession verböten, beklagt das Verhalten der abtrünnigen Geistlichen, besonders des Bischofs von Autun, und ermahnt zur Standhaftigkeit. Am 13. April folgte, veranlaßt durch die letzten Vorgänge in Frankreich, namentlich die Bischofswahlen, ein Schreiben an die Cardinäle, Bischöfe, Capitel, Clerus und Volk von Frankreich, das Breve Charitas, und während jenes einen belehrenden und mahnenden Charakter hat, wird hier ein richterlicher Ton angeschlagen. Die Civilconstitution wird verworfen, da sie auf häretischen Grundsätzen beruhe, in mehreren Artikeln häretisch und dem katholischen Dogma widerstrebend, in anderen sacrilegisch und schismatisch sei, die Rechte des Primates und der Kirche aufhebe, der alten wie der neuen Disciplin entgegenstehe und in keiner andern Absicht als zur völligen Vernichtung der katholischen Religion aufgestellt sei. Die Eidesleistung ward mit Suspension bedroht, wenn nicht binnen 40 Tagen ein Widerruf erfolge. Die Wahlen, sowohl die bereits vollzogenen als die etwa noch zu vollziehenden, wurden für nichtig, die Weihen der Gewählten für unerlaubt und sacrilegisch erklärt; über die Weihenden, die Bischöfe von Autun, Babylon und Lydda, und alle zur Weihe Mitwirkenden ward die Suspension verhängt, den Geweihten jede Amtshandlung verboten. Die Bischöfe und Geistlichen wurden zur Standhaftigkeit, die Gläubigen zur Treue gegen die eine und wahre Religion ermahnt, an die rechtmäßigen Hirten gewiesen und aufgefordert, die Eindringlinge, seien es Bischöfe oder Pfarrer, zu meiden und besonders

in den göttlichen Dingen keine Gemeinschaft mit ihnen zu unterhalten. Das Schreiben wurde in zahlreichen Exemplaren an die Erzbischöfe Frankreichs sowie an die benachbarten Bischöfe, deren Sprengel nach Frankreich hineinragten, geschickt, mit dem Auftrage, es den Suffraganbischöfen, den Capiteln, dem Clerus und Volk mitzutheilen. Rom nahm hiernach eine durchweg ablehnende Stellung ein, und nach dem Gang der Dinge im Jahre 1791 erklärt sich diese Haltung zur Genüge. Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob nicht früher die vom König gewünschten und selbst durch den Erzbischof von Aix, den Verfasser der Exposition des principes, befürworteten Concessionen hätten gemacht werden können, und für einen Theil ist die Möglichkeit jedenfalls schwerlich zu bestreiten, um so weniger, als derselbe ein Jahrzehnt später thatsächlich gewährt wurde. Dabei ist freilich der Unterschied der Zeiten nicht außer Acht zu lassen. Es ist ein Anderes, eine Neuerung anerkennen, wenn sie eben erst hervortritt, und ein Anderes, sie anerkennen, nachdem sie bereits eine gewisse Zeit sich behauptet hat. Auch ist nicht zu übersehen, daß man später staatlicherseits nicht einseitig vorging, sondern mit der Kirche sich in's Benehmen setzte. Bei der in der christlichen Geschichte unerhörten Wendung, welche die religiöse Angelegenheit in Frankreich nahm, läßt sich aber jene Frage trotzdem nicht ganz unterdrücken, und es dürfte der Ansicht, daß ein frühzeitiges Entgegenkommen das Bessere gewesen wäre, nicht jegliche Berechtigung abzusprechen sein; ohne Zweifel wären die Dinge dadurch nicht schlimmer geworden. Freilich kann man auch andererseits nicht entscheiden, ob mit einigen Concessionen der Umsturz noch zu verhindern gewesen wäre. Jedenfalls hielt aber die im Frühjahre 1791 getroffene Entscheidung die Entwicklung zum Schlimmern nicht auf, dieselbe wurde vielmehr beschleunigt. Das Urtheil bewirkte allerdings einen größern Widerstand gegen die neue Ordnung. Die alten Bischöfe erließen in dieser Richtung zahlreiche Hirtenschreiben. Viele Geistliche, welche den Eid auf die Civilconstitution abgelegt hatten, widerriefen jetzt. Dadurch wurde aber auch der Haß der Gegner gesteigert. Die Stimmung machte sich zunächst dem Papst gegenüber Luft. Die sog. patriotische Gesellschaft stellte in Paris am 4. Mai, am Tage nach dem Bekanntwerden des Breve, einen Gliedermann auf, der den Papst vorstellte, brachte ihn vor das Palais Royal und verurtheilte ihn, nachdem ein Mitglied ein Verzeichniß seiner verbrecherischen Absichten vorgelesen hatte, zum Tode. Das Bild wurde darauf wirklich, das Breve in der Hand, unter dem Beifall einer großen Menge von Zuschauern verbrannt. Der Haß kehrte sich bald auch gegen die Bischöfe. Mehrere wurden in Anklagestand versetzt und zu Geldstrafen, zum Exil oder zu Gefängniß verurtheilt; andere wurden gewaltsam von ihren Sitzen vertrieben. Aehnliches widerfuhr anderen Geistlichen. Selbst die Laien wurden wegen Besuches des Gottesdienstes bei ungeschworenen Geistlichen belästigt und mißhandelt. Der Fluchtversuch des Königs im Juni 1791 goß Oel in's Feuer. Man beschuldigte die Geistlichen der Mitwissenschaft und der Mithilfe. In Nantes machte man, sobald die Nachricht von dem Ereigniß einlief, Jagd auf sie und sperrte sie im Seminar ein. Aehnliches geschah in Brest, Vannes und an anderen Orten. Als der Brief vom 6. Juli, in welchem Pius VI. dem König zu seiner Flucht Glück wünschte und der Hoffnung Ausdruck gab, er werde glorreich in sein Land zurückkehren, seine frühere Macht und die alten Rechte wiederherstellen, mit ihm würden auch die Bischöfe auf ihre Sitze zurückkommen und die Religion wieder zur Herrschaft über die Völker gelangen, auf unbekannte Weise den Machthabern in die Hände fiel und am 7. August im Moniteur veröffentlicht wurde, ging die Feindseligkeit noch weiter. Die in Frankreich gelegenen päpstlichen Staaten, die Stadt Avignon und die Grafschaft Venaissin, waren schon länger bedroht. Die revolutionäre Bewegung theilte sich ihnen gleich im Anfang mit; geheime Agenten regten sie auf; die Nationalversammlung warf ihr Auge bereits im November 1789 auf sie; wiederholt wurde die Angelegenheit aufgegriffen, und wenn der Sturm stets wieder abgeschlagen wurde, so gelang er endlich nach dem Bekanntwerden jenes Schreibens. Am 14. September wurden die Staaten Frankreich einverleibt. An demselben Tage leistete der König den Eid auf die neue Verfassung. Die Nationalversammlung hatte die letzten Monate deren Revision und Vollendung gewidmet und dabei eine wichtige Entscheidung über die Ehe getroffen. Der am 27. August beschlossene Artikel VII des Titels II besagt, daß das Gesetz die Ehe nur als Civilcontract betrachte. Da die Annahme der Verfassung mit einer Amnestie verbunden war, so trat eine Erleichterung für die Geistlichkeit ein. Diejenigen, welche während der letzten Wirren gefangen genommen worden waren, erhielten die Freiheit wieder. Doch durften die ungeschworenen Geistlichen, die noch nicht durch geschworene ersetzt waren, in ihre Stelle nicht wieder eintreten. Ein Antrag, der die Rückkehr befürwortete, wurde abgelehnt. Am 30. September schloß die constituirende Versammlung ihre Thätigkeit.

Am 1. October 1791 nahm sofort die gesetzgebende Versammlung ihren Anfang. Die Wahlen waren für sie im Juni unter dem Druck der Aufregung erfolgt, welche der Fluchtversuch des Königs hervorgerufen hatte, und sie brachten, da die Mitglieder der Constituante ausgeschlossen worden waren, lauter neue Männer in die Versammlung, zum großen Theil unbekannte und mittelmäßige Leute, darunter mehr als 60, die nicht einmal 26 Jahre alt waren. Die constitutionelle Geistlichkeit stellte 10 Bischöfe und 17 Priester. Unter diesen Umständen war keine Umkehr zu erwarten; man ging im Gegentheil alsbald in

der eingeschlagenen Richtung weiter. Der sogen. Bürgereid, der bei der Revision der Constitution die Fassung erhalten hatte: „Ich schwöre, der Nation, dem Gesetz und dem König treu zu sein und nach meinem ganzen Vermögen die Verfassung des Königreiches aufrechtzuerhalten, die durch die constituirende Nationalversammlung in den Jahren 1789—1791 beschlossen wurde", galt bisher nur zur Bekleidung eines öffentlichen Kirchenamtes als nothwendig. Das Decret vom 29. November gab ihm bereits eine größere Ausdehnung. Es bestimmte: jeder nicht beeidigte Geistliche hat binnen acht Tagen den Bürgereid nach Vorschrift der Constitution vor der Municipalität zu leisten; diejenigen, welche ihn verweigern, erhalten vom Staat kein Gehalt und keine Pension mehr; sie werden überdieß als böser Gesinnung gegen das Vaterland verdächtig angesehen und unter besondere Ueberwachung seitens der Behörden gestellt werden; wenn wegen der Religion irgendwo Unruhen entstehen, können sie durch die Behörden von ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsort provisorisch weggewiesen werden, und im Falle des Ungehorsams gegen die Verfügung werden sie vor die Gerichte gestellt und mit Gefängniß bis zu einem Jahre bestraft werden; wer überwiesen ist, Ungehorsam gegen das Gesetz und die Behörden hervorgerufen zu haben, erhält eine Gefängnißstrafe von zwei Jahren; die für den öffentlichen Cult bestimmten Kirchen dürfen fortan keinem andern Gottesdienst dienen; die Bürger können andere Kirchen und Kapellen kaufen oder miethen, um ihren Cult unter Aufsicht der Polizei und Verwaltung öffentlich auszuüben, den Geistlichen aber, welche den Bürgereid verweigern, kommt diese Befugniß nicht zu; die Namen der eidweigernden Geistlichen sind aufzuzeichnen und die Listen der Nationalversammlung einzusenden, um den gesetzgebenden Körper in den Stand zu setzen, ein letztes Mittel zur Unterdrückung der Rebellion zu ergreifen, welche sich unter dem Vorwand einer angeblichen Meinungsverschiedenheit über die Ausübung des katholischen Cultes verstecke. Der König verweigerte zwar die Genehmigung des Decretes. Die Bischöfe, welche in Paris verweilten, baten ihn darum, und das Directorium des Departements der Seine schloß sich ihnen an. Ludwig XVI. selbst war um so weniger geneigt, dem Decret beizutreten, als er die Bestätigung des frühern Eidgesetzes bitter bereute. Am 19. December theilte der Siegelbewahrer den Entschluß der Nationalversammlung mit. Die Radicalen geriethen darob in Wuth, und gleich ihnen erging sich auch die Presse in drohenden Aeußerungen. Ludwig XVI. ließ sich jedoch nicht einschüchtern und beharrte auf dem Rechte, das ihm auch die neue Verfassung gab, und der Beschluß erlangte so keine Gesetzeskraft. Gleichwohl wurde er an vielen Orten ausgeführt. In Brest, Laval, Angers, Rennes, Luçon, Lyon, Toulouse u. s. w. wurden zahlreiche Geistliche internirt und in's Gefängniß geworfen. Auch die Nonnen hatten vielfach zu leiden, und einen nicht geringen Antheil an dem Vorgehen hatte der constitutionelle Clerus. Die Feindseligkeit beschränkte sich bereits nicht mehr auf die Vertreter der alten Kirche; sie äußerte sich bald in einer Weise, daß der Glaube überhaupt und jede Religion bedroht war. Als die Nachricht von dem Hingang des Kaisers Leopold II. eintraf und Robespierre im Jacobinerclub am 26. März 1792 den Todesfall als eine Fügung der Vorsehung pries, welche die Revolution habe retten wollen ungeachtet der Drohungen der Fremden, der Anstrengungen der Priester, der Complotte der treulosen Directorien und des Verrathes des Hofes, erwiderte ihm ein Parteigenosse, die Vorsehung sei für ihn etwas Sinnloses, und sie verkündigen, heiße das Volk in die Sklaverei des Aberglaubens zurückführen. Der Advocat von Arras vertheidigte zwar darauf den Glauben an das Dasein Gottes. Aber die Aufnahme, die seine Rede fand, zeigte, daß der Unglaube seines Gegners zahlreiche Anhänger hatte, und so ist es nicht zu verwundern, wenn die Verfolgung noch größere Fortschritte machte. Bereits am 6. April 1792 wurden die religiösen Congregationen für den Unterricht und die Nächstenliebe, die bisher noch verschont geblieben waren, aufgehoben, da die Studien unter ihnen in Verfall gerathen seien und sie der öffentlichen Sache nur Hindernisse bereiten könnten. Der constitutionelle Bischof Torné von Bourges unterstützte den Antrag, indem er alle Congregationen als gefährlich und wegen des Corpsgeistes, der sich in ihnen entwickle, als dem Gemeinwohl schädlich bezeichnete. Wenn er andererseits, da es sich um die Lehrer der Versammlung handle, auf eine anständigere Form des Beschlusses drang, so regte er doch zugleich das Verbot jedes geistlichen Kleides an. Der Antrag fand fast allgemeinen Beifall, und sofort legten die anwesenden Geistlichen die Insignien ihres Standes, das Kreuz und das Käppchen, ab. Die endgültige Redaction und Annahme des Decretes erfolgte am 28. April. Bald kam noch Weiteres. Während der Debatte über das geistliche Kleid hatte ein Abgeordneter bemerkt, daß die Bauern des Departements Nord die Ausrottung der Priester und Mönche erwarteten. Am 26. April hielt François von Nantes eine heftige Rede, in der er den unbeeidigten Clerus eine Geißel nannte, von der man das Land befreien müsse, und der Gesellschaft das Recht zusprach, die eidweigernde Geistlichkeit aus ihrer Mitte zu vertreiben. Am 5. Mai brachte er einen auf Proscription lautenden Antrag ein. Die nähere Bestimmung verursachte längere Verhandlungen. Die Mittheilung, welche der Deputirte Bouestard am 24. Mai machte, daß in seinem Departement Finistère ein unglücklicher Vater seine Frau, seine Kinder und seinen Schwiegervater umgebracht habe, weil sie den constitutionellen Geistlichen sich angeschlossen hätten (eine Handlung, die im Fieberanfall vollbracht worden war, die man aber ohne

Weiteres auf Betreiben der unbeeidigten Geistlichen zurückführte), überwand bei der Mehrheit das Widerstreben gegen den Vorschlag, und bereits am folgenden Tage kam das Decret zu Stande: Wenn zwanzig Bürger eines Kantons verlangen, daß ein nichtbeeidigter Geistlicher das Königreich verlasse, solle das Directorium des Departements gehalten sein, wenn seine Ansicht der Petition entspreche, die Deportation anzuordnen. Am 27. Mai wurde dasselbe definitiv angenommen. Mit diesem Decret wurde dem König zugleich ein anderes unterbreitet, nach dem für das Fest des 14. Juli vor Paris ein Lager für 20 000 Föderirte, gewählt aus allen Departements, errichtet werden sollte. Die Minister drangen auf Bestätigung; Roland richtete zu diesem Behufe sogar ein von seiner Frau verfaßtes gebieterisches Schreiben an den König. Die Lage war äußerst kritisch, die Decrete waren für Ludwig XVI. unannehmbar, und er wechselte in wenigen Tagen lieber zweimal das Ministerium, als daß er sich zur Genehmigung derselben verstand. Andererseits aber konnte er nichts weiter thun als sein Veto einlegen, die Macht war bereits völlig seinen Händen entrückt. Die Nationalversammlung sprach den drei Girondisten, Servan, Clavière und Roland, bei ihrer Entlassung aus dem Ministerium den Dank des Vaterlandes aus. In Paris kam es am 20. Juni, am Tage nach der Veröffentlichung des Veto, zu einer drohenden Erhebung. Mehr als 30 000 Menschen aller Klassen und mit Waffen aller Art zogen durch den Saal der Nationalversammlung und an den Tuilerien vorbei mit dem Rufe: „Nieder mit dem Veto; es leben die Sansculotten!" Die Menge drang sogar in's Schloß ein und verlangte die Bestätigung der Decrete. Dieses Attentat wandte dem König zwar eine große Theilnahme zu, und von allen Seiten liefen Proteste ein. Lafayette eilte von seiner Armee hinweg nach Paris und entwarf Pläne zur Rettung der Ordnung: der Herrschaft des Jacobinerclubs sollte ein Ende gemacht werden. Der Hof wollte indessen dem General nicht vertrauen. Er hoffte mehr von Preußen und Oesterreich, deren Heere bereits an den Grenzen standen. Allein die Haltung, die er unter diesen Umständen gegen die von Außen drohende Gefahr einnahm, erregte nur um so größern Verdacht und Haß; das Mittel, das ihn retten sollte, beschleunigte seinen Sturz. Trotz des Veto's wurden in Lyon, Chalons sur Saone, Angers, Nantes, Dijon, Laval Hunderte von Geistlichen eingekerkert, mehrere sogar ermordet. In Paris bildete sich ein Insurrectionscomité mit dem Ziel, den König abzusetzen. Als das Manifest des Herzogs von Braunschweig vom 25. Juli erschien, verlangten die Sectionen von Paris offen die Absetzung. Die Nationalversammlung beschloß, darüber am 9. August zu berathen. Gleichzeitig sollte das Insurrectionscomité in Thätigkeit treten. Der Aufstand brach am 10. August in der That aus; der König hört in der Nationalversammlung, in die er sich zu seiner Sicherheit flüchtet, den Beschluß seiner Suspension. Die Tuilerien waren verwüstet; Aufenthaltsort der königlichen Familie wurde das Kloster der Feuillants und am 30. August der Temple. — Da ein Grund des Sturzes des Königs sein Einstehen für die Kirche war, so mußte sich gleichzeitig auch der religiöse Haß wieder entladen. Bereits am 4. August wurde die Räumung und der Verkauf aller religiösen Häuser beschlossen und dadurch allein gegen 50 000 Frauen auf die Straße geworfen. Der Bürgereid wurde auf's Neue eingeschärft. Das Decret vom 14. August dehnte ihn auf alle Franzosen aus, die vom Staate ein Gehalt oder eine Pension bezogen, und so wurden wegen ihrer Pensionen auch die Mönche und Nonnen von ihm betroffen. Da der Eid seit dem 10. August lautete: „nach ganzem Vermögen die Freiheit und Gleichheit aufrecht zu erhalten oder auf dem Posten zu sterben", so leisteten ihn zahlreiche Geistliche, die früher den Constitutionseid verweigert hatten, namentlich alle Bischöfe, die noch in Frankreich geblieben waren. Ein großer Theil glaubte ihn aber auch in der neuen Fassung ablehnen zu müssen, und dieser Ansicht war die Mehrzahl der emigrirten Bischöfe. Indessen hatten selbst jene keine Ruhe, da man auch auf die alten Eide zurückgriff; überdieß entfaltete man in Durchführung des Gesetzes einen erhöhten Eifer. Wie in den Provinzen, so fahndete man jetzt auch in Paris, wo bisher die größte Zurückhaltung beobachtet worden war, nach den unbeeidigten Geistlichen, und wenn der Eid auf's Neue verweigert wurde, erfolgte Einsperrung im Carmeliterkloster oder im Seminar St. Firmin. Die Nationalversammlung erhob gegen das Vorgehen nicht nur keine Einsprache, sondern that selbst einen weitern Schritt. Am 23. August wurde ein neues Deportationsgesetz vorgelegt, das noch strenger war als das frühere, und am 26. definitiv beschlossen. Nach demselben hatten alle Geistlichen, welche dem Eid vom 26. December 1790 und 17. April 1791 unterworfen waren und ihn verweigerten, in 14 Tagen Frankreich zu verlassen und, um einen Paß zu erhalten, den Behörden das Land anzuzeigen, in welches sie sich begeben wollten; wenn sie in der anberaumten Zeit der Anordnung nicht Folge leisteten, sollten sie nach Guyana geschafft, wenn sie blieben, nachdem sie einen Paß genommen, oder wenn sie wieder zurückkehrten, zehn Jahre eingekerkert werden; die übrigen Geistlichen, welche jenem Eid nicht unterlagen, sollten ebenso behandelt werden, wenn sie Unruhen erregten oder ihre Entfernung durch sechs Bürger in demselben Departement verlangt würde. An demselben Tage, an dem dieses Gesetz seine definitive Gestalt erhielt, erfuhr man in Paris die Einnahme Longwy's durch die Preußen, und in der Aufregung, welche diese Nachricht hervorrief, beschloß die Commune sofort, gegen die Anhänger der alten Ordnung die äußersten Maßregeln zu ergreifen. Alle, die irgendwelche Beziehungen zum Hof gehabt oder sich

irgendwie in der letzten Bewegung für ihn ausgesprochen hatten, wurden gefangen gesetzt (12 000 bis 15 000 Personen). Den Royalisten sollte, wie Danton sich ausdrückte, Furcht eingeflößt werden, und als eine weitere ungünstige Nachricht vom Kriegsschauplatz einlief, entlud sich das Ungewitter. Die ersten Opfer waren die Geistlichen. Als die Unruhen wegen der von außen drohenden Gefahr am Sonntag den 2. Sept. 1792 auf's Höchste gestiegen waren, schickte man am Nachmittag eine größere Anzahl Geistlicher von ihren bisherigen Aufbewahrungsorten nach drei Gefängnissen ab, und der Transport brachte fast allen den ohne Zweifel beabsichtigten Tod. Nähere Nachrichten liegen über das Schicksal der Abtheilung vor, welche von der Mairie nach dem Gefängniß der Abtei St-Germain gebracht wurde. Von den 24 Geistlichen, welche sie umfaßte, starben 21. An das Gemetzel in der Abtei, das sie dahinraffte, reihte sich sofort ein noch größeres im Carmeliterkloster. In weniger als zwei Stunden wurden daselbst mehr als 120 Geistliche getödtet, darunter der Erzbischof Dulau von Arles und die Bischöfe de la Rochefoucauld von Beauvais und Saintes, zwei Brüder. Hernach ging es weiter an die Gefangenen in der Abtei. Das Executivcomité hatte befohlen, Alle zu richten mit Ausnahme des Abbé Lenfant, der aber nach einigen Tagen ebenfalls fiel, und die Anordnung wurde durchgeführt. Das Schlachten dauerte von der Nacht bis zum folgenden Morgen, und dann dehnte es sich auf die anderen Gefängnisse aus, um bis zum 5. September anzudauern. Die Zahl der Opfer ist nicht genau zu bestimmen. Die Schätzung bewegt sich zwischen 6000 und 12 000, darunter etwa 400 Geistliche. Die Wuth der Hauptstadt theilte sich auch den Provinzen mit. Man erfuhr von Gewaltthaten in Reims, Meaux, Lyon, Versailles. Das Pariser Ueberwachungscomité forderte in einem Circularschreiben am 2. September sogar alle Gemeinden in Frankreich zur Nachahmung auf. — Während dieses blutige und ruchlose Drama sich vorbereitete und entwickelte, waren gegen die alte Ordnung noch einige andere Schläge geführt worden. Das christliche Eherecht war dem herrschenden Unglauben unerträglich. Am 30. August wurde die Ehescheidung zunächst principiell angenommen, einige Tage später die Scheidung selbst bei einfacher gegenseitiger Uebereinkunft gestattet. Daß die Führung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister den weltlichen Behörden übertragen werden sollte, wurde schon am 22. Juni mit Beifall beantragt. Am 20. September wurde die Sache, die für die Protestanten bereits durch das Novemberedict vom Jahre 1787 angeordnet war, definitiv beschlossen. Die Gefahr des Reiches gab auch zu einer weitern Beraubung der Kirchen Anlaß. Nach Decret vom 10. September mußten alle goldenen und silbernen kirchlichen Geräthe, ausgenommen Kelche, Ciborien und Monstranzen, binnen 24 Stunden abgeliefert und zum Besten der Armeen eingeschmolzen werden. An demselben Tage wurde die Aufhebung der apostolischen Präfecturen in den Colonien beschlossen. — Bei dem constitutionellen Clerus lockerte sich die Disciplin mehr und mehr, namentlich kam in dieser Zeit mehrfach die Priesterehe in Uebung. Der vormalige Oratorianer und Professor am College de France Cournand hatte in der Districtsversammlung von St. Etienne du Mont in Paris schon am 27. September 1790 einen Antrag zu Gunsten der Priesterehe eingebracht und wirklich ein Jahr später geheiratet. Andere Geistliche thaten frühzeitig dasselbe, und sofern dieselben schon länger oder wenigstens von der Heirat an auf die geistlichen Functionen verzichteten, wurde die Sache nicht besonders beachtet. Dagegen erregte es nicht geringes Aufsehen, als der Vicar Aubert von Sainte-Marguerite in Paris heiratete und zugleich sein Amt beibehielt. Mehrere Geistliche und Bischöfe erhoben Einsprache, die Lockerung der Disciplin wurde aber dadurch nicht verhindert. Der Bischof Gobel von Paris beförderte jenen Vicar sogar auf die Pfarrei Notre Dame des Victoires, als sie erledigt wurde. Die gesetzgebende Versammlung trat ebenfalls für die heiratenden Geistlichen ein, indem sie ihnen den Genuß ihres Gehaltes sicherte. Später geschah noch mehr für sie. Der Convent bedrohte am 19. Juli 1793, als der Bischof Fauchet von Calvados seine Geistlichen auf das Kirchengesetz verwies, die Verhinderung der Priesterehe mit Deportation. Unter diesen Umständen fand die Neuerung bald größere Verbreitung, selbst mehrere constitutionelle Bischöfe schreckten vor ihr nicht zurück. Man schätzt die Zahl der heiratenden Geistlichen auf etwa 2000. — Die Septembermorde von 1792 hatten den unbeeidigten Geistlichen bewiesen, daß die Heimat ihnen keine Stätte mehr bot, und sie trafen allenthalben Anstalten, auszuwandern. Aber selbst die Abreise wurde ihnen vielfach erschwert. Man zögerte mit Ausstellung des Passes. Manche erhielten statt des Passes den Tod. Viele wurden unterwegs angehalten und geplündert, Einige auch getödtet. Die Zahl der Flüchtigen beläuft sich auf mehr als 40 000. Sie fanden Aufnahme und Unterstützung in Italien, besonders im Kirchenstaat, wo Pius VI. nach Kräften sich ihrer annahm, in Spanien und Portugal, in der Schweiz, in den Niederlanden, in Deutschland und fast allen übrigen Ländern Europa's. Auch in den protestantischen Staaten kam man ihnen mit wenigen Ausnahmen hilfreich entgegen. In besonderem Maße that sich England, wo neben 10 000 bis 12 000 anderen Emigrirten gegen 4000 Geistliche eine Zuflucht suchten, in dieser Richtung hervor. Und nicht bloß die Einzelnen wetteiferten in der Wohlthätigkeit, sondern auch der Staat betheiligte sich an dem Werke. Eine Bill, welche gegen Ende des Jahres 1793 eingebracht und bis 1802 im Anfang jedes Jahres erneuert wurde, gewährte monatlich mehrere Tausend Pfund Sterling, und kraft derselben erhielt jeder Bischof monatlich

10 Guineen oder 250 Franken, jeder Priester 35 Schilling. Die Gesammtunterstützung, welche das Land gab, wird auf 46 Millionen Franken berechnet.

Zugleich mit der Suspension der königlichen Gewalt wurde die Einberufung einer neuen Repräsentation des Volkes beschlossen. Der **Nationalconvent**, wie sie hieß, folgte der gesetzgebenden Versammlung am 21. September 1792 und zählte 749 Mitglieder, darunter 16 Bischöfe und 26 andere Geistliche. Sofort am ersten Tag wurde auf Antrag der Deputirten Manuel, Collot-d'Herbois und Grégoire, Bischof von Blois, die Abschaffung des Königthums und die Einführung der Republik decretirt. Am zweiten Tag wurde beschlossen, daß in Zukunft alle öffentlichen Acte nach dem ersten Jahre der Republik datirt werden sollten. Im November traf die Versammlung die Einleitung zum Prozeß gegen den König. Die Verhandlungen nahmen zwei Monate in Anspruch und führten wiederholt zu den heftigsten und stürmischsten Auftritten. Am 20. Januar 1793 Morgens 3 Uhr wurde das definitive Votum verkündigt: unter 690 Votanten waren 380 für sofortigen Tod, darunter der Herzog von Orleans oder Philipp Egalité, wie er sich seit Niederlegung seiner Titel nannte, 4 Bischöfe und 19 weitere constitutionelle Geistliche; 310 waren für Aufschub. Am 21. Januar starb Ludwig XVI. mit größter Fassung und Ergebung, einer der besten der französischen Könige, der aber das Unglück hatte, von der schwersten Krisis getroffen zu werden, welche Frankreich je durchzumachen hatte. Die Königin Marie Antoinette theilte sein Schicksal und seinen Muth nach neun Monaten (am 16. October). Der Königsmord spornte den Eifer der fremden Mächte gegen Frankreich und mehrte die Zahl der Gegner. Er steigerte auch den Unmuth, der ob der religiösen Verfolgung in manchen Provinzen bestand, und zu der Gefahr von Außen kamen jetzt mehrere Erhebungen im Innern, namentlich in der Vendée. Die Folge waren neue Gesetze gegen die deportirten Geistlichen und die Emigrirten. Nach dem Decret vom 23. März 1793 sollte jeder derselben im Falle der Rückkehr vor ein Militärgericht gestellt und binnen 24 Stunden hingerichtet werden. Die Decrete vom 23. April und 21. October 1793 und vom 27. Februar 1794 trafen noch ausgedehntere und strengere Bestimmungen. Auch die christlichen Einrichtungen wurden weiter angegriffen. Am 5. August 1793 wurde die Einführung eines neuen Kalenders beschlossen, und mit der Beseitigung des christlichen Kalenders sollte eingestandenermaßen das Christenthum selbst getroffen werden. Nach der neuen republikanischen Zeitrechnung begann das Jahr mit dem 22. September, dem Tag der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche und zugleich dem ersten Tag der Republik. An die Stelle der Woche trat die zehn Tage umfassende Decade, an die Stelle des Sonntags der Decadi. Jeder Monat umfaßte drei Decaden, und so mußten dem zwölften zur Ausfüllung des Jahres fünf Ergänzungstage angefügt werden. Die Monate erhielten zuerst philosophische und historische Bezeichnungen: Gerechtigkeit, Gleichheit, Schwur des Ballspiels u. s. w., am 3. November aber beschloß man, sie nach dem Charakter der Jahreszeit zu benennen (Vendémiaire [22. Sept. bis 21. Oct.], Brumaire [22. Oct. bis 20. Nov.], Frimaire [21. Nov. bis 20. Dec.] u. s. w.). Die Commune von Paris hatte schon Weihnachten 1792 die Mitternachtsmesse verboten, und sofort versuchte man, zunächst freilich ohne Erfolg, auch das Dreikönigsfest abzuschaffen. Der Convent trat damals auf Verlangen mehrerer Gemeinden noch gegen die Störung des Gottesdienstes ein (11. Januar 1793) und erklärte die Verübung von Unanständigkeiten an geheiligten Orten für strafbar (19. März). Die Verfügungen gingen aber vorwiegend aus Rücksichtnahme auf das Volk hervor; die innere Gesinnung der Mitglieder des Convents entsprach den Beschlüssen nur zu geringem Theil. Eine große Zahl huldigte dem Unglauben, und bald trat dieser ohne Scheu auch nach Außen hervor. Die Anregung und Einleitung trafen die Führer der Commune von Paris, Chaumette und Hébert. Am 28. August 1793 erschien eine Deputation von Lehrern und Schülern vor dem Convent, um unentgeltlichen und obligatorischen Unterricht zu verlangen, und eines der Kinder trug dabei die eingelernte Bitte vor, man möge sie, statt ihnen im Namen des sogenannten Gottes zu predigen, über die Principien der Gleichheit, der Menschenrechte und der Constitution unterrichten. Dieser Vorgang, namentlich die Vergiftung der Jugend, die in ihm lag, mochte manche Deputirte im Innern empören. Das Verlangen wurde aber mit Beifall aufgenommen. Dabei hatte es zudem nicht sein Bewenden. Seit Anfang October fanden sich, veranlaßt durch ein Pariser Comité, zahlreiche Deputationen aus verschiedenen Landestheilen im Convent ein, die Mitglieder vielfach mit Meßgewändern, Dalmatiken und anderen kirchlichen Kleidern angethan, um diese dem Vaterland darzubringen. Die Deputation von Nevers, welche mit mehreren anderen am 1. November erschien, sprach ausdrücklich das Verlangen aus, den katholischen Cult als unsittlich oder mindestens unnütz zu unterdrücken, und als so das Feld hinlänglich vorbereitet schien, wagte man endlich am 7. November 1793 den großen Schlag. Laloi, welcher an dem Tage dem Convent präsidirte, war mit den Führern der Commune in vollem Einvernehmen. Die traurige Comödie begann mit Vorlesung des Briefes eines Pfarrers Namens Parens, der sich bereit erklärte, seinen Glauben abzuschwören, wenn man ihm seinen Unterhalt durch eine Pension sichere. „Ich bin Priester," lautet das Schreiben, „ich bin Pfarrer, d. h. Charlatan. Bisher Charlatan in gutem Glauben, habe ich nur getäuscht, weil ich selbst getäuscht war. Jetzt enttäuscht, gestehe ich, daß ich nicht Charlatan in bösem Glauben sein möchte.

Indessen das Elend könnte mich dazu zwingen. Es scheint mir gut, das Nöthige denen zu geben, welche der Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren lassen." Das Schreiben wurde mit Beifall aufgenommen und Pension für alle verheirateten und apostasirten Priester bewilligt. Darauf verkündigte der Präsident, daß die Behörden des Departements der Seine und der Commune mit dem Bischof Gobel, seinen Vicaren und mehreren Pfarrern erschienen seien. Momoro legte im Namen der Commune den Zweck ihrer Anwesenheit dar, und nachdem er geendigt, erklärte Gobel: „Geboren als Plebejer, hatte ich frühzeitig die Liebe zur Freiheit und Gleichheit. Durch meine Mitbürger in die constituirende Versammlung berufen, wartete ich nur auf die Erklärung der Menschenrechte, um die Souveränität des Volkes anzuerkennen... Der Wille des Volkes war mein erstes Gesetz, die Unterwerfung unter seinen Willen meine erste Pflicht. Dieser Wille hat mich auf den Bischofsstuhl von Paris erhoben. Mein Gewissen hat mir gesagt, daß ich, dem Volke gehorchend, es nicht täuschte... Aber heute, da die Revolution ihrem Ende sich nähert, ... da es keinen andern nationalen Cult geben soll als den der Freiheit und Gleichheit, verzichte ich auf meine Functionen als Diener des katholischen Cultes. Meine Vicare geben die gleiche Erklärung. Wir legen auf euer Bureau unsere Priestertitel. Möge dieses Beispiel das Reich der Freiheit und Gleichheit befestigen! Es lebe die Republik!" Hernach legte er, die rothe Mütze auf dem Haupt, sein Kreuz und seinen Ring nieder. Die Versammlung antwortete mit lautestem Beifall. Der Präsident beglückwünschte den Bischof und seine Vicare, daß sie die gotischen Spielzeuge des Aberglaubens auf den Altar des Vaterlandes niederlegten und fortan nur die Uebung der socialen und moralischen Tugenden predigen wollten, oder den Cult, den das höchste Wesen angenehm finde, und entsprechend dem Verlangen, das zahlreiche Stimmen erhoben, ertheilte er mit den Worten: „Nach der Abschwörung, die soeben erfolgte, ist der Bischof von Paris ein Wesen der Vernunft", Gobel noch den Bruderkuß. Den Geistlichen der Hauptstadt folgten sofort mehrere, die Mitglieder des Conventes waren, mit ähnlichen Erklärungen, unter diesen der Bischof Lindet vom Departement de l'Eure oder von Evreux und der protestantische Pastor Julien von Toulouse. Als der Bischof Grégoire von Blois eintraf, suchte man auch ihn zu dem gleichen Schritt zu bewegen. Er bestieg in der That die Tribüne, aber um den Glauben nicht zu verläugnen, sondern zu bekennen, seine Mission als eine Aufgabe zu bezeichnen, die er weder vom Volke habe, wenn er durch dasselbe auch zum Bischof designirt worden sei, noch vom Convent, und indem er die Cultfreiheit anrief, mit Nachdruck zu erklären, daß er Bischof bleiben und seine Pflichten als solcher auch fortan erfüllen werde. Die Rede wurde fast bei jedem Worte heftig unterbrochen, und sie zog dem Redner die heftigsten Anfeindungen zu. Man stellte auch noch weitere Versuche an, ihn zur Niederlegung seines Amtes zu veranlassen; sie waren vergeblich wie die früheren. Leider hielt aber seine Standhaftigkeit den Fortgang der Apostasie nicht auf. Noch in jener Sitzung kündigten zwei Bischöfe brieflich ihre Resignation an, um dem Aberglauben zu entsagen, wie der eine bemerkte, und sich zu den ewigen Dogmen zu bekennen, die in dem großen Buch der Natur und der Vernunft verzeichnet seien, wie der andere erklärte. Die Verläugnung dauerte fort bis gegen Ende des Monats, und indem man den Glauben abschwor, legte man zugleich von allen Seiten die kostbaren Cultgeräthe auf den Altar des Vaterlandes nieder. Die Protestanten von Paris brachten ihre Tauf- und Abendmahlsgefäße dar. Auch die Juden schlossen sich von dem Opfer nicht aus, der Taumel hatte eben die ganze Gesellschaft ohne Unterschied des Bekenntnisses ergriffen. Die Apostasie war nur der erste Theil der von der Commune von Paris ausgehenden Comödie; es folgte noch ein zweiter. Nachdem der alte Cult niedergeworfen war, wollte man einen neuen einführen, den der Vernunft und der Natur. Der Bischof Lindet stellte schon am Tage seiner Abschwörung den Antrag, daß man die religiösen Feste durch bürgerliche ersetze. Die Section von Bonne Nouvelle bestimmte, daß man an jedem Decadi eine Predigt über die Moral und die Constitution halte. Die Commune veranstaltete zu Ehren der Vernunft am 10. November die Feier eines großen Festes. Ein gewaltiger Zug bewegte sich nach der Cathedrale Notre Dame. Die Sängerin Maillard von der großen Oper stellte die Göttin der Vernunft dar. In weißem Gewande, mit einem blauen Mantel um die Schultern und einer rothen Mütze auf dem Kopfe, wurde sie auf einem mit Eichenguirlanden geschmückten Sessel von vier Männern getragen. Weißgekleidete Mädchen mit dreifarbigen Schärpen und mit Eichenlaub bekränzt gingen vor ihr her. Die Musik der Oper spielte die Weisen der Revolution. Im Chor der Cathedrale war ein Tempel der Vernunft errichtet. Die „Göttin" nahm in demselben Platz, und die sie begleitenden Mädchen sangen zu ihren Ehren einen von Chénier gedichteten Hymnus. Indem sie dann den Tempel verließ, empfing sie die Huldigung der Republikaner und Republikanerinnen, und alle schworen, der „Göttin" treu zu bleiben. Da der Convent an dem Feste sich nicht betheiligte, begab sich der Zug am Abend nach den Tuilerien, um dem Nationalconvent Gelegenheit zu geben, seine Huldigung mit der des Volkes zu vereinigen, und ihn zu der Verordnung zu veranlassen, daß Notre Dame fortan Tempel der Vernunft heiße. Die Göttin der Vernunft erhielt den Platz neben dem Präsidenten der Versammlung; sie empfing von ihm und dem Secretär den Bruderkuß, und zuletzt begab sich der Convent selbst nach dem Tempel der Vernunft, wo dann die Cerimonien des Morgens sich wiederholten. Aehnliches geschah alsbald in anderen Stadttheilen

und in den Provinzen. Die Göttin der Vernunft repräsentirten aber allmälig häufig Freudenmädchen; der neue Cult verband sich mit Orgien; die Kapellen der Gotteshäuser, mit Vorhängen verhüllt, wurden zu Stätten des Lasters. Die Kostbarkeiten der Kirchen wurden unter diesen Umständen in immer größerem Umfange eingezogen, selbst an dem Aeußern der Kirchen vergriff man sich. In Paris wurde beschlossen, die Glockenthürme abzutragen, weil sie das Princip der Gleichheit verletzen. Die Statuen an den Portalen der Façade von Notre Dame wurden zerstört, und nur mit Mühe gelang es, die an den Seitenportalen zu erhalten, da Dupuis sein Planetensystem in ihnen erkannte. Am 26. November 1793 wurde endlich jeder Cult außer dem der Vernunft verboten. Näherhin wurde verordnet: alle Kirchen in Paris sollten sogleich geschlossen werden; alle Geistlichen, ohne Unterschied des Cultes, seien für alle wegen der Religion entstehenden Wirren verantwortlich; wer die Oeffnung einer Kirche verlange, solle als verdächtig arretirt werden; die Comités sollten alle Priester überwachen, und der Convent eingeladen werden, die Priester von jedem öffentlichen Dienst, auch von jeder Verwendung in der Waffenfabrik auszuschließen. Der christliche Gottesdienst mußte sich unter diesen Umständen allenthalben in das Dunkel der Verborgenheit zurückziehen. Diese Ausschreitungen waren aber zu ungeheuerlich, um lange ertragen werden zu können. Sie erzeugten nicht bloß in dem Lande bei den besseren Elementen eine tiefe Unzufriedenheit, sondern sie machten Frankreich auch zum Gespötte Europa's. Der Widerstand ließ daher nicht lange auf sich warten. Robespierre erklärte sich schon am 1. Frimaire (21. November 1793), nachdem an dem Tage wieder eine der üblichen Maskeraden zur Verhöhnung der Kirche stattgefunden hatte, im Jacobinerclub gegen das Vorgehen als eine Gefahr für die Republik und drang auf Aufrechterhaltung der Cultfreiheit. Was jetzt geschehe, sei ein neuer Fanatismus, größer als der alte. Unter dem Vorwand, den Aberglauben zu zerstören, erhebe man den Atheismus gewissermaßen zur Religion und vernichte den wahren Cult, die Idee einer unbegreiflichen Macht, die für die Völker die unentbehrliche Stütze der Tugend und der Schrecken des Lasters sei. Wenn Gott nicht existirte, müsse man ihn erfinden. Die Commune von Paris ließ sich allerdings nicht abschrecken und faßte am 26. November den bereits erwähnten Beschluß. An demselben Tage sprach aber Danton im Convent mit Macht gegen die Abschwörungen in öffentlicher Sitzung und verlangte, daß keine antireligiösen Maskeraden in der Versammlung mehr geduldet werden sollten. Robespierre kam am 28. November bei den Jacobinern auf die Angelegenheit zurück. Die Commune lenkte nun sofort an diesem Tage ein, und nach einer Woche folgte der Convent, als Robespierre seine Stimme gegen das wüste Treiben der letzten Zeit auch in dessen Mitte erhob. Das Decret vom 6. December verbot alle Gewaltthätigkeiten und Drohungen gegen die Cultfreiheit, beschränkte die Thätigkeit der Behörden in dieser Beziehung auf die Rücksichten der Polizei und öffentlichen Sicherheit, hielt aber dabei die früheren Bestimmungen gegen die Geistlichen aufrecht. Die Umkehr beschränkte sich also auf die Ordnung, welche vor den Thorheiten des Cultes der Vernunft bestanden hatte. Von einer wirklichen Cultfreiheit war man noch weit entfernt. Die alte Kirche blieb in ihren Dienern noch mehr oder weniger geächtet. Selbst der constitutionelle Clerus kam nicht sofort oder nur wenig dazu, die Gotteshäuser wieder zu öffnen. Gleichwohl war der Schritt von Bedeutung. Die Unterdrückung der Religion konnte wenigstens nicht in's Endlose fortgehen, und die Bewegung, die eingeleitet war, verschaffte der Freiheit allmälig weitern Raum. Die Revolution verschlang im Frühjahr 1794 selbst einen Theil ihrer Kinder. Am 24. März wurde Hébert hingerichtet, am 5. April Danton, und mit ihnen viele Andere, auch Gobel (10. April). Und nachdem die Häupter der Extremen unter den Jacobinern oder in der Bergpartei gefallen waren, beherrschte zunächst Robespierre das Feld. Die Republik hatte soeben die äußeren Feinde zurückgeschlagen und auch den Aufstand in der Vendée überwunden. Um so eher konnte ihr Führer an die innere Ordnung denken und insbesondere an die religiöse Angelegenheit. Der Glaube an ein höchstes Wesen und die Unsterblichkeit der Seele erschienen Robespierre als die unentbehrliche Grundlage für das Gemeinwesen, und von dieser Ansicht ausgehend suchte er dem Volke eine neue Religion zu geben. Am 7. Mai 1794 las er darüber einen Bericht vor, und sein Vorschlag wurde mit Beifall aufgenommen. Der Convent decretirte am folgenden Tag: 1. Das französische Volk erkennt die Existenz des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an; 2. es erkennt an, daß der des höchsten Wesens würdige Cult die Ausübung der Pflichten des Menschen ist; 3. es stellt unter diesen Pflichten in erste Linie die Verabscheuung der Treulosigkeit und Tyrannei, die Bestrafung der Tyrannen und Verräther, die Unterstützung der Unglücklichen, die Achtung der Schwachen, die Vertheidigung der Unterdrückten, daß man den Anderen nach Möglichkeit Gutes thue und gegen niemand ungerecht sei; 4. es werden Feste eingesetzt werden, um den Menschen zum Gedanken an die Gottheit zurückzuführen; 5. diese Feste werden ihre Namen den glorreichen Ereignissen der Revolution, den nützlichsten Tugenden der Menschen und den größten Wohlthaten der Natur entlehnen; 6. die Republik wird alle Jahre feiern die Feste des 14. Juli 1789, des 10. August 1792, des 21. Januar 1793, des 31. März 1793; 7. sie wird die Decadi als Feste widmen dem höchsten Wesen und der Natur, dem Menschengeschlecht, dem französischen Volke, den Wohlthätern der Menschheit u. s. w.; 8. die Freiheit der Culte

wird aufrecht erhalten; 9. am nächsten 20. Prairial (8. Juni) wird zu Ehren des höchsten Wesens ein Fest gefeiert werden. Letzteres Fest wurde in der That gefeiert, in Paris mit größtem Prunk. Robespierre, kurz zuvor zum Präsidenten des Convents gewählt, erschien dabei gleichsam als der Hohepriester des höchsten Wesens. In glänzendem Gewand, einen Strauß von Blumen und Aehren in der Hand, fand er an der Spitze der Versammlung in dem Amphitheater sich ein, das in der Mitte der Tuilerien errichtet war, und nach einer pompösen Rede verbrannte er die Statue des Atheismus. Von da begab sich der Convent in feierlichem Aufzug nach dem Marsfeld. Der Präsident hielt wieder eine Rede, Mädchen sangen, Greise gaben ihren Segen, die Kanonen donnerten. Das Ganze endigte mit dem Rufe: Es lebe die Republik! Der Atheismus war damit überwunden. Seine Stelle erhielt aber zunächst ein öder Deismus, und die allgemeinen Verhältnisse wurden durch die Wendung nicht besser. Schon ein paar Tage nach dem Feste des höchsten Wesens erlangte Robespierre die Aufhebung der letzten Garantien, welche bisher den Angeklagten vor dem Revolutionstribunal gelassen worden waren. Die Zeugen und schriftlichen Beweise wurden durch eine einfache moralische Würdigung ersetzt, und infolge dessen stieg das Schreckensregiment auf den Höhepunkt. Was dem Machthaber verdächtig schien, verfiel dem Schafott. Vom 10. Juni bis 27. Juli 1794 wurden 2425 Personen hingerichtet, darunter Männer aus den edelsten Familien und zahlreiche Geistliche, beeidigte und unbeeidigte. Der Sturz Robespierre's am 9. Thermidor oder 27. Juli 1794 machte dem Morden ein Ende. In religiöser Beziehung bestanden zwar noch die Proscriptionsgesetze fort, wenn die Verfolgung auch aufhörte, blutig zu sein. Allmälig aber wurde die Reaction stärker. Indem der Convent am 20. September 1794 beschloß, für keinen Cult mehr Kosten und Gehalt zu bezahlen, mußte er consequent die religiöse Freiheit anerkennen. Das war allerdings seine Absicht noch nicht. Als Grégoire am 21. December eine eindringliche Rede zu Gunsten der Cultfreiheit hielt, erlitt sein Antrag eine Niederlage. Am 6. Januar 1795 wurde sogar ein scharfes Edict gegen die unbeeidigten Geistlichen erlassen, die nach dem Sturze Robespierre's zahlreich nach Frankreich zurückgekehrt waren. Als aber am 21. Februar 1795 Boissy d'Anglas jenen Antrag aufnahm, freilich nicht im Interesse der Religion, sondern in der Hoffnung, die Freiheit werde dieser ein schnelleres Ende bereiten, drang er durch. Es wurde verordnet: 1. Entsprechend der Declaration der Menschenrechte darf die Ausübung keines Cultes gestört werden; 2. die Republik bezahlt keinen Cult; 3. sie gibt kein Local für einen Cult oder eine Wohnung für dessen Diener; 4. die religiösen Cerimonien sind außerhalb der Cultorte verboten; 5. das Gesetz erkennt keinen Diener des Cultes an, und keiner darf öffentlich in einem Cultkleid erscheinen; 6. jede gottesdienstliche Versammlung ist der Aufsicht der Behörden unterworfen, diese hält sich aber innerhalb der Bestimmungen der Polizei und der öffentlichen Sicherheit; 7. die Cultorte dürfen nicht mit einem äußern Zeichen versehen werden, und es darf keine öffentliche Einberufung zum Gottesdienst stattfinden; 8. die Gemeinden als Corporationen können keine gottesdienstlichen Locale erwerben oder miethen; 9. es darf zur Bestreitung dieser Kosten keine immerwährende oder lebenslängliche Dotation gemacht oder eine Taxe aufgelegt werden. Da ein Deputirter auf den Beisatz drang, daß dieses neue Gesetz das frühere über die Geistlichen, welche den Gleichheitseid nicht leisteten, unberührt lasse, so war der Freiheit noch eine große Schranke gesetzt und der Verfolgung ein weiter Spielraum gewährt. Der Artikel blieb auch nicht etwa ein todter Buchstabe, wiederholt wurde seine Durchführung verlangt. Die Behörden zeigten überdieß vielfach geringen Willen, das Gesetz selbst auszuführen. Und indem man auf der Feier der Decadi bestand, hoffte man in den leitenden Kreisen, dem Christenthum nach und nach den Boden zu entziehen. In der That kam es infolge dessen später zu vielen Conflicten. Das Gesetz vom 3. Ventose oder 21. Februar 1795 ermangelte gleichwohl nicht seiner Wirkung. Auf Grund desselben wurde der christliche Gottesdienst bald allenthalben sowohl vom unbeeidigten wie vom constitutionellen Clerus wiederhergestellt. Nach einem Vierteljahr folgte eine weitere Erleichterung. Nachdem den Bewohnern der Vendée und der Bretagne schon im Friedensschluß die Gotteshäuser wieder eingeräumt worden waren, beantragte Lanjuinais am 30. Mai, die Concession allgemein zu machen, und der Vorschlag wurde angenommen. Die Gemeinden, lautet das betreffende Decret, erhalten den freien Gebrauch der nicht veräußerten Kirchengebäude, in deren Besitz sie am ersten Tage des Jahres II (22. September 1793) waren, und sie können sich derselben unter Aufsicht der Behörden bedienen, sowohl für die durch das Gesetz vorgeschriebenen Versammlungen als zur Ausübung ihres Cultes. Wenn in einer Gemeinde verschiedene oder angeblich verschiedene Culte bestehen und sie dasselbe Local verlangen, soll ihnen das Gebäude gemeinsam zukommen, indem für jeden Cult die passendste Zeit angewiesen wird; niemand aber darf in diesen Gebäuden gottesdienstliche Functionen verrichten, ohne zuvor vor der Ortsbehörde seine Unterwerfung unter die Gesetze der Republik erklärt zu haben. Die Verordnung war bedeutsam. Mit den Worten „verschiedene oder angeblich verschiedene Culte" fanden auch die Katholiken im Unterschied von den Constitutionellen Anerkennung. In Paris wurden auf Grund des Gesetzes fünfzehn Kirchen zurückgegeben. Fünf oder sechs erhielten die Constitutionellen, die anderen kamen an die Katholiken, und diese mietheten auch noch weitere Locale. Ebenso wurden anderwärts die Kirchen

wieder eröffnet. Doch bereitete die verlangte Unterwerfung unter die Gesetze noch eine Schwierigkeit. Die Behörden wurden zwar angewiesen, dieselbe zu erleichtern, und dabei wurde bemerkt, daß sie nicht auf die Vergangenheit sich beziehe, und die Civilconstitution nicht mehr ein Gesetz der Republik sei. Das Versprechen wurde auch durch hervorragende Geistliche, wie Emery und Bausset, für zulässig erklärt. Manche aber glaubten es nur mit ausdrücklicher Beschränkung auf die bloß bürgerlichen Gesetze geben zu können, und davon wollte andererseits der Convent nichts wissen. Er verwarf den Beisatz am 6. September 1795 und schärfte zugleich die Ausführung der Gesetze gegen die deportirten Priester ein. In dem Decret über die Polizei der Culte vom 29. September, das im Wesentlichen eine Zusammenfassung der letzten religiösen Verordnungen ist, gab er der Declaration auch die erweiterte Fassung: „Ich erkenne an, daß die Gesammtheit der französischen Bürger der Souverän ist, und ich verspreche Unterwerfung und Gehorsam gegen die Gesetze der Republik", und verlangte sie unter Androhung von schweren Strafen gegen die Uebertreter von allen Geistlichen, welche gottesdienstliche Functionen ausüben wollten. Die Erklärung schien Vielen auch in der neuen Form nicht unzulässig. Der Clerus von Paris insbesondere unterwarf sich ihr ohne Schwierigkeit. In Lyon schloß man aber lieber die Kirchen wieder, als daß man sich zu ihr verstand, und als der Cardinal-Staatssecretär das Urtheil des P. Bolgini, eines Theologen der Pönitentiarie, daß die Declaration erlaubt sei, für eine bloße Privatmeinung erklärte und eine Entscheidung der Frage durch die Congregation in Aussicht stellte, nahm der Widerstand zu. Fünfundsiebenzig französische Bischöfe im Ausland sprachen sich gegen die Formel aus. Es kam so weit, daß diejenigen, welche den Bürgereid verweigerten, die Gemeinschaft mit denjenigen aufhoben, welche ihn leisteten, und so bildete sich selbst unter den bisher treuen Katholiken eine Spaltung. Der Convent schärfte seinerseits aus Anlaß des Aufstandes, welcher am 4. October in Paris hauptsächlich wegen der Bestimmung ausgebrochen war, daß zwei Drittel seiner Mitglieder in die neue Volksvertretung eintreten sollten, am 25. October noch einmal die sofortige Ausführung der Gesetze gegen die widerspänstigen Geistlichen ein und schloß seine Thätigkeit am nächsten Tage mit einer allgemeinen Amnestie, von der jedoch die deportirten Geistlichen und die Emigrirten ausgenommen waren.

Die Ausführung des Gesetzes vom 25. October 1795 blieb unter diesen Umständen dem Directorium vorbehalten, und bei der Zusammensetzung der Räthe oder Kammern und der vorwaltenden Gesinnung der Directoren ließ dieselbe nicht lange auf sich warten. In den ersten fünf Monaten des Jahres 1796 wurden 21 Geistliche ein Opfer der Strenge. Im Rathe der Fünfhundert griff man am 23. April 1796 sogar auf die Eidgesetze von 1790 und 1792 zurück und beschloß die Deportation aller Geistlichen, welche jene Eide nicht leisten würden, selbst der über 60 Jahre alten, welche in dem Entwurf anfänglich ausgenommen waren. Das Decret, welches die unbeeidigte Kirche außer Gesetz gestellt und den Cult der Mehrheit der Franzosen wieder unterdrückt hätte, stieß indessen im Rathe der (250) Alten oder der ersten Kammer auf Widerspruch und wurde beseitigt. Nach der neuen Verfassung nämlich, welche der Convent im J. 1795 dem Lande gegeben, hatte die Republik damals zwei Kammern, die sich jedes Jahr um ein Drittel erneuerten, und die ausführende Gewalt kam einem Directorium von fünf Mitgliedern zu, die durch beide Räthe ernannt wurden und von denen jedes Jahr eines zu ersetzen war. Am 4. December 1795 wurde auch das Rachegesetz vom 25. October 1795 wieder aufgehoben. Wie Bischof de Salamon, der damalige päpstliche Internuntius in Paris, in seinen Memoiren (herausgegeben durch Bridier; deutsche Uebersetzung von M. Sierp, Münster 1891, 198 f.) berichtet, wurden vom Directorium in dieser Zeit sogar Unterhandlungen zum Abschluß eines Concordates mit Rom angeknüpft, und dieselben hatten einen guten Anfang, scheiterten jedoch, als die Forderung eines neuen Eides für Bischöfe und Priester von Pius VI. abgelehnt wurde. Die Angabe über den Grund des Abbruches der Verhandlungen erregt zwar einiges Bedenken, da Pius VI. in dem Breve Pastoralis sollicitudo vom 5. Juli 1796 selbst die Franzosen zum Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit oder die Republik ermahnte. Da wir indessen den Eid nicht näher kennen, so ist die Angabe nicht völlig zu verwerfen. Jedenfalls ist im Uebrigen die Mittheilung bei der Bestimmtheit, mit der sie auftritt, nicht leicht zu beanstanden. Ohne Zweifel aber waren die Verhandlungen nicht gar ernst gemeint, da sie sonst schwerlich so bald und für immer abgebrochen worden wären. Wie es sich indessen damit verhalten mag: als die Wahlen für das Jahr 1797 die gemäßigten Elemente stärkten, folgte eine weitere Erleichterung. Am 24. August 1797 wurde verordnet: Die Gesetze, welche die Strafe der Deportation oder Einsperrung gegen die Geistlichen aussprechen, die Eiden und Declarationen unterworfen sind oder als widerspänstig verurtheilt wurden, und gegen diejenigen, welche unbeeidigten Priestern ein Asyl gaben, sind aufgehoben; ebenso diejenigen, welche die deportirten Priester den Emigrirten gleichstellen; die durch jene Gesetze betroffenen Personen treten in alle Rechte des französischen Bürgers ein, indem sie die zu diesem Behufe durch die Constitution vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen (d. i. die Unterwerfung unter die Gesetze erklären). Während aber so die alten Strafgesetze aufgehoben oder gemildert wurden, bestand das Directorium auf dem Cult der Freiheit und Gleichheit, des Vaterlandes, der Menschenliebe und der guten Natur, und es wurden zu seiner Beförde-

rung einige weitere Feste in den neuen Kalender eingesetzt. Eines der Mitglieder des Directoriums, Réveillère Lépeaux, war ein Hauptförderer der deistischen Secte der Theophilanthropen (s. d. Art.), welche gegen Ende des Jahres 1796 in's Leben trat. Die Verwaltung bethätigte ihre Gesinnung, indem sie eine große Anzahl von Kirchen und Pfarrhäusern verkaufte oder niederlegte, darunter solche von hervorragender Bedeutung, wie die Kirche von Clugny (s. d. Art. III, 561). Zudem hatte das Gesetz vom 24. August 1797 einen sehr kurzen Bestand. Als mit dem Staatsstreich vom 18. Fructidor oder 4. September 1797 die streng republikanische Partei an's Ruder kam, erfolgte ein heftiger Rückschlag, und er traf wie die Royalisten so auch die Geistlichen. Jenes Gesetz wurde zurückgenommen und das Directorium mit der Macht ausgerüstet, alle Geistlichen, welche die Ruhe stören würden, zu deportiren. Statt der früher festgesetzten einfachen Erklärung der Unterwerfung unter die Gesetze wurde ein Eid verlangt, der auf Haß gegen das Königthum und die Anarchie, auf Anhänglichkeit und Treue gegen die Republik und die Constitution vom Jahre III lautete. Die Forderung brachte neue Bestürzung und Verwirrung. Mehr als 300 Geistliche wurden auf zwei Schiffen nach Guyana geschafft, wo die meisten in kurzer Zeit starben. Eine dritte Sendung wurde durch die Engländer befreit. Um Aehnlichem vorzubeugen, wurden die übrigen zur Deportation Verurtheilten nach den Inseln Ré und Oléron gebracht. An einigen Orten fanden auch Hinrichtungen statt. Dazu kamen weitere Anstrengungen, um die neue Zeitrechnung durchzuführen und dadurch die alte christliche Ordnung zu unterdrücken. Das Gesetz vom 4. August 1798 erklärte die Decadi und die Nationalfeste für allgemeine Ruhetage, an denen alle öffentlichen Arbeiten ruhen, die Werkstätten und Geschäftshäuser bei Strafe geschlossen sein sollten. Das Gesetz vom 30. August verlangte, daß an den Decadi die Gesetze und Regierungsverordnungen am Versammlungsort der Bürger verlesen, die Hochzeiten daselbst abgehalten, die Geburts-, Sterbe- und Scheidungsfälle zur allgemeinen Kenntniß gebracht werden, die Lehrer der öffentlichen und privaten Schulen mit ihren Zöglingen dort sich einfinden sollten u. dgl. Das Gesetz vom 9. September forderte, daß die Märkte, Börsentage, Theater nach dem neuen Kalender bestimmt und daß jede periodische Zeitschrift, welche die Daten nach dem gregorianischen Kalender oder nach den Namen der Heiligen gebe, mit Beschlag belegt oder unterdrückt werde. Die Verordnungen gaben zu einer Menge von Plackereien Anlaß. In Paris wurden an den Decadi die Kirchen eine entsprechende Zeit für die Feier des nationalen Festes in Anspruch genommen. In vielen Departements wollte man die Geistlichen nöthigen, den Sonntag geradezu auf den Decadi zu verlegen. Auch im Rathe der Fünfhundert ließen sich Stimmen vernehmen, man solle den Sonntag förmlich unterdrücken u. dgl., und die Anträge würden vielleicht noch zu Gesetzen geworden sein, wenn nicht in Bälde wieder eine größere Wendung eingetreten wäre. Die herrschende Ungerechtigkeit hatte in weiten Kreisen Unzufriedenheit und Erbitterung erzeugt. Die Führer der Opposition verbanden sich mit dem General Napoleon Bonaparte, als er von der Expedition nach Aegypten siegreich nach Frankreich zurückkehrte und am 9. October 1799 glücklich in Fréjus landete, und der Staatsstreich vom 18. Brumaire oder 8. November machte dem verhaßten System ein Ende. Nachdem zunächst ein Provisorium eingerichtet und eine Art Dictatur an Bonaparte, Sieyès und Roger-Ducos übertragen worden war, wurde am 24. December eine neue Verfassung verkündigt. Die Regierung kam an drei auf zehn Jahre gewählte Consuln. Zum ersten Consul, bei dem im Wesentlichen die Entscheidung lag, wurde Bonaparte ernannt; die beiden anderen Stellen erhielten Cambacérès und Lebrun. — Trotz aller Feindseligkeit aber, welche sich auch noch während des Directoriums gegen das Christenthum äußerte, nahm das kirchliche Leben in dieser Zeit auf Grund des Gesetzes vom 3. Ventose oder 21. Februar 1795 einen ganz wunderbaren Aufschwung. Nach Ausweis eines amtlichen Documentes war 1798 der Gottesdienst in 40 000 Gemeinden wiederhergestellt. Die Masse des Volkes hatte den Glauben bewahrt, auch nachdem er durch die herrschende Partei unterdrückt worden war, und Tausende, die im Taumel der Revolution ihn verloren und verläugnet hatten, kehrten, als der Terrorismus nachließ, wieder zur bessern Einsicht zurück. Die Geistlichkeit entfaltete zur Erneuerung der kirchlichen Ordnung die regste Thätigkeit. Auch der constitutionelle Clerus nahm an diesen Bemühungen regen Antheil, indem die glaubenslosen Elemente, die er in seiner Mitte zählte, im J. 1793 zum großen Theil ausgeschieden waren. Grégoire von Blois berief schon im Frühjahr 1795 einige Bischöfe nach Paris und veröffentlichte mit ihnen zwei Rundschreiben, um den schwersten Mißständen entgegenzutreten, die apostasirten und verheirateten Geistlichen zu entfernen und die Reorganisation der Kirche einzuleiten. Im Sommer 1797 fand zu diesem Behufe in Paris ein Nationalconcil statt. Die Versammlung wurde am Feste Mariä Himmelfahrt in Anwesenheit einer großen Menge von Gläubigen in der Cathedrale Notre Dame eröffnet und zählte 31 Bischöfe, 10 Priester als Stellvertreter von ebenso vielen Bischöfen und eine große Anzahl von weiteren Geistlichen als Vertreter von Diöcesen. Sie bemühte sich angelegentlich, auch den römischen Stuhl und die unbeeidigten Bischöfe und Priester, welche in Frankreich weilten, zur Theilnahme zu bestimmen. Nach den schweren Prüfungen, welche über beide Theile ergangen waren, hoffte man zu einer Verständigung zu kommen. Aber der Riß und der Gegensatz zwischen den beiden Kirchen war zu groß, als daß man von

Seiten der unbeeidigten Kirche zu einer Betheiligung sich hätte verstehen können. Rom gab auf das Einladungsschreiben gar keine Antwort. Ebenso wenig hatte die weitere an Pius VI. gerichtete Bitte, zur Entscheidung der obschwebenden wichtigen Fragen eine allgemeine Synode zu berufen, einen Erfolg.

Der erwähnte politische Umschwung, welcher zur Consularregierung führte, machte sich noch vor Begründung der neuen Ordnung bemerklich. Ein Theil der Gesetze des Directoriums wurde alsbald zurückgenommen. Die Mehrzahl der Proscribirten vom 18. Fructidor durfte in die Heimat zurückkehren, so nach der Verfügung vom 28. November 1799 auch die Geistlichen auf den Inseln Ré und Oléron, soweit sie die vorgeschriebenen Eide geleistet hatten oder, da sie auf kirchliche Functionen verzichteten, dem Eidgesetze nicht unterworfen waren. Drei weitere die Kirche betreffende Verordnungen erschienen sofort nach Verkündigung der neuen Verfassung am 28. December 1799. Die erste erneuerte das Gesetz vom Jahre 1795 über den Gebrauch der Kirchen. Die zweite verbot den Behörden das mehrfach beobachtete Verfahren, die Cultgebäude nur an den Decadi zu öffnen. Die dritte verlangte wie von den Beamten so auch von den Geistlichen und anderen Personen, die früher einen Eid zu leisten hatten, die Erklärung: „Ich verspreche Treue gegen die Constitution.“ Doch kamen die Kirchen, so lange der nationale Cult in Kraft bestand, dem christlichen Gottesdienst noch keineswegs allein zu. Eine Verordnung vom 22. Januar 1800 bestimmte ausdrücklich, daß diejenigen Cultgebäude, die früher der Feier der Feste der Decadi dienten, dieser Feier neben der des Gottesdienstes auch fortan dienen sollten. Das Gehorsamsversprechen war in der neuen Form nicht zu beanstanden, um so weniger, als am 30. December 1799 im Moniteur, dem officiellen Organ der Regierung, die Erklärung erschien, es habe einen rein bürgerlichen Charakter und es bedeute nur, daß man sich unterwerfe, nicht opponire, nicht aber, daß man direct oder positiv die Constitution aufrecht erhalte. Die sieben Bischöfe, welche während der Revolution beständig in Frankreich geblieben waren — Bausset von Alais, de Lorry von Angers, de Belloy von Marseille, Moreau von Mâcon, de Roquelaure von Senlis, de Cugnac von Lectoure, de Maillé von Saint-Papoul —, erklärten das Versprechen für zulässig, und ebenso urtheilten mehrere von den flüchtigen. In der That wurde die Declaration, wie nach dem bereits früher beobachteten Verfahren nicht anders zu erwarten war, von einem großen Theil der Geistlichkeit geleistet. Allgemein war indessen diese Auffassung nicht. Die Mehrzahl der im Ausland weilenden Bischöfe erklärte die Declaration für verwerflich; einige verboten ihren Geistlichen sogar die Leistung; der Bischof von Puy untersagte sie selbst mit etwaigen Restrictionen, falls die Regierung solche zulassen würde, und wies noch weiterhin den Gebrauch der Kirchen zurück, indem er in deren Rückgabe nur eine neue Falle erblickte. Der Umschwung der Zeit war noch nicht überall zum Verständniß gekommen, und das Verhalten konnte kaum verfehlen, weitere Schwierigkeiten zu erzeugen. Indessen vollzog sich in Bälde eine noch bedeutendere Wendung, und dadurch wurde jene Gefahr überwunden. Die nächste Zeit wurde durch die Vorbereitungen zum italienischen Feldzug in Anspruch genommen. Während derselben (in der berühmten Ansprache an den Clerus von Mailand am 5. Juni 1800) trat Napoleon mit der Absicht hervor, Frankreich mit Rom wieder zu versöhnen. Sofort erfolgten die einleitenden Schritte, und im Herbst wurde auf den Wunsch des ersten Consuls Spina zu Verhandlungen nach Paris geschickt. Napoleon hatte diesen Prälaten bei seiner Rückkehr aus Aegypten in Valence, kurze Zeit nach dem Tode des Papstes Pius VI., kennen gelernt, und aus diesem Grunde erbat er ihn als Unterhändler. Zugleich geschah Weiteres in Frankreich selbst. Die Verordnung vom 24. Juli 1800 bestimmte, daß die Beobachtung des Decadi nur für die öffentlichen Beamten und Staatsdiener verbindlich sei, daß aber die einfachen Bürger die Tage der Arbeit und der Ruhe nach ihrem Belieben wählen könnten. Am 20. October erhielt ein großer Theil der Emigrirten die Erlaubniß zur Rückkehr, darunter auch zahlreiche Geistliche, jedoch nicht alle; insbesondere waren die Bischöfe noch ausgenommen. Die Verhandlungen mit dem römischen Stuhle führten zum Concordat vom 15. Juli 1801 (s. d. Art. Concordate III, 828 ff.). Die Publication desselben erfolgte Ostern (18. April) 1802. Der Friedensschluß wurde mit einem feierlichen Gottesdienst in der Cathedrale Notre Dame gefeiert (vgl. d. Art. Frankreich IV, 1789 ff.). Die constitutionelle Kirche hatte im J. 1800 außer zahlreichen Diöcesansynoden Provinzialsynoden zu Rouen, Rennes, Bourges, Toulouse und Besançon veranstaltet, welche dem für's Jahr 1801 in Aussicht genommenen Nationalconcil zur Vorbereitung dienen sollten. Letzteres wurde in der That am 29. Juni 1801 in der Cathedrale Notre Dame eröffnet. Es zählte 43 Bischöfe und 8 Stellvertreter von Bischöfen; dazu kamen Vertreter von 52 Diöcesen. Gleich dem Concil vom Jahre 1797 suchte es auch den unbeeidigten Clerus zu gewinnen und schlug ihm zur Berathung der Differenzpunkte Conferenzen vor. Ebenso erging wieder ein Einladungsschreiben an den Papst. Die Schritte konnten jetzt noch weniger als früher einen Erfolg haben. Da eben damals das Concordat zum Abschluß kam, wurde dem Concil überhaupt der Boden entzogen, und nachdem es noch ein Schreiben an die Gläubigen und eine Denkschrift an die Regierung verfaßt, in der es die Erhaltung der Freiheiten der gallicanischen Kirche forderte, stellte es am 16. August seine Thätigkeit ein. Um die Herstellung des Friedens zu fördern, beschlossen die constitutionellen Bischöfe

zu resigniren, wenn die Aufforderung von Rom und der Regierung in entsprechender Weise an sie ergehe, wenn der Papst insbesondere ihren Episcopat als rechtmäßig anerkenne. Da aber das Breve Post multos labores vom 15. August 1801 diese Erwartung nicht erfüllte, erhoben sie gegen dasselbe Protest. Doch reichten sie der Regierung ihre Resignation ein, und diese glaubte ihrerseits, als für die neu umschriebenen Sprengel die Wahl zu treffen war, im Interesse des Friedens auf ihre Reihe zurückgreifen zu sollen. Der Papst erklärte sich zwar entschieden gegen das Verfahren, Napoleon bestand aber auf seinem Plan und wählte zehn (bezw. zwölf, da alsbald zwei weitere ernannt wurden) Constitutionelle, zwei davon für Erzbisthümer. Der Cardinallegat Caprara gab, als er den Widerstand als vergeblich erkannte, endlich nach, indem er eine Retractation der betreffenden Prälaten forderte. Dem Verlangen wurde indessen, von einem oder zwei Bischöfen abgesehen, nur ungenügend entsprochen. Napoleon wollte, daß man sich mit einer einfachen Zustimmung zum Concordate zufrieden gebe. Die Declaration, welche die Bischöfe in ihrem Bittgesuch um die canonische Institution abgaben, besagt in dieser Richtung nur, daß sie freiwillig die Civilconstitution des Clerus verlassen; diese Worte sind aber nicht nothwendig im Sinne einer eigentlichen Retractation zu verstehen. Während so die constitutionellen Bischöfe die Retractation verweigerten, lehnte fast die Hälfte der alten Bischöfe das Opfer der Resignation ab, welche beim Abschluß des Concordates auch von ihnen verlangt wurde, 36 gegen 45, bezw. 38, da auch ein Weihbischof und ein bloß ernannter Bischof sich ihnen anschlossen. Nachdem einzelne Gruppen ihre Gesinnung gegenüber dem Breve Tam multa vom 15. August 1801, in dem sie zur Demission eingeladen wurden, schon früher kundgethan, erließen sie am 6. April 1803 unter dem Titel Réclamations canoniques et respectueuses noch gemeinsam einen Protest gegen das Concordat, und ihre Stimme fand in Frankreich begreiflicherweise manchen Widerhall, da nicht alle in die neue Ordnung sich zu finden vermochten. Doch hatte die Haltung keine größeren Folgen; sie verwehrte nur den Opponenten die Rückkehr in die Heimat.

Literatur. Barruel, Vollständige Sammlung der Schriften, die seit der Eröffnung der Reichsstände Frankreichs in Rücksicht auf den Clerus und dessen bürgerliche Verfassung erschienen sind, deutsche Uebersetzung, Kempten 1795—1797, 10 Bde.; [Jauffret,] Mémoire pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIII^e siècle, Paris 1803, 2 vols.; Collection des mémoires relatifs à la révolution française, Paris 1820 ss., 56 vols.; Thiers, Hist. de la révolution française, Paris 1823 ss. u. ö., 10 vols. [übersetzt Leipz. 1846, 6 Bde.]; Grégoire, Hist. du mariage des prêtres en France, Paris 1826; Buchez et Roux, Hist. parlementaire de la révolution française, Paris 1834—1838, 40 vols.; Jager, Hist. de l'église de France pendant la révolution, Paris 1852 ss., 3 vols.; Le même, Hist. de l'église catholique en France XIX et XX, Paris 1873—1875; H. v. Sybel, Gesch. der Revolutionszeit von 1789 bis 1800, Düsseldorf 1853—1879, 5 Bde. [Bd. I bis III 4. Aufl. 1877]; Guettée, Hist. de l'église en France XII, Paris 1856; A. Theiner, Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790 à 1800, Paris 1857—1858, 2 vols.; E. de Pressensé, L'église et la révolution française, Paris 1864; L. Sciout, Hist. de la constitution civile du clergé [1790—1801], Paris 1872—1881, 4 vols.; A. Schmidt, Pariser Zustände während der Revolutionszeit von 1789—1800, Jena 1874 bis 1876, 3 Bde.; H. Taine, Les origines de la France contemporaine, [in wiederholter Ausgabe] Paris 1875—1894, 6 vols.; J. B. Weiß, Weltgeschichte VII—IX, Graz 1888 f.; Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du Concordat, Paris 1891—1893, 3 vols.; Séché, Les origines du Concordat, Paris 1894, 2 vols.; Delarc, L'église de Paris pendant la révolution française I, Paris 1895; Pierre, La déportation ecclésiastique sous le Directoire, Paris 1896. [v. Funk.]

Rhabanus, s. Rabanus.

Rhegius (auch Regius; latinisirt aus Rieger), Urbanus, einer der sogen. Reformatoren des 16. Jahrhunderts, war 1489 zu Langenargen (am nördlichen Ufer des Bodensees) geboren. Er studirte seit 1508 an der Universität Freiburg, wo er sich der Jurisprudenz und namentlich den humanistischen Studien widmete. Besonders eng schloß er sich dem später so berühmten Johann Eck (s. d. Art.) an, welcher damals Vorsteher einer Burse und Docent der Theologie war. Als Eck 1510 Professor in Ingolstadt wurde, folgte ihm Rhegius dorthin (1512) und erhielt später auf Verwendung seines Lehrers daselbst eine Professur der Rhetorik und Poesie. Von Eck angeregt, beschäftigte er sich seit 1512 auch mit theologischen Studien. Im J. 1518 gewann ihn Johann Faber (s. d. Art.), Generalvicar des Bischofs von Konstanz, für diese Diöcese, und schon nach wenigen Monaten empfing Rhegius dort die Priesterweihe. Nachdem er zu Basel die theologische Doctorwürde erworben, wurde er 1520 zu Augsburg auf Empfehlung des dortigen Domherrn Bernhard Adelmann zum Domprediger gewählt. Jetzt brach er mit seinen bisherigen Freunden Eck und Faber und wandte sich der lutherischen Neuerung zu, für welche er durch lateinische und deutsche Flugschriften Stimmung zu machen suchte. Dem Domcapitel gelang es, ihn Ende 1521 zu entfernen; doch wurde er 1524 vom Rath als Prediger an die Kirche St. Anna berufen. Er fühlte sich nun so sicher, daß er am 16. Juni 1525 (drei Tage später als Luther) heiratete. In dem

seit 1524 unter den Anhängern der Glaubensneuerung entbrannten Sacramentsstreit (s. d. Art. Protestantismus, od. 485 ff.) trat er Anfangs für Luthers Abendmahlslehre ein und kämpfte eifrig gegen Karlstadt und Zwingli; indeß gelang es letzterem, den eiteln, unbeständigen Mann zeitweilig auf seine Seite zu ziehen (1526); Ende 1528 aber „drang" Rhegius wieder „heftig auf Luthers Meinung und Opinion". Wenigstens äußern Erfolg hatte er im Kampfe gegen die Wiedertäufer zu Augsburg, jedoch nur durch den Appell an die weltliche Gewalt, welche mit blutiger Strenge die ebenfalls auf die Bibel sich berufende Secte unterdrückte. Als Rhegius infolge des Reichstages von 1530 aus Augsburg weichen mußte, begab er sich auf Einladung des Herzogs Ernst von Braunschweig-Lüneburg nach Celle; im J. 1531 organisirte er das neue Kirchenwesen in der größten Stadt des Herzogthums, in Lüneburg, und war bis 1533 dort Superintendent. Nach Celle zurückgekehrt, übernahm er die Verwaltung der Landessuperintendentur; zu den ihm vom Herzog übertragenen Aufgaben gehörte auch, durch „Visitationen" die Nonnenklöster des Landes für das Lutherthum zu gewinnen. Das gelang ihm indeß nicht: die wackeren Ordensfrauen widerstanden sowohl seinen süßen Reden wie seinem rohen Poltern gegen das „halsstarrige Volk der Mönche und Nonnen" und blieben trotz aller Gewaltthaten des Herzogs dem katholischen Glauben treu. Auch außerhalb des Lüneburger Landes wirkte er für Befestigung des Protestantismus, namentlich in der Stadt Hannover, welche er ebenso wie Lüneburg mit einer Kirchenordnung versah. Er starb am 23. Mai 1541 zu Celle an einem Schlaganfall. Von seinen Schriften erschienen die lateinischen gesammelt Nürnberg 1562 in einem Folioband (3 Thle.), die deutschen in demselben Jahre ebendaselbst in einem Folioband (4 Thle.) und später zu Frankfurt a. M. 1577. Am bekanntesten ist: „Wie man vorsichtig reden soll" (Formulae caute loquendi; lateinisch Wittenberg 1535, deutsch ebd. 1536); zwei von ihm in Celle verfaßte lateinische Katechismen sind unbedeutend. (Vgl. Döllinger, Die Reformation II, Regensb. 1848, 58 ff.; Uhlhorn, Urbanus Rhegius, Elberfeld 1861 [Leb. u. ausgew. Schrift. der Vät. u. Begründ. der luth. Kirche VII]; Fr. Roth, Augsb. Reformationsgesch., München 1881, 61 ff.; L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer [Hans Denck], Leipzig 1882, 112 ff.; Wrede, Einführ. der Reformation im Fürstenth. Lüneburg, Gött. 1887.) [Zeck.]

Rheims, s. Reims.

Rheinau, ehemaliges Benedictinerkloster auf einer Insel des Rheines unterhalb Schaffhausen, war eine Stiftung des welfischen Geschlechtes, und nach der allgemeinen Annahme wurde es von Wolfhard, dem Sohne des missus dominicus in Alamannien Ruthard, im J. 778 gegründet; die Bestätigung Karls des Großen erfolgte 780. Der Sohn Wolfhards, Wolfin, auch Ethico genannt, dessen Schwester Judith Gemahlin Ludwigs des Frommen war, machte weitere Vergabungen. Im 9. Jahrhundert kam der hl. Fintan, ein Schotte, nachdem er Gallien, Italien und Rhätien durchwandert hatte, nach Rheinau, nahm daselbst das Ordenskleid des hl. Benedict und lebte später beim Kloster als inclusus; er starb 878. Auf Fintans Betreiben stattete Wolfins Sohn Wolfenus das Kloster, welches in den Kriegszeiten viel gelitten, auf's Neue aus, stellte das Gebäude wieder her und veranlaßte die zerstreuten Mönche, zurückzukehren. Von König Ludwig erwirkte Wolfen im J. 852 ein Diplom, durch welches die Stiftung bestätigt und freie Wahl des Abtes und des Advocatus zugesichert wurde. Später trat Wolfen selbst in's Kloster und wurde Abt desselben. Daß auch das wissenschaftliche Leben in Rheinau lange Zeit hindurch blühte, davon geben die noch vorhandenen Handschriften Zeugniß. Von späteren Aebten ist besonders erwähnenswerth Abt Otto (1105 bis 1124), ein Schüler des hl. Wilhelm von Hirschau (s. d. Art.), welcher auch dessen Reformen in Rheinau einführte. — Ueber das Städtchen Rheinau stand dem Abte hohe und niedere Gerichtsbarkeit zu; das Kloster hatte ausgedehnte Besitzungen im spätern Gebiete von Zürich und Schaffhausen, sowie im Klettgau und Thurgau; im 13. Jahrhundert erlangte es Reichsunmittelbarkeit. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts war die Zahl der Conventualen auf 4—6 herabgesunken, und diese waren mehr weltliche Chorherren als Mönche. Die neue Lehre fand auch in der Umgebung und in Rheinau selbst Eingang. Auf Drängen von Seiten Zürichs nahm hier 1529 die Mehrzahl der Bürger die neue Lehre an; der Abt, Bonaventura von Wellenberg, und die Conventualen mußten flüchten, da das Kloster von den Neugläubigen überfallen wurde. Letztere drangen in die Kirche ein, beraubten die Altäre, warfen die Bilder und Reliquien hinaus und verbrannten sie. Ein weltlicher Verwalter wurde eingesetzt, der im Vereine mit seinen Gästen die Vorräthe aufzehrte. Ende 1529 wurde der katholische Gottesdienst vollständig eingestellt, nachdem der Pfarrer vertrieben worden war. Der Abt hielt sich in Schaffhausen auf, wohin er auch die vorzüglichsten Reliquien, Urkunden und Werthsachen geflüchtet hatte. Er wandte sich wiederholt an die eidgenössische Tagsatzung und an das Reichsgericht, um wieder zu seinem Rechte zu gelangen, hatte aber keinen Erfolg. Erst nach Beendigung des zweiten Kappeler Krieges wurde (im Dec. 1531) ihm gestattet, wieder vom Kloster Besitz zu ergreifen, dasselbe herzustellen und den katholischen Cultus wieder einzuführen. Nach und nach kehrten sämmtliche Rheinauer zur katholischen Kirche zurück. Die Nuntien Felician Ninguarda und Octavian Paravicini hielten 1582 und 1589 im Stifte Visitation, allein erst unter Abt Gerold I. zur Lauben (1598—1607) wurde die Reform ernstlich

durchgeführt. Im 17. und 18. Jahrhundert galt Rheinau als eigentliches Muster klösterlicher Disciplin; auch in andere Stifte, wie Schwarzach, Fulda, Disentis u. s. w., wurden Conventualen verlangt und gesendet, um dort Verbesserungen einzuführen. Der spätere Cardinal und Fürstabt von Fulda, Bernhard Gustav von Baden, bereitete sich 1666 in Rheinau auf den Eintritt in den Orden vor. Im 18. Jahrhundert machten viele Patres ihre theologischen Studien auswärts, besonders in Dilingen. Eine Reihe von Conventualen hinterließen Abhandlungen philosophischen, theologischen, ascetischen, naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Inhaltes, die jedoch meist ungedruckt blieben. Abt Roman Effinger (gest. 1766) gab zwei Werke heraus, welche sich mit der Lehre des hl. Thomas von Aquin befassen; über P. Mauritius Hohenbaum van der Meer s. d. Art. Auch eine Schule (Gymnasium) war mit dem Kloster verbunden. — Zu Anfang des 19. Jahrhunderts wurde Rheinau dem Kanton Zürich einverleibt. Nachdem schon längere Zeit die Novizenaufnahme untersagt worden war, wurde das Kloster 1861 aufgehoben, obschon der letzte Abt Leodegar Ineichen (gest. 1876 in Schänis) alle Anstrengungen gemacht hatte, sein Stift vor diesem Schicksale zu bewahren. Jetzt ist das Gebäude eine Irrenanstalt. (Vgl. P. Moriz Hohenbaum van der Meer, Kurze Geschichte der 1000jährigen Stiftung des freieximirten Gotteshauses Rheinau, Donaueschingen 1778; P. Frid. Waltenspül u. Aug. Lindner, Catalogus religiosorum mon. Rhenaugiensis, im Freib. Diöc.-Arch. XII [1878], 252 ff. u. XIV [1881], 1 ff.; G. Meyer von Knonau, Das Cartular von Rheinau (S. A.), Basel 1883; J. G. Mayer, Das Stift Rheinau und die Reformation, in Kath. Schweiz. Bl. 1889, 366 ff.; Erb, Das Kloster Rheinau und die helvetische Revolution, Zürich 1895.) [G. Mayer.]

Rhemobothen waren eine Gattung syrischer Mönche, welche der hl. Hieronymus neben den zwei übrigen Mönchsgattungen, den Cönobiten und den Anachoreten, in einem Briefe an die Eustochium (Ep. 22, 34) beschreibt. Nach seiner Schilderung waren diese Rhemobothen (Umherschweifende, vielleicht vom griechischen ῥεμβός = vagus homo, erro entstanden) die schlimmste und am wenigsten geachtete Art von Mönchen, welche, wie er sagt, in seiner Provinz die zahlreichste oder fast einzige Gattung war. Ihrer zwei oder drei, schreibt Hieronymus, nicht leicht mehrere, wohnen beisammen, unabhängig und nach eigener Willkür; von ihren Arbeiten bestreiten sie den gemeinschaftlichen Tisch. Sehr viele von ihnen wohnen in Städten und Castellen; was sie verkaufen, hat einen höhern Preis, gleichsam als sei nur ihre Kunst heilig, nicht ihr Leben. Oft entstehen unter ihnen Zänkereien, weil sie von ihrer eigenen Nahrung leben und niemandem unterworfen sein wollen. Allerdings pflegen sie auch das Fasten zu einem Gegenstande des Wettstreites unter sich zu machen und, was geheim sein sollte, als einen Sieg zu feiern. Doch ist Alles bei ihnen gezwungen (affectata): weite Aermel, Pluderhosen, ein dickes Kleid, häufige Seufzer; dazu kommen Besuche bei Jungfrauen, üble Nachreden gegen Geistliche; und wenn einmal ein Fest gefeiert wird, essen sie sich bis zum Erbrechen satt. Aehnlich entartete Mönche gab es auch in Aegypten, wo sie Sarabaiten (s. d. Art.) hießen. [Düx.]

Rhense, Kurtag zu, s. Ludwig der Bayer VIII, 233 f.

Rhetorier (Rhetorii), angebliche Häretiker der altchristlichen Zeit, werden zuerst bei Philastrius (Lib. de haeres. 91) erwähnt. Nach ihm sollen sie ihren Namen von einem gewissen Rhetorius haben, welcher lehrte, die Häretiker hätten keinen falschen Glauben, sondern seien alle auf dem richtigen Wege; für diese Meinung habe Rhetorius in Alexandrien Anhänger gewonnen. Der hl. Augustinus (De haeres. 72) referirt über diese Angaben des hl. Philastrius und erklärt, die Behauptung des Rhetorius sei so absurd, daß sie ihm unglaublich erscheine. Was im Praedestinat. 1, 72 berichtet wird, geht auf Philastrius und Augustinus zurück; nur werden die Irrlehrer hier Rhetoriani genannt. Ein Herausgeber von des hl. Philastrius Buch, der Hamburger Gelehrte Fabricius (gest. 1736), sprach die Vermuthung aus, der Häretiker Rhetorius sei kein anderer als der berühmte Rhetor Themistius (gest. zu Constantinopel um 390). Dieser Zeitgenosse des hl. Philastrius huldigte einem religiösen Indifferentismus und vertrat in mehreren Reden, sogar vor den Kaisern, den Grundsatz, durch die Mannigfaltigkeit der Glaubensmeinungen werde die Gottheit nicht beleidigt, sondern geehrt (Migne, PP. lat. XII, 1202 sq.). Neuere identificiren die Rhetorier mit den Gnostikern, die sich rühmten, sie, welche von den Katholiken für Häretiker gehalten würden, seien im Besitze der Wahrheit. Ein Häretiker Rhetorius wird übrigens auch vom hl. Athanasius (Contra Apollin. 1, 6) erwähnt, seine Irrlehre aber nicht näher angegeben. [Zeck.]

Rhodus, Stadt und Metropole einer ehemaligen Kirchenprovinz auf der gleichnamigen Insel im ägäischen Meere, welche an der Südwestküste Kleinasiens, von dieser nur durch eine zwei Meilen breite Meerenge getrennt, dem alten Lycien und Carien gegenüberliegt. Die 15 Stunden lange und 4 Stunden breite (1450 qkm große), gebirgige Insel ist schon von Alters her berühmt durch Betriebsamkeit, Seehandel und Wissenschaft, wie durch ihren Wein und Honig, ihr Obst und mildes Klima. Getreide wird verhältnißmäßig wenig gebaut, dagegen liefert Rhodus Schiffsholz aus seinen Waldungen. Noch vor Alexanders des Großen Zeit hatten sich die Bewohner der drei Städte Lindus, Jalysus und Camirus vereinigt und an der Nordwestspitze der Insel die gemeinsame Stadt Rhodus (Ῥόδος) gegründet, nach welcher die Insel seither benannt

wird. Diese auf einem Hügelabhange gelegene, heute sehr feste Stadt, mit ziemlich gutem Hafen, hatte einst auf dem Molo, welcher den äußern Hafen von dem innern trennte, den im Alterthum als Weltwunder angestaunten Koloß von Rhodus, der aber schon zu Strabo's Zeit in Trümmer lag; nach ihm wurde die Insel oft auch Colossus genannt. Die alten Rhodier, eine dorische Colonie, gründeten selbst im fernen Westen Niederlassungen (vgl. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten I, 5. Aufl., Heidelberg 1875, 298) und behaupteten ihre (nominelle) Unabhängigkeit, wenngleich mit manchen Beschränkungen, bis in's erste christliche Jahrhundert. Seit Diocletian war Rhodus Hauptort der zu einer römischen Provinz vereinigten Inseln (provincia insularum), gehörte damit zur Reichsdiöcese des proconsularischen Asiens und theilte alle Geschicke des Römerreiches. Unter der schwachen und unfähigen Regierung der byzantinischen Kaiser sich selbst überlassen, fiel es 651 in die Hände des Khalifen Moawijah; später ward es von den Byzantinern zurückerobert, aber zeitweilig an die Venetianer verloren. Am 15. August 1310 bemächtigten sich dieser Insel die Ritter vom hl. Johannes von Jerusalem unter Anführung des Großmeisters Fulco von Villaret (s. d. Art. Johanniter). Aus Eifersucht weigerte sich der griechische Kaiser Andronicus, die Ritter mit der Insel zu belehnen, und diese behielten sie nun als unabhängiges Eigenthum volle 200 Jahre lang und bildeten daraus einen Wall für die ganze Christenheit gegen die Angriffe der Mohammedaner. Erst Soliman II., unterstützt durch den Verrath eines ehrgeizigen, gottvergessenen Ritters, vermochte Stadt und Festung in einen Trümmerhaufen zu verwandeln, und der Großmeister Villiers de l'Isle Adam, welcher vergebens die christlichen Fürsten um Beistand angefleht hatte, sah sich durch die Thränen der Einwohner genöthigt, die Insel den Türken zu überliefern (24. October 1522), welche sie heute noch besitzen. Die Ritter wandten sich von da nach Malta (s. d. Art.). — Der heilige Apostel Paulus kam auf seiner dritten Reise auch nach Rhodus (Apg. 21, 1). Das Christenthum muß auf der Insel bald herrschend geworden sein. Doch trifft man erst im 3. Jahrhundert den ersten bekannten Bischof, Euphranon, der gegen die Enkratiten (s. d. Art.) auftrat. Photinus lebte unter Kaiser Diocletian. Hellanicus unterschrieb sich 431 auf der Synode zu Ephesus bereits als Metropolit. Rhodus war nämlich, wie bürgerliche Metropole der Inselprovinz, so auch die kirchliche der Kirchenprovinz der Cycladen- und Sporadeninseln. Als Suffraganate unterstanden ihm: Andros, Carpathus oder Scarpanto, Ceos oder Zea, Chios, Cos oder Stanchio, Delos, Lemnos, Leros, Melos, Methymne, Mitylene (dieses wurde nachmals selbst Metropole mit den Suffraganaten Methymne, Perperene oder Berberene, Tenedos, sowie mit den erst im 9. Jahrhundert errichteten Aegialis oder Egialo, Erissus oder Hierissus, Marmaritza, Proselyne, Strongyla), ferner Naxos, Paros, Siphnus, Samos, Tenedos, Tenos oder Tino, Thera oder Santorin, wozu später noch Astypaläa und Niceria oder Icaria, beide erst im 9. Jahrhundert entstanden, kamen. Die späteren Erzbischöfe von Rhodus verfielen dem Schisma. Unter Papst Gregor X. (1271—1276) suchte der damalige Metropolitanus superhonoratus (ὑπέρθυμος) et Exarchus Cycladum Insularum eine Wiedervereinigung mit Rom anzubahnen. Auch der dem lateinischen Metropoliten als päpstlichem Legaten untergeordnete Erzbischof Metrophanes war für eine Union gestimmt; selbst Euthemius war noch für die Union, nachdem die Ritter bereits abgezogen waren; allein nach ihm riß das Schisma wieder ein, und heute noch ist auf Rhodus ein griechisch-schismatischer Erzbischof. — Zur Zeit der Kreuzzüge wurde Rhodus auch lateinische Metropole und blieb es von 1238—1546. Der erste Metropolit war Guido oder Vido (1328), dessen Nachfolger die lateinischen Bischöfe von Milo, Nicaria, Scarpanto, Scio, Tino und Mycone als Suffragane unter sich hatten. Von den lateinischen Metropoliten, die sich bald Rhodenses, bald auch (s. o.) Colossenses nannten, ist besonders erwähnenswerth Andreas de Petra, der auf den Concilien zu Konstanz (1416) und Florenz (1439) war und auf die Epistola M. Eugenici ad Georg. Presbyt. contra ritus et sacrificia rom. eccl. eine Widerlegung schrieb in seinem Dialogus ad cives Methonenses; der ephesinische Bischof Marcus Eugenicus (s. d. Art.) schrieb dann dagegen das Antirrheticum contra Andream Colossensem. Nachdem Marco Cattaneo, ein Genuese, gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts als letzter lateinischer Erzbischof gestorben, kam die Metropolitangewalt desselben an Naxos (s. d. Art.), das schon vorher gleichfalls Metropole war. Seitdem ist Rhodus nur Titularerzbisthum, das 1797 mit dem Bisthum Malta (s. d. Art.) vereinigt wurde. Die Titularsuffraganate sind: Carpathensis, Lerensis, Milensis, Samensis, Tenedensis. — Unter den 30 000 Einwohnern (10 000 Türken, 3000 Juden, die übrigen Griechen) finden sich heute nur einige hundert Katholiken, die zur Präfectur Constantinopel gehören. Im J. 1719 wurde nämlich diese Insel von der Propaganda den Franciscaner-Recollecten anvertraut, und am 20. April 1720 ließen sich zwei Patres daselbst nieder. Der katholische Gottesdienst, der bis dahin nur selten und im Geheimen in der Vorstadt Neomaras hatte gefeiert werden können, fand nun öffentlich und regelmäßig statt. Wegen der Schwierigkeit der Verbindungen und der geringen Anzahl der Bischöfe auf diesen Inseln wurde die Jurisdiction über Rhodus dem in Constantinopel residirenden apostolischen Präfecten der Franciscaner übertragen. Infolgedessen erhielt der Präfect auch die Vollmacht, bei seinen Visi-

tationen das Sacrament der Firmung zu spenden. Weil aber die Umstände, welche jene außerordentliche Gewalt nöthig machten, sich bald anders gestalteten, hat später Papst Pius IX. dem Erzbischof von Smyrna befohlen, die heilige Firmung auch auf dieser Insel zu spenden. Mit der Zeit wird, wie der Erzbischof Spaccapietra 1873 schrieb, Rhodus wohl der Jurisdiction eines benachbarten Bischofs unterworfen werden (Kathol. Missionen I, Freiburg 1873, 91). Die gegenwärtigen zwei bis drei Franciscanermissionare haben eine kleine Kirche zu Ehren der allerseligsten Jungfrau unter dem Titel der „Erscheinung" gebaut. Die „Kathol. Missionen" (a. a. O.) melden, daß die wenigen, aber sehr eifrigen Katholiken auch einige Klosterfrauen kommen lassen wollen für die Erziehung der weiblichen Jugend, nachdem die Franciscaner schon längst eine Schule für die Knaben gegründet haben. (Vgl. Le Quien, Oriens christ. I, 923 sqq.; III, 1050; Moroni, Dizion. LVIII, 87 sgg.; Gams, Ser. Epp. 448 sq.) [Neher.]

Rhynsburger, s. Collegianten.

Ribadeneira, Pedro de, S. J., eifriger und auch als Schriftsteller um die Gesellschaft Jesu verdienter Ordensmann, war am 1. November 1527 zu Toledo geboren und kam als Page des Cardinals Alexander Farnese (s. d. Art.) nach Rom. Bald aber, seines Dienstes überdrüssig, entlief er und fand beim hl. Ignatius von Loyola, den er durch den spanischen Gesandten P. Ortiz kennen gelernt hatte, väterliche Aufnahme. Mit Zustimmung des Cardinals nahm Ignatius den 13jährigen Knaben unter seine ersten Novizen auf und behielt ihn im Orden trotz aller Beschwerden der älteren Patres, die von den muthwilligen Streichen des wilden Knaben viel zu leiden hatten. Behufs wissenschaftlicher Ausbildung sandte Ignatius seinen Zögling auf die Universitäten von Paris, Löwen und Padua, wo er so glänzende Fortschritte machte, daß ihn seine Oberen für tauglich hielten, im neugegründeten Colleg von Palermo mit der Oberaufsicht über die Studien zugleich die Professur der Rhetorik zu übernehmen. Nach vierjähriger Thätigkeit kam Ribadeneira mit dem nämlichen Auftrag in das eben eröffnete Collegium Germanicum (vgl. Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum I, Freiburg 1895, 15) und wurde hier 1553 zum Priester geweiht. Im J. 1555 wurde er mit der Promulgation der Ordensconstitutionen in Belgien betraut, wirkte daselbst außerdem als Prediger mit großem Erfolge und gewann unter Anderen auch den nachmals vielgenannten Jac. Ledesma (s. d. Art.) für die Gesellschaft Jesu. Nach Rom zurückberufen, begab er sich 1557 mit P. Salmeron (s. d. Art.) als Begleiter des päpstlichen Legaten Caraffa wieder nach Brüssel und von dort als Begleiter des spanischen Gesandten an den Hof der englischen Königin Maria der Katholischen (s. d. Art.). Am Tage seiner feierlichen Profession (1560) wurde Ribadeneira zum Provincial der toscanischen (später römischen) Provinz ernannt und bekleidete nun der Reihe nach die wichtigsten Aemter in der Gesellschaft, als Commissar für Sicilien, als Oberer aller Häuser der Jesuiten in Rom, als Visitator der lombardischen Provinz und Assistent für Spanien und Portugal. Im J. 1574 wurde er zur Wiederherstellung seiner durch die aufreibenden Anstrengungen hart mitgenommenen Gesundheit nach Spanien gesandt, wo er als Rathgeber mit den höchsten Würdenträgern der Kirche und des Staates in regem Verkehre stand; Philipp II. und der Cardinal Quiroga würdigten ihn ihres vollen Vertrauens. Von hoher Bedeutung wurde Ribadeneira's Aufenthalt in Spanien aber auch für die Gesellschaft Jesu selbst dadurch, daß er während der gefährlichen innern Krise gegen seine eigenen Landsleute und ihre Separationsgelüste die Einheit des Ordens nach dem ursprünglichen Plane des Stifters mit aller Entschiedenheit verfocht und glücklich zum Siege führte. Seine letzten Lebensjahre verwandte Ribadeneira mit unermüdlichem Fleiße auf schriftstellerische Thätigkeit. Neben Uebersetzungen von kleineren Werken des hl. Augustinus schrieb er die Biographien der drei ersten Ordensgeneräle, Erläuterungen über das Institut der Gesellschaft Jesu, sodann eine Abhandlung über die Fürstentugenden für Philipp II. (gegen Machiavelli), über das englische Schisma, eine Legende der Heiligen (Flos Sanctorum) und vieles Andere belehrenden und erbauenden Inhalts. Von weiter reichender Bedeutung war sein biographisch-bibliographisches Werk Illustrium Scriptorum religionis Societatis Jesu Catalogus, das 1609 in zweiter Auflage erschien und in der Folge zu manchen ähnlichen Unternehmungen angeregt hat. Ribadeneira handhabte die lateinische Sprache mit großer Meisterschaft und gilt auch als Classiker in seiner castilianischen Muttersprache (Obras escogidas, herausgegeben von de la Fuente in der Biblioteca de Autores Españoles LX, Madrid 1868). Er starb am 22. September 1611. (Vgl. Prat, Histoire du Père Ribadeneira, Paris 1862 [deutsch von Gruber, Regensb. 1885]; de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VI, 1724 ss.) [Aug. Seither S. J.]

Ribera (Ribeira), Franz de, S. J., einer der besten spanischen Exegeten, war zu Villacastin bei Segovia (Altcastilien) 1537 geboren und gehörte seit 1570 dem Jesuitenorden an. In diesem zeichnete er sich schon seit seinem Noviciat durch die allgemeinen wie durch die speciell klösterlichen Tugenden aus; zumal Demuth und Gehorsam leuchteten an ihm hervor, und nur der letztere konnte ihn bewegen, seine Schriften öffentlich erscheinen zu lassen. Zur Lehrthätigkeit (er erklärte zu Salamanca 16 Jahre die heilige Schrift) machte ihn eine ausgezeichnete natürliche Beanlagung vorzüglich geeignet, aber auch in diesem Punkte verließ Ribera sich mehr auf Gottes Hilfe als auf

sein Talent, und es wird berichtet, daß er gleich dem hl. Thomas von Aquin mit dem Studium schwieriger Stellen der heiligen Schrift geistliche Uebungen, Fasten und sonstige Abtödtungen verband. Das Urtheil über seine Leistungen ist durchweg ein anerkennendes, auch z. B. bei Richard Simon (Hist. crit. du Vieux Test., Rotterdam 1685, 424), der ihm nur Mangel an Kritik und an Kenntniß des Griechischen und Hebräischen vorwirft. Von Ribera's Werken erschien der große Commentar zu den zwölf kleinen Propheten zu Salamanca 1587 (mit vier großen Indices), ebenso zu Rom 1590 und sonst; ein Auszug daraus wurde als Commentarii selecti zuerst zu Salamanca 1598 gedruckt. Weiter seien noch genannt der Commentar zur Apocalypse (Salamanca 1591 u. öfter), zum Johannesevangelium (Lyon 1623), zum Hebräerbrief (Salamanca 1598; der Schluß von 13, 5 an ist von einem Freunde Ribera's). Endlich sei noch die Lebensbeschreibung der hl. Teresia (s. d. Art.) erwähnt (La Vida de la Madre Teresa de Jesus, Salamanca 1590; oft übersetzt), zu deren Abfassung Ribera als Beichtvater dieser Heiligen veranlaßt wurde. Im Jahre nach dem Erscheinen dieser Schrift starb Ribera (1591). (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 85 sq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI, 1761 ss.) [A. Esser.]

Riccardi, Nicolaus, O. Pr., ein hervorragender Kanzelredner und Theologe des 17. Jahrhunderts, war 1585 zu Genua geboren. Er machte seine Studien in Spanien und lehrte von 1613 an einige Jahre Theologie zu Valladolid, wo er sich zugleich einen bedeutenden Namen als Kanzelredner erwarb. Als er zum ersten Male vor dem Könige Philipp III. predigte, soll dieser, wie Echard (s. u.) berichtet, voll Staunen über Riccardi's Gelehrsamkeit und oratorische Begabung ihn ein monstrum genannt haben; dieser Beiname folgte ihm auch nach Italien, wo er gewöhnlich il Padre Mostro hieß. Uebrigens hat der Beiname vielleicht auch eine Beziehung auf Riccardi's Körpergestalt, die infolge außerordentlicher Beleibtheit ziemlich unförmlich war. Ein Freund schrieb von ihm: Monstrum fuit, sed amabile. In Rom wurde er von Urban VIII. im J. 1621 zum Professor der Theologie an der Minerva und später (1629) zum Magister sacri palatii ernannt. Auch hier erntete er großen Ruhm durch seine Predigten. Wenn Gräße (Lehrb. einer allg. Literärgesch. III, 2, Leipz. 1853, 286) über Riccardi's Kanzelvorträge urtheilt, sie seien reich an Uebertreibungen, so theilen sie diesen Fehler mit den meisten Predigten der damaligen Zeit (s. d. Art. Predigt, ob. 342). Von seinen im Druck erschienenen Schriften sind zu erwähnen: Ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora, Genua 1626, 2 voll.; Historiae concil. Trid. emaculatae synopsis, Romae 1627. Riccardi starb am 30. Mai 1639 zu Rom. (Vgl. Echard, Scriptt. ord. Praed. II, Paris. 1721, 503 sq.; Reusch, Index II, 305 u. 306.) [Beck.]

Ricci, Lorenz, S. J., General der Jesuiten zur Zeit der Aufhebung des Ordens, wurde zu Florenz am 2. August 1703 geboren, trat am 16. November 1718 in die Gesellschaft Jesu und legte die vier Profeßgelübde den 15. August 1736 ab. Er lehrte zuerst Rhetorik und Philosophie zu Siena, dann Theologie zu Rom, woselbst er unter dem Namen Leokritus Mitglied der Akademie war. Am 21. Mai 1758 wurde er endlich zum General des Ordens gewählt. Seine Amtsführung fiel in die schwersten Zeiten, welche die Gesellschaft jemals durchzumachen hatte. Es legten deßhalb die Wähler ihrem neuen Oberhaupt besonders die Pflege des Gebetes und der treuesten Beobachtung aller Ordensregeln an's Herz, damit Gott die Gesellschaft schütze und niemand eine andere Hilfe suche als die seinige (19. Generalcongr., 11. Decret). Ricci war 55 Jahre alt, als er die Regierung der Gesellschaft Jesu antrat; er war ein feingebildeter Mann und war bisher vorzüglich mit der Wissenschaft und dem innern Leben, weniger mit dem Kampfe der tobenden Leidenschaften Anderer beschäftigt gewesen. Sein Charakter trug mehr eine sanfte Liebenswürdigkeit, fast Furchtsamkeit, als ein energisches Ziel- und Kraftbewußtsein zur Schau, welche Eigenschaften allerdings auch nicht mehr den heraufziehenden Sturm hätten beschwören können. Was dem General fehlte, ersetzte sein willensstarker Assistent P. Timoni so vollständig, daß der Ordensgeschichtschreiber P. Cordara in seinen Denkwürdigkeiten sich öfters über die Abhängigkeit Ricci's von Timoni beklagt. Der Verlauf des Kampfes gegen die Jesuiten seitens der Höfe, welcher mit der Aufhebung des Ordens endigte, kann hier als bekannt vorausgesetzt werden (s. d. Artt. Clemens XIII., ob. III, 500 ff.; Clemens XIV., ebd. 505 ff.; Jesuiten VI, 1409 ff.), weßhalb nur die persönlichen Sorgen und Bedrängnisse Ricci's bei demselben zu erwähnen sind. Dieselben begannen schon mit der ersten Audienz, welche der General bei Clemens XIII. hatte; als er bei dieser Gelegenheit eine Bittschrift überreichte gegen die Ausbeutung des Breve's, welches dem Cardinal Saldanha eine Untersuchung der Jesuitenanstalten in Portugal gestattete, empfahl der Papst Stillschweigen und Geduld; einen Erfolg hatte die Bittschrift aber nicht, sie ward sogar später von Almada, in dessen Hände sie gerieth, mit Verdächtigungen des Ordens ausgestattet, veröffentlicht. Schlimmer aber wurde Ricci's Stellung, nachdem er auch 1761 den P. Timoni verloren hatte, durch die Unterdrückung des Ordens in den verschiedenen Ländern, wodurch ihm zu allem noch die Sorge für die Vertriebenen anheimfiel. Von Clemens XIII. konnte er immerhin Hilfe erwarten, Clemens XIV. dagegen zeigte von Anfang an eine — vielleicht nur durch die Verhältnisse aufgezwungene — Abneigung gegen alles, was Jesuit hieß. Gleichwohl kam dem

Ordensgeneral Ricci 1773 das Aufhebungsdecret unerwartet; er hatte wohl, wie er zu Alfani sagte, eine Aenderung der Regel, aber keine Aufhebung der Gesellschaft erwartet und im Bewußtsein seiner und der Gesellschaft Unschuld nichts von den Schriften und Büchern des Ordens beiseite schaffen lassen. Am 17. August wurde Ricci in einem von Häschern begleiteten Wagen des Cardinals Corsini in das englische Collegium gebracht. Dort konnte er 4—5 Tage frei umhergehen und die heilige Messe lesen. Am 23. September 1773 aber kam der General in die Engelsburg, wo er in einen größern Raum gebracht wurde, dessen Fenster mit dicken Brettern verschlagen waren. Hier wurde er unter drückender Behandlung bis zu seinem Tode gefangen gehalten. Daß er dabei, wie Theiner (Gesch. des Pontificats Clemens' XIV. II, Leipzig u. Paris 1853, 378) behauptet, mit jeglicher Rücksicht behandelt worden sei, ist nach allen Quellen und besonders nach vorliegendem handschriftlichen Material unrichtig, mag immerhin diese Behandlung ohne Vorwissen des Papstes geschehen sein. Im Winter wurde dem Greise z. B. kein Feuer gestattet, und sein Verkehr mit der Außenwelt war so vollständig aufgehoben, daß Ricci vom Tode seines frühern Secretärs Comolli, der nicht weit von ihm eingekerkert war, noch nach 6 Monaten nichts wußte. Eigentliche Verbrechen oder auch nur Vergehen wurden nicht vorgebracht und niemals eine gesetzliche Anklage erhoben; es wurden dem General, wie der von ihm verfaßte und von den Betheiligten als durchaus genau anerkannte Bericht über seine Verhöre beweist, nur 23 in Anbetracht der Lage sehr geringfügige Fragen, und diese noch in Zwischenräumen von 8—20 Tagen und zwar in einem zweimaligen Verhöre vorgelegt. Ricci verlangte oft, die Ursache seiner Haft zu erfahren; endlich sagte ihm der untersuchende Beamte Andreetti: „Seien Sie zufrieden, daß Sie wissen, Sie seien nicht eines Verbrechens wegen hier.“ Nun bat der Gefangene um seine Entlassung, erhielt aber zur Antwort, man werde sehen. Acht Monate gingen so hin. Clemens XIV. starb; sein Nachfolger Pius VI. hätte die Sache gerne beendigt, aber die Commission der Cardinäle hielt es für eine Forderung der Klugheit, die hervorragendsten Ordensmitglieder noch zurückzuhalten, damit sie weder selbst einen Kern des Widerstandes gegen die päpstlichen Anordnungen bilden, noch den Höfen Veranlassung geben könnten, einen neuen Sturm heraufzubeschwören. Ricci hatte nun wohl erkannt, wie man ihn absichtlich zurückhielt, und sagte deßhalb oft, er wünsche zu sterben, damit durch seinen Tod seine Mitbrüder frei würden. Endlich erlöste der Tod den edeln Dulder am 24. November 1775. Bevor er aber starb, gab er vor mehreren, dem Namen nach bekannten Zeugen (darunter Soldaten der Engelsburg) im Angesichte der heiligen Hostie den vom 19. November 1775 datirten Protest ab, in welchem es heißt: „Ich erkläre, daß die erloschene Gesellschaft Jesu gar keinen Grund gegeben hat zu ihrer Aufhebung. Dieß betheuere ich mit jener Gewißheit, welche ein gut unterrichteter Oberer von den Angelegenheiten seines Ordens haben kann. Ich betheuere, daß ich nicht den leisesten Grund zu meiner Verhaftung gegeben habe.“ Pius VI. erließ sofort den Befehl, den Hingeschiedenen mit entsprechender Feier in der Gruft der Jesuitengenerale beizusetzen. (Vgl. außer der Biographie Ricci's von A. Carayon [Paris 1869] und den Briefen und Actenstücken [Abschriften aus dem alten Ordensarchiv] besonders die Denkwürdigkeiten des P. Jul. Cordara S. J., gedruckt bei Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte u. s. w. III, Wien 1882, 1—74; ferner de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI, 1785 ss.) [J. Schwarz S. J.]

Ricci, Matthäus, S. J., berühmter Astronom und Missionar in China, war am 6. October 1553 zu Macerata in der Mark Ancona geboren, studirte erst Rechtswissenschaft, trat dann (15. August 1571) zu Rom in die Gesellschaft Jesu ein und erwarb sich unter Leitung des P. Clavius die hervorragenden mathematisch-astronomischen Kenntnisse, welche ihm später eine so bedeutsame Wirksamkeit sicherten. Im J. 1577 wurde Ricci, noch nicht Priester, der indischen Mission zugetheilt; dort vollendete er seine theologischen Studien und empfing die Priesterweihe. Als er 1582 nach Macao berufen wurde, glückte es ihm durch die Gunst des chinesischen Vicekönigs der Provinz Kwangtung, sofort bis Schao-king vorzudringen. Die Stellung der Europäer in dieser Stadt war eine sehr gefährdete; P. Ricci gewann aber durch seine Ruhe, Klugheit, sein eigenthümlich einnehmendes Wesen und besonders durch seine überraschende Vertrautheit mit der chinesischen Sprache und seine außerordentlichen mathematischen Kenntnisse bald die Achtung der besten Kreise. Erst 1590, als ein neuer Vicekönig gekommen war, wurde Ricci ausgewiesen, erhielt jedoch sogleich wieder die Erlaubniß, sich in Schaotschau, einer Stadt derselben Provinz, niederzulassen, wo er rasch eine neue auserlesene Gemeinde um sich sammelte. Dem scharfblickenden Manne entging es aber nicht, daß die jeweilige Laune irgend eines Unterbeamten alle Erfolge vernichten könne, wenn es nicht gelänge, die Hauptstadt und den kaiserlichen Hof für die katholische Mission zu gewinnen. Er setzte es sich also zur Lebensaufgabe, nach Peking vorzudringen, und kam wirklich Ende April 1595 in Begleitung eines ihm befreundeten Mandarins nach Nanking; dort wurde er aber zurückgewiesen. Er ging nach Nantschang, wo der Ruf des gelehrten Ausländers bald die Aufmerksamkeit des neu ernannten Generalgouverneurs von Nanking erregte und diesen veranlaßte, P. Ricci zur Berichtigung des chinesischen Kalenders nach Peking mitzunehmen. Doch konnte sich Ricci in Peking noch nicht halten; er mußte

nach Nanking zurückgehen, wo er dießmal freundlich aufgenommen wurde und sich bald von einer blühenden Gemeinde umgeben sah. Am 18. Mai 1600 versuchte er noch einmal die gefährliche Reise nach Peking. Nach unsäglichen Widerwärtigkeiten traf Ricci (24. Januar 1601) am kaiserlichen Hofe ein. Die Geschenke, namentlich die Oelgemälde, die Schlaguhren, die astronomischen Instrumente, erregten nicht weniger die Freude als die Neugier des Kaisers; aber Ricci konnte weder den Monarchen sehen, noch sich sonst frei bewegen. Nach vielen Bemühungen wurde ihm bloß gestattet, einstweilen in der Hauptstadt zu bleiben, und erst den 27. August 1605 konnte er sich ein eigenes Haus erwerben, wo er denn bald mehrere Patres aufnahm und sogar ein kleines Noviciat errichtete. Auch viele Chinesen, besonders aus den höheren Ständen, kamen zu Ricci und stiegen vom Unterrichte in der Mathematik zur Kenntniß der wahren Religion auf, z. B. Li, der Präsident der mathematischen Abtheilung im Ministerium. Daneben war Ricci besonders auch schriftstellerisch thätig, und in den 15 von ihm in chinesischer Sprache verfaßten Werken zeigte sich eine solche Gewandtheit in dem schwierigen Idiom, daß z. B. sein Buch über die Natur Gottes in die Sammlung der Classiker aufgenommen worden ist. Ricci's Hauptwerke handeln: Ueber die Natur Gottes, den Ursprung des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele, über Paradoxa, über die Freundschaft, über die Gedächtnißkunst, praktische Arithmetik, praktische Geometrie, Erklärung des Euklid. Außerdem ließ er mehrere Land- und Weltkarten stechen, welche besonders am kaiserlichen Hofe sehr geschätzt wurden. So war Ricci, dem auch das Amt des Obern der chinesischen Mission übertragen worden war, ein bedeutender Mann in der Kaiserstadt geworden, und die Freundschaft des kaiserlichen Schützlings wurde hochgeschätzt. Indem er durch sein reiches Wissen ein hervorragendes Ansehen, durch seine Demuth sich das Wohlwollen der Großen zu erwerben wußte, bahnte er den in der Mission selbst arbeitenden Glaubensboten den Weg für ihre Erfolge. Ihm selbst war keine lange Wirksamkeit in Peking beschieden; schon am 3. Mai 1610 fühlte er sich von der tödtlichen Krankheit befallen, welche am Abend des 11. Mai 1610 dem thaten- und verdienstreichen Leben des berühmten Gelehrten und seeleneifrigen Missionars ein Ende machte. Als seine Nachfolger haben P. Schall und P. Verbiest das angefangene Werk zur höchsten Blüte gebracht. (Vgl. die Biographien Ricci's von P. d'Orleans (Paris 1693); Ch. Sainte-Foi (Paris 1859); Werfer (2. Aufl., Regensb. 1870); ferner L. Nocentini, Il primo Sinologo, P. Matteo Ricci, in den Atti del IV. Congresso internaz. degli Oriental. II, Firenze 1881, 273 sgg. Ein Verzeichniß von Ricci's Werken gibt de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI, 1792 ss.) [J. Schwarz S. J.]

Ricci, Scipio, s. Pistoja, od. 34 ff.

Richard Anglicus, einer der ältesten und berühmtesten Kirchenrechtslehrer zu Bologna, stammte, wie schon sein Beiname sagt, aus England. Er machte seine Studien an der genannten Universität und wirkte um das Jahr 1200 daselbst als Lehrer des kirchlichen Rechts. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er 1215 Bischof von Chichester; schon 1217 wurde er nach Salisbury transferirt, von dort 1228 nach Durham, wo er 1237 starb. Er verfaßte folgende Schriften: Ordo judiciarius (neuer Abdruck nebst Einleitung von Witte, Halle 1853); Distinctiones super Decretis; Glossae zur Compilatio I; Casus decretalium. (Vgl. Sarti, De claris archigymn. Bonon. profess. I, 1, Bonon. 1769, 310 sq.; v. Bethmann-Hollweg, Der germanisch-romanische Civilprozeß im Mittelalter III, Bonn 1874, 105 ff.; v. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, Stuttgart 1875, 183 ff.) [Eberl.]

Richard Fitzralph (Ricardus, filius Radulphi), ein im Mittelalter als Armaghanus vielgenannter Schriftsteller und Erzbischof von Armagh (s. d. Art.), war zu Dundalk in Nordirland, wahrscheinlich in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts, geboren. Zu Oxford gebildet, verblieb er daselbst auch nach Vollendung seiner Studien als Fellow von Balliol College und als Lehrer. Im J. 1333 wurde er Kanzler der Universität (vgl. Waraeus, Hibernia sacra, Dublin. 1717, 20; Poole [s. u.] 194). Nachdem er dann am 10. Juli 1334 die Würde eines Kanzlers von Lincoln und bald nachher die eines Archidiacons von Chester erhalten hatte (Le Neve, Fasti eccl. angl., ed. Hardy II, Oxf. 1854, 92; I, 561), wurde er durch Provision Benedicts XII. im J. 1337 zum Dechant von Lichfield und im J. 1347 aus päpstlicher Machtvollkommenheit von Clemens VI. zum Erzbischof von Armagh erhoben. Ueberhaupt scheint Fitzralph beim päpstlichen Hofe zu Avignon großes Ansehen genossen und sich dort auch lange aufgehalten zu haben, da mehrere seiner handschriftlich erhaltenen Predigten in den Jahren 1335, 1338, 1341, 1342 und 1344 vor dem Papste gehalten worden sind (vgl. Poole 195). Zu Avignon war Richard auch im J. 1349, um im Auftrage Eduards III. ein Jubeljahr für die Unterthanen des englischen Königs zu erwirken. Bei dieser Gelegenheit betheiligte er sich an den Verhandlungen zwischen dem Papste und den unirten Armeniern. Die Union der letzteren mit Rom war im J. 1307 auf dem Concil von Sis proclamirt und im J. 1316 von der Synode zu Adana bestätigt worden. Als nachher unter Papst Benedict XII. allerlei Anklagen gegen die Lehre der Armenier vorgebracht worden waren (s. dieselben bei Raynald, Annales ad a. 1341, n. 49 sqq.), hatte ein anderes Concil von Sis im J. 1342 dieselben zurückgewiesen. Die weiteren Verhandlungen führten dann zur Entsendung des Erz-

bischofs Nerses von Melasgerd (Manasgardensis) und des erwählten Bischofs Johannes von Khilát (Clatensis) nach Avignon. Fitzralph nahm nicht bloß an den Unterredungen Theil, sondern prüfte und widerlegte auch die Abweichungen der Armenier von der katholischen Lehre in einer großen apologetisch-polemischen Schrift. Das Werk wird auf dem Titelblatt Richardi Radulphi Summa in quaestionibus Armenorum et Graecorum genannt, während das erste Buch Summa de erroribus Armenorum überschrieben ist (zuerst herausgegeben von Johannes Sudoris zu Paris 1511). In demselben wird der Gegenstand behandelt in Form eines Zwiegespräches zwischen Johann, der Fragen und Einwendungen erhebt, und Richard, der antwortet und die Schwierigkeiten löst. Die ersten 5 Bücher erörtern die christologischen Irrlehren, das 6. Buch den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn, das 7. vertheidigt den römischen Primat, das 8. und 9. bespricht Materie und Form der Sacramente und besonders die Sacramente der Taufe, des Abendmahls, der Firmung und letzten Oelung. Im 10. und 11. wird von der ordentlichen und legitimen Weise, zu Kirchenämtern zu gelangen, und dem Unterschiede zwischen der potestas ordinis und potestas jurisdictionis gehandelt und dabei im 10. Buch auch die Frage aufgeworfen, ob die Gnade Gottes zum Besitz des Eigenthums erforderlich sei. Das 12., 13. und 14. Buch beschäftigen sich mit dem jenseitigen Loos der Menschenseelen, dem Fegfeuer u. dgl. Die letzten 5 Bücher sind philosophischen und theologischen Erörterungen allgemeiner Art über die heilige Schrift, die göttliche Gnade und menschliche Freiheit u. A. gewidmet (vgl. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Literatur III, Schaffhausen 1864, 409 f.). Das Buch ist nach dem Urtheil Bellarmins mit Vorsicht zu lesen, weil darin viele Irrthümer über die Gewalt der Priester, die Armut Christi und den Stand der Bettelorden sich finden (vgl. Labbe, De scriptoribus ecclesiasticis II, Paris. 1660, 290). — Hauptsächlich bekannt geworden ist aber Fitzralph durch seine Opposition gegen die Bettelorden. Im J. 1349 war er bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Avignon beauftragt, eine Bittschrift des englischen Weltclerus gegen die Bettelorden dem Papste zu überreichen, was er am 5. Juli 1350 that. Dieß war wohl sein erster Schritt gegen diese Orden; vorher hatte er oft in den Kirchen der Bettelmönche zu Avignon gepredigt, z. B. am 8. September 1342 beim Generalcapitel der Dominicaner und am Franciscusfeste 1349 in der Franciscanerkirche. Wenn also Fitzralph wirklich schon zu Oxford eine Abneigung gegen die Franciscaner als Nominalisten oder gegen die Bettelmönche daselbst, welche seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts in academische Streitigkeiten über die Studienordnung u. dgl. verwickelt waren (s. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages II, 2, Oxford 1895, 380 ff.), gehabt hat, so hat er diese doch nicht auf die gesammten Orden übertragen. Allein im 14. Jahrhundert waren überhaupt die Klagen der Weltgeistlichen gegen die Mendicanten und deren Privilegien, durch welche sie sich im Ansehen und im Einkommen geschmälert erachteten, sehr häufig, und die Streitigkeiten zwischen den Conventualen und Spiritualen über die Armut (vgl. d. Artt. Armut, Franciscanerorden IV, 1657 ff., Fraticellen, Observanten, Olivi), sowie die politische Thätigkeit eines Theiles derselben gaben großes Aergerniß. Nun wurde Richard im J. 1350 von Clemens VI. zum Mitglied einer Commission ernannt, welche die strittigen Punkte untersuchen sollte. Die Untersuchung führte zwar zu keinem Resultate, allein Fitzralph wurde durch dieselbe und durch die Bitten einiger Cardinäle bewogen, eine eigene Schrift De pauperie salvatoris abzufassen, welche aber erst einige Jahre später vollendet wurde. Sie besteht aus 7 Büchern und ist in Form eines Dialoges abgefaßt; die ersten 4 Bücher und die Kapitelangaben der übrigen gibt L. Poole als Anhang zu der Schrift Johannis Wycliffe De dominio divino ll. III, Lond. 1890, 257 sqq. Das Werk ist dem Papste Innocenz VI. gewidmet und, nach der Vorrede zu schließen, in Irland zwischen 1353—1356 vollendet. Dort soll dann Fitzralph auch zu Armagh, aus Aerger darüber, daß er gehindert wurde, sich einer Zierat eines benachbarten Franciscanerklosters zu bemächtigen, angefangen haben, die Mendicanten in Irland zu bekämpfen und infolge von Klagen hierüber von Innocenz VI. zur Verantwortung nach Avignon geladen worden sein (s. Wadding, Ann. ord. min. ad a. 1357, n. 4). Allein nach Richards eigener Darstellung im Anfang des unten erwähnten Defensorium curatorum hätte der neue Streit erst in London angefangen, wohin er im J. 1356 in Diöcesangeschäften gekommen sei; er habe daselbst heftige Streitigkeiten gelehrter Doctoren über die evangelische Armut vorgefunden und sei nun veranlaßt worden, 7 oder 8 Predigten über die Sache in der Muttersprache vor dem Volke zu halten (4 derselben sind gedruckt in der erwähnten Ausgabe der Summa in quaestionibus Armenorum). Infolge dieser Predigten hätten seine Gegner Berufung an den heiligen Stuhl eingelegt. Seine ganze Stellung zu der Frage hat Fitzralph am 8. November 1357 in einer vor Innocenz VI. zu Avignon gehaltenen Rede dargelegt und dabei betont, daß er nur verlange, die Orden möchten zur Reinheit ihrer ursprünglichen Einrichtung zurückgeführt werden. Da die Vertheidigung der Pfarrer den Haupttheil der Rede bildet, heißt sie Defensorium curatorum contra eos qui privilegiatos se dicunt (oft gedruckt, am besten bei Brown, Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiend., Lond. 1690, 466—486). Eine Gegenschrift (Defensio religionis mendicantium) verfaßte der Franciscaner

Roger Conway (abgedruckt bei Goldast, Monarchia s. Romani imperii II, Francof. 1614, 1410—1344 [sic]).

Bei dem erwähnten Streit über die Armut zeigte sich, wie sehr die Klarstellung der Begriffe Dominium, Eigenthum, Besitz, einfacher Gebrauch, Recht des Gebrauchs u. dgl. nöthig war. Um dieß zu thun, holt Fitzralph in der oben genannten Schrift De pauperie salvatoris möglichst weit aus und erörtert umständlich Entstehung und Beschaffenheit des dominium von Adams Urzustand an und den Zusammenhang mit dem Gnadenstande des Menschen. Erst die letzten drei Bücher des Werkes beschäftigen sich mehr mit der Frage, ob die Bettelorden, wenn sie kein Eigenthum haben, wenigstens den Genuß desselben haben können. In Bezug hierauf lehrt Fitzralph in dem genannten Defensorium, daß Christus nicht freiwillig bettelte und das freiwillige Betteln nicht nur nicht anrieth, sondern verbot. Niemand könne, wenn er klug und heilig sei, die freiwillige Armut (mendicitas) für sein ganzes Leben übernehmen. Weder Alexius noch Franciscus hätten freiwillig gebettelt als kluge und vollkommene, sondern bloß als fromme Männer, und es gehöre nicht zur Regel der Franciscaner, freiwillige Armut zu beobachten. Was aber weiter die Beichten angeht, so lehrte Richard, es sei für die Pfarrkinder die Pfarrkirche den Kapellen der Bettelmönche vorzuziehen. Habe jemand einem vom apostolischen Stuhle generell mit Beichthören bevollmächtigten Mendicanten gebeichtet, so müsse er doch dieselben Sünden einmal im Jahre dem Pfarrer beichten. Das sei zwar nicht nothwendig, um die Lossprechung von den bereits vergebenen Sünden zu erhalten, wie Jean de Poilly behauptete, wohl aber, um das Kirchengesetz zu beobachten (vgl. auch Bellesheim [s. u.] I, 532; Wadding, Annal. ad a. 1357, n. 5). Wegen dieses von Fitzralph vertretenen Satzes wurde der Cistercienser Heinrich Crompe 1382, 1385 und 1392 zum Widerruf verurtheilt. Dagegen ist über den Ausgang des Prozesses gegen Fitzralph nichts bekannt; vermuthlich ist Richard nie eigentlich verurtheilt worden, sondern, ehe ein Urtheil erfolgte, zu Avignon wahrscheinlich 1360 friedlich gestorben (vgl. Raynald. ad a. 1358, n. 6; nach einem vatican. Manuscript). Wenigstens indirect ist aber sein Auftreten vom apostolischen Stuhle mißbilligt worden, indem der Papst am 1. October 1358 den englischen Bischöfen verbot, während der Dauer der anbefohlenen Untersuchung die Mendicanten im Beichthören, Predigen, Begraben und Annehmen von Almosen zu hindern oder hindern zu lassen (Wadding ad a. 1357, n. 7; Raynald. ad a. 1358, n. 5). Daß dem Erzbischof Schweigen auferlegt worden sei, ist nicht beglaubigt, wohl aber sind den Mönchen später ihre Privilegien bestätigt worden (vgl. Walsingham, Hist. Angl., ed. H. T. Riley, I, Lond. 1863, 285). — Etwa 10 Jahre nach Fitzralphs Tode sollen seine Gebeine durch Stephan de Valle, Bischof von Meath (1369—1379), nach Dundalk in die Kirche von St. Nicolas übertragen worden sein (Wadding l. c. n. 8; Waraeus 21). Daß er dort begraben liegt, bezeugt auch Ussher in einem Briefe an Camden vom 30. Oct. 1606 (Guillelmi Camdeni ... Epist., Lond. 1691, 86), und noch zu Usshers Zeit nannte ihn das Volk den hl. Richard von Dundalk. In Uebereinstimmung damit wird zu Anfang des 15. Jahrhunderts von dem ersten Fortsetzer von Higden (Polychronicon Ran. Higden, monachi Cestrensis, ed. J. R. Lumby, VIII, London 1882, 392) zum Jahre 1377 berichtet, daß an Richards Grabe zu Dundalk viele und große Wunder geschähen (vgl. auch Chronicon Angliae ab a. 1328 usque ad a. 1388, ed. E. M. Thompson, Lond. 1874, 400). Wenn auch eine von Bonifaz IX. veranlaßte Untersuchung der Wunder zu keinem bekannten Resultate führte (Waraeus 21), so wird doch von einer im J. 1545 zu Drogheda gehaltenen Synode berichtet (s. Bellesheim I, 528), sie habe die Feier des Festes des hl. Richard von Dundalk mit neun Lectionen in crastino Joannis et Pauli angeordnet.

Auf der andern Seite lag freilich für Fitzralphs Gegner der Versuch nahe, ihn wegen der Verwandtschaft seiner Lehren mit denen des Wiclif (s. d. Art.) in den Geruch eines Häretikers zu bringen. Daß nämlich eine gewisse Beziehung zwischen der Behauptung Wiclifs, zum wahren bürgerlichen Dominium sei der Gnadenstand des Besitzers erfordert, und niemand könne im Stande der Todsünde der Herr von etwas sein, und den Ansichten Fitzralphs besteht, ist unläugbar und bereits im J. 1390 von dem Franciscaner Woodford in seiner Polemik gegen Wiclif hervorgehoben worden (s. Wilh. Wodfordus adversus Joh. Wiclefum, im Fasciculus rerum expetendarum etc. [vgl. d. Art. Gratius V, 1039], ed. Brown, I, Lond. 1690, 190—265, wo [237—240] gegen ein argumentum Armachani idem sententis cum Wiclefo polemisirt wird). Auch Thomas Waldensis (Netter; s. d. Art.) scheint (vgl. Poole, J. Wycliffe De dominio divino etc. p. XLVII) den Erzbischof als eine Quelle der Meinungen Wiclifs anzusehen (auctoris ejus in hac schola Richardi). Wenn aber Wiclif selbst (De dominio divino 1, 14) den Erzbischof von Armagh und Thomas von Bradwardine duo praecipui doctores nostri ordinis nennt, so bezieht sich der Ausdruck bloß auf seine Zugehörigkeit zu den theologischen Lehrern der Universität Oxford und soll nicht (wie Lechler, Joh. v. Wiclif I, Leipz. 1873, 506, Anm. 2 meint) heißen, jene seien Männer, mit denen er sich in der Gesinnung eins wisse. Jedenfalls hat Wiclif, sagt selbst Poole (ib. p. XLVIII), sehr viel weiter gehende Folgerungen aus der Lehre Fitzralphs über das bürgerliche Dominium gezogen, als letzterer, nach seinem bekannten Charakter zu schließen, gethan haben würde. Auch Wadding will nicht zugeben, daß Fitzralph zu den

Häretikern gezählt werden könne: er habe alle seine Schriften der Kirche zur Correctur unterworfen und habe mehr gesündigt intellectus exuberantia quam voluntatis perversitate. Ein directer Zusammenhang zwischen Wiclif und Richard besteht ganz gewiß nicht in dem Sinne, daß Wiclif gleich nach dem Tode Fitzralphs als geistiger Erbe desselben in den Kampf gegen die Bettelorden eingetreten wäre. Denn diese hat Wiclif erst angegriffen (vgl. Lechler I, 586), als sie seine Lehre über das Altarssacrament mißbilligten.

Zu der schriftstellerischen Thätigkeit des Armaghanus sei noch bemerkt, daß die Behauptung, er habe die Bibel oder Theile derselben in's Irische übersetzt (vgl. Dixon, A general introd. to the Sacr. Scriptures, 2. ed., Dublin 1875, 148), eine bloße Vermuthung ist. Interessant ist im 19. Buche der „armenischen Fragen" die Stelle, worin er, wie vor ihm schon im 9. Jahrhundert der Erzbischof Agobard, mit größter Bestimmtheit die Thatsache betont, daß der heilige Geist wohl den Inhalt der heiligen Schrift inspirirte, aber nicht auch den Ausdruck der heiligen Schriftsteller formulirt hat (s. die Stelle bei Kaulen, Gesch. der Vulgata, Mainz 1868, 295 ff.). Viele Schriften von Fitzralph, besonders zahlreiche Predigten, sind noch ungedruckt; ein Verzeichniß seiner Werke findet sich bei Tanner, Bibl. Britannico-Hibernica, Lond. 1748, 283 sqq. Aus seiner bischöflichen Wirksamkeit ist noch zu erwähnen, daß er als Erzbischof von Armagh einen zeitweiligen Sieg in dem alten Streit zwischen Armagh und Dublin über die irische Primatialwürde errungen hat. Er verlangte nämlich von König Eduard III. im J. 1349 die Anerkennung des Rechtes, überall in Irland als Erzbischof von Armagh das Kreuz vor sich tragen zu lassen. Da nun der König auch die vornehmsten Beamten Irlands anwies, den Erzbischof in der Ausübung seines Rechtes als Primas zu unterstützen, zog dieser mit vorausgetragenem Kreuz nach Dublin und verkündigte dort in Gegenwart vieler Beamten und Vornehmen die Privilegien seines Stuhles. Da aber im J. 1350 Johannes von St. Paul den erzbischöflichen Stuhl von Dublin bestieg, erlangte dieser am 8. December 1350 einen Widerruf des von Eduard III. zu Gunsten Richards von Armagh erlassenen Schreibens, weil es auf Grund falscher Thatsachen erlassen worden sei. Da Fitzralph trotzdem seine Rechte weiter zu verfolgen suchte, erließ der König am 12. Mai 1352 ein neues Schreiben zu Gunsten des Erzbischofs von Dublin. Nun wurde die Sache an den apostolischen Stuhl gebracht, und dieser soll nach einem Berichte des Erzbischofs Joh. Allen von Dublin vom Jahre 1529 entschieden haben: beide Erzbischöfe seien Primate, aber der von Armagh Primas von ganz Irland, der von Dublin Primas von Irland (An historical narration of the controversy betwixt the archbishops of Ardmagh [sic] and Dublin, touching the primacy; s. bei [Wilkins,] Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae IV, Lond. 1737, 80 sqq.). (Vgl. neben Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland I, Mainz 1890, 520 ff., besonders den zum Theil auf handschriftlichem Material beruhenden Artikel Fitzralph von Poole, im Dictionary of National Biography XIX, Lond. 1889, 194—198.) [J. Felten.]

Richard von Middletown (a Media Villa), O. S. Fr., berühmter Scholastiker des 13. Jahrhunderts, der nicht mit Unrecht den Beinamen doctor solidus oder fundatissimus erhalten hat. Den Namen Middletown führen in England mehrere Orte; es ist bis jetzt nicht bekannt, in welchem derselben Richard geboren war; unwahrscheinlich ist die Meinung einiger Schriftsteller, daß er ein Schottländer gewesen sei. In jugendlichen Jahren trat Richard in den Orden, machte zuerst in Oxford, dann in Paris mit Auszeichnung seine Studien und erwarb sich bald als Lehrer großes Ansehen, da er nicht weniger in der heiligen Schrift und dem canonischen Rechte als in der eigentlichen Scholastik hervorragende Kenntnisse besaß. Er war noch Baccalareus, als er, zugleich mit sechs anderen Lehrern der Pariser Universität, im J. 1283 von dem Ordensgeneral Bonagratia den Auftrag erhielt, die angefochtenen Schriften des Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.) zu prüfen. Um das Jahr 1286 wurde er nach Neapel gesandt, um im Verein mit seinen Mitbrüdern Wilhelm von Falgaria und Pontius Carbonal die Erziehung und den Unterricht der Söhne des Königs Karl II. von Neapel zu leiten. Als dieser König 1285 in einer Seeschlacht von Peter von Aragonien besiegt und gefangen genommen war, theilten zwei dieser Prinzen, nämlich Ludwig, der spätere Franciscaner, und Robert, zuerst mit dem Vater die Gefangenschaft und blieben von 1288 an sieben Jahre als Geiseln auf einem Schlosse bei Barcelona. Während dessen machten sie unter Leitung ihrer Lehrer, welche mit ihnen nach Barcelona gegangen waren, in Tugend und Wissenschaft außerordentliche Fortschritte. Als 1295 der Friede zu Stande kam, wurden sie und auch ihre Lehrer entlassen; Ludwig wurde, nachdem er das Ordenskleid genommen hatte, 1295 von Bonifatius VIII. zum Erzbischof von Toulouse ernannt und später unter die Zahl der Heiligen aufgenommen (AA. SS. Boll. Aug. III. 755 sqq.). Von dieser Zeit an hören die Nachrichten über Richard auf. Selbst das Jahr seines Todes ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln; die verschiedenen Angaben hierüber schwanken zwischen 1300 bis 1307. — Als Lehrer und Schriftsteller hat Richard stets ein hohes Ansehen genossen. In einer Rede, welche der berühmte Johannes von Ragusa O. Pr. auf dem Concil von Konstanz hielt, wird er als Auctorität citirt und gerühmt als doctor profundus et magnae auctoritatis in scholis. Der hl. Antoninus (Chronica III, Lugduni 1586, 772) sagt von ihm: Inter doctores etiam solemnes S. Ordinis Minorum

adnumeratur frater Richardus a Mediavilla, qui scripsit egregie super quatuor libros Sententiarum et in quarto Sententiarum ostendit, se fuisse etiam valde peritum in jure canonico, frequenter allegando jura cum glossis. Nach Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik I, 432) „ist bei ihm nächst dem hl. Thomas die Darstellung wohl die ruhigste und durchsichtigste, wie er auch in der Lehre und Anschauungsweise dem hl. Thomas näher steht als die übrigen Franciscanertheologen". Das ist richtig; doch folgt er oft auch dem hl. Bonaventura, z. B. in der Lehre von der Pluralität der substantiellen Formen, oder gibt die Ansicht des hl. Bonaventura wenigstens als probabel an. Die Angabe Waddings (Scriptores Ord. Min., Rom. 1806, 207 sq.), daß der Commentar zum 4. Buche von späteren Ordensbrüdern vollendet worden sei, beruht auf einem reinen Mißverständniß, wie Sbaralea (Supplem. ad Script. Ord. Min., Rom. 1806, 633 sqq.) nachweist. Das 4. Buch allein wurde schon im 15. Jahrhundert dreimal gedruckt (s. Hain, Repertorium II, 1, n. 10 984 bis 10 987). Ein Citat (In IV. Sent., d. 17, q. 2, a. 3) deutet an, daß dieses Buch kurz nach 1281 muß geschrieben sein, da von einem 1281 unter Martin IV. erlassenen Privilegium gesagt wird, es sei nuperrime emanatum, und andererseits einige etwas später hierüber gegebene päpstliche Erlasse nicht erwähnt werden. Der ganze Commentar zu allen 4 Büchern des Lombarden erschien zuerst 1509 in Venedig und dann 1591 in Brixen. Am Schlusse des Werkes sind beigefügt: Authorati (sic) theologi Richardi de Mediavilla . . . tria recognita rationataque Quodlibeta. Das erste Quodlibetum hat 21 quaestiones, das zweite 31, das dritte 27. Außer diesen auch handschriftlich ziemlich häufig vorhandenen Schriften verfaßte Richard noch eine große Anzahl (wenigstens 45) wichtiger Quaestiones disputatae, deren erste lautet: Utrum Deus sit summe simplex. Diese sind ungedruckt geblieben mit Ausnahme einer einzigen, sehr ausführlichen, welche in der Schrift De humanae cognitionis ratione, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, 221—245 gedruckt ist und die Ueberschrift hat: Utrum Angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna. Ungedruckt blieben auch Richards früher geschätzte Commentare zur heiligen Schrift, namentlich 4 Bücher über die vier Evangelien und 14 Bücher über die Briefe des hl. Paulus. Auch ein ungedruckter Tractat De conceptione B. M. Virginis und Sermones werden ihm zugeschrieben. Sein Sermo de ascensione Domini mit einer Collatio findet sich handschriftlich in der Universitätsbibliothek zu Erlangen. (Vgl. noch Hist. littér. de France XXI, 128; Wood, Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis I, Oxoniae 1674, 128. Ausführlich handelt über ihn P. Prosper de Martigné O. Cap., La scolastique et les traditions Franciscaines, Paris 1888, 152 sqq.) [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Richard Rodulfi, s. Richard Fitzralph.

Richard von St. Victor, Scholastiker und Mystiker des 12. Jahrhunderts, Schüler und Nachfolger Hugo's von St. Victor (s. d. Art.), führt gleich diesem seinen Beinamen von der berühmten Augustiner-Chorherren-Abtei zu St. Victor bei Paris. Ueber seine Lebensumstände sind nur spärliche Nachrichten auf uns gelangt. Ein geborener Schotte, kam er früh nach Paris, wo er in das genannte Kloster eintrat. Die Annalen der Abtei heben seine große Frömmigkeit und sein entschiedenes Eintreten für die Regel eigens hervor. Nach einander bekleidete er die Aemter des Subpriors und des Priors. In letzterer Eigenschaft hatte er neben dem Abt Ervisius, welcher durch einen weniger erbaulichen Wandel und durch sein Ungeschick in der Verwaltung das Kloster in Nachtheil und Verruf brachte und sogar ein Einschreiten päpstlicher Legaten nöthig machte, einen schweren Stand. Der ausnehmend großen Klugheit Richards gelang es, den größten Schaden zu verhüten und allmälig Alles wieder in's rechte Geleise zu bringen. Merkwürdig ist nur, wie er unter so unerquicklichen Verhältnissen seine mystischen, den tiefsten Seelenfrieden athmenden Werke hervorzubringen im Stande war. Sein Tod scheint im J. 1173 erfolgt zu sein, und zwar einem alten Menologium zufolge am 10. März. — Die zahlreichen Schriften Richards theilt man passend in exegetische, in denen er mit Vorliebe dem mystischen Sinne nachgeht und, an den Schrifttext sich anlehnend, seine Gedanken über Mystik und Ascese darlegt; dogmatische, welche einzelne theologische Tractate in klarer, anziehender Sprache bieten, und vermischte, die u. A. seine Briefe enthalten. Zur ersten Klasse zählen folgende Schriften: Benjamin minor s. de praeparatione animi ad contemplationem, ein ausführliches System christlicher Tugendlehre in Form einer mystischen Ausdeutung der biblischen Erzählung vom Patriarchen Jacob und seiner Familie; Benjamin major s. de gratia contemplationis, über die Wege der Beschauung, zugleich mystische Erklärung der Bundeslade; Allegoriae tabernaculi foederis; Tractatus de meditandis plagis quae circa finem mundi evenient; Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis; Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae; Mysticae adnotationes in psalmos; Expositio Cantici Habacuc; Expositio in Cantica Canticorum; Quomodo Christus ponitur in signum populorum; In visionem Ezechielis; De Emmanuele, veranlaßt durch eine damals erschienene Erklärung von Is. 7, 14, welche diese Stelle als nicht nothwendig die jungfräuliche Empfängniß des Messias beweisend erscheinen ließ; Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli; In Apocalypsin Joan-

nis libri VII. In der zweiten Klasse der Werke Richards nehmen unstreitig den Ehrenplatz ein die 6 Bücher De Trinitate, welche Muster einer bündigen, durchsichtigen Behandlung christlicher Dogmen sind und mit Unrecht des Fehlers geziehen werden, daß Richard die Tragweite der natürlichen Erkenntniß überschätze; ein Anhang dazu ist betitelt: De tribus appropriatis personis in Trinitate. Weitere Tractate sind: De verbo incarnato; Quomodo Spiritus sanctus sit amor Patris et Filii; De superexcellenti baptismo Christi; De missione Spiritus sancti; De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam; De sacrificio David prophetae; De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio Beatae Mariae Virginis; De gemino Paschate; Sermo in die Paschae; De exterminatione mali et promotione boni, eine ascetisch-mystische Abhandlung, die Nothwendigkeit der Selbstüberwindung und der Geduld im Leiden erweisend; De statu interioris hominis (im Menschen finden sich drei Krankheiten: Schwäche, Unwissenheit, Begierlichkeit, und daher Sünden der Schwachheit, des Irrthums, der Bosheit, wogegen man drei Heilmittel hat: Gottes Gebote, Verheißungen und Drohungen); De potestate ligandi atque solvendi (mehr moralisch als dogmatisch behandelt); De judiciaria potestate in finali et universali judicio; De spiritu blasphemiae; De gradibus caritatis; De quatuor gradibus violentae caritatis. Die dritte Klasse enthält Epistolae; De eruditione interioris hominis; Tractatus Exceptionum. Alle diese Schriften stehen gesammelt bei Migne, PP. lat. CXCVI; vollständige Ausgaben der Werke waren schon früher erschienen zu Venedig 1506, Paris 1518, Lyon 1534, Paris 1550, Venedig 1592, Köln 1621 und Rouen 1650. Ueberall in seinen Schriften verräth Richard großen Scharfsinn und einen tiefen philosophischen Geist; er zeigt sich als einen tief eindringenden Denker und einen feinen Beobachter der Menschennatur zugleich. Heller Verstand, ungewöhnliche Geistesbildung und eine reiche, lebhafte Phantasie verliehen ihm die Gabe der deutlichen und in ihrer Art schönen Darstellung. Die unbezwingliche Begierde, in seiner Durchforschung der Wahrheit und in seiner Vorliebe für Speculationen höherer Art bis an die letzten Grenzen des menschlichen Wissens vorzudringen, erhoben ihn oft in die höchsten Regionen der speculativen Philosophie, wobei das treue Festhalten an der katholischen Glaubensnorm ihm ein sicheres Voranschreiten ermöglichte. Was speciell seine Lehre von der Contemplation betrifft, so legt Richard derselben gleich seinem Lehrer Hugo die Dreitheilung der menschlichen Erkenntnißkraft (Einbildungskraft für sinnenfällige Gegenstände, Vernunft für mittelbares Erforschen des Unsichtbaren, Intelligenz für unmittelbares Anschauen des Unsichtbaren, namentlich des Göttlichen) und der Erkenntnißthätigkeit (Denken, Betrachten, Beschauen) zu Grunde. Denken ist ihm ein absichtsloses, zu zügellosem Umherschweifen hinneigendes Vorstellen des Geistes; Betrachten ist ein absichtliches, planmäßig auf Erforschung der Wahrheit gerichtetes geistiges Schauen; das Beschauen besteht in einem freien Blick des Geistes, der mit Bewunderung auf Gegenstände der Weisheit gerichtet ist. Indem nun die höhere Erkenntniß die nächstniedere durchdringen und sich dienstbar machen kann, stuft sich das Gebiet der Contemplation sechsfach ab. Die sechs Stufen kennzeichnet Richard mit folgenden Formeln: 1. in imaginatione et secundum imaginationem, Beschauung der sinnenfälligen Schönheit der sichtbaren Welt; 2. in imaginatione et secundum rationem, Beschauung der unsichtbaren Gründe, der Ordnung, Zweckmäßigkeit u. s. w. in den sinnenfälligen Dingen; 3. in ratione et secundum imaginationem, Beschauung übersinnlicher Dinge, aber mit Zuhilfenahme der Einbildungskraft, nämlich insofern dieselben eine analoge Aehnlichkeit mit sinnlichen Gegenständen aufweisen; 4. in ratione et secundum rationem, Beschauung rein geistiger Wesen in ihrem eigenen Sein und Wesen, ohne besondern Beistand der Einbildungskraft; 5. supra rationem, sed non praeter rationem, Beschauung jener Gegenstände der Offenbarung (namentlich in Bezug auf Gott und seine Attribute), die auch dem Scheine nach mit unserer Vernunft harmoniren; 6. supra rationem et praeter rationem, Beschauung der unserer Vernunft undurchdringlichen und beim ersten Anschauen widersprechend scheinenden Offenbarungswahrheiten, namentlich der heiligsten Dreifaltigkeit. In drei Richtungen schreitet der menschliche Geist in der Contemplation voran, nämlich in der Erweiterung (dilatatio), die eine größere Ausdehnung und Schärfung des Verstandes innerhalb der gewöhnlichen Grenzen der Erkenntnißobjecte bedeutet; in der Erhebung (elevatio), in welcher der lebendige innere Sinn des Menschen, von Gott erleuchtet, über die gewöhnlichen Grenzen menschlicher Kraft hinausgeht, so daß er Gegenstände erkennt, die über ihm liegen, ohne jedoch aus sich selbst herauszugehen; in der Entrückung (alienatio), die einen aller menschlichen Bestrebung völlig fremden Zustand besagt, der, allein durch göttliche Einwirkung hervorgebracht, das Bewußtsein seiner selbst und der Umgebung schwinden läßt und den Geist ganz in's Schauen göttlichen Lichtes versenkt. Was übrigens in diesem Zustande geschaut wird, bedarf einer nachträglichen Prüfung an der Hand der heiligen Schrift: widerstritte es dieser, so wäre es Täuschung; würde es von ihr nicht bestätigt, so wäre es für verdächtig oder zum mindesten für ungewiß anzusehen. (Vgl. Abbé Hugonins Vorrede bei Migne l. c.; H. Schmid, Der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, 308 ff.; J. Görres, Die christliche Mystik I, Regensburg 1836, 301; Liebner, Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina,

Goetting. 1837—1839, 2 partes; Engelhardt, Richard von St. Victor und J. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Helfferich, Die christliche Mystik II, Gotha 1842, 373 ff.; Noack, Die christliche Mystik des Mittelalters, Königsberg 1853; Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor, Prag 1864; Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 355—384.) [Franz Zorell S. J.]

Richard, Karl Ludwig, O. Pr., französischer Theologe und Publicist, war im April 1711 zu Blainville sur l'Eau in Lothringen geboren. Im Alter von 16 Jahren trat er in seinem Heimatsorte in das Dominicanerkloster ein; später wurde er nach Paris geschickt, um dort eingehendere Studien zu machen. Nachdem er die theologische Doctorwürde erlangt, widmete er sich einer umfassenden literarischen Thätigkeit, die speciell gegen die sogen. Philosophen, d'Alembert, Voltaire und Genossen, gerichtet war. Der Ausbruch der Revolution zwang ihn, Frankreich zu verlassen und in Belgien (Mons) ein Asyl zu suchen. Bei der zweiten Invasion der Franzosen (1794) konnte er wegen seines hohen Alters nicht fliehen; er hielt sich eine Zeitlang verborgen, wurde aber entdeckt und vor ein Kriegsgericht gestellt. Dieses verurtheilte ihn als Verfasser der Schrift Parallèle des Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ, avec les Français qui ont exécuté leur roi, Mons 1794, zum Tode; am 16. August 1794 wurde er zu Mons erschossen. Von Richards zahlreichen Schriften sind die bedeutendsten: Bibliothèque sacrée, ou dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques, Paris 1760, 5 vols., dazu Supplément, Paris 1765. Das Werk wurde von Richard in Verbindung mit mehreren Ordensgenossen verfaßt; eine bedeutend vermehrte und verbesserte Ausgabe erschien zu Paris 1821—1827 in 29 Bänden; sodann Analyses des conciles généraux et particuliers, Paris 1772—1777, 5 vols.; aus dem Französischen in's Lateinische übersetzt von Dalmasus, Augsburg 1778, 4 Bde. (Vgl. Moulaert, Ch. L. Richard aus dem Predigerorden. Aus dem Französischen, herausgegeben von Seb. Brunner, Regensburg 1870.) [Zeck.]

Richardot, Franz, O. S. A., Bischof von Arras, war 1507 geboren und trat zu Champlitte in Burgund in den Augustinerorden. Schon mit 21 Jahren erklärte er zu Paris die Briefe des hl. Paulus und wurde dann nach Italien geschickt, wo er mit den gelehrtesten Männern in inniger Verbindung stand. Durch seine umfassende Gelehrsamkeit und ausgezeichnete Rednergabe erwarb er sich die Gunst des Bischofs von Arras, Anton Perennot Granvella (s. d. Art.), der ihn zum Vorstande der Akademie zu Besançon ernannte und später zu seinem Suffragan weihte. In Besançon lehrte Richardot lange Zeit mit bestem Erfolge. Als sein Gönner auf den Metropolitanstuhl zu Mecheln erhoben wurde, folgte ihm Richardot auf dem Bischofsstuhl von Arras (1561). Als Bischof war er durch Wort und Schrift eifrigst bemüht, seine Untergebenen vor der calvinistischen Häresie zu bewahren, weßhalb er von den Calvinern sehr gehaßt und sogar thätlich angegriffen wurde. Auf dem Concil von Trient hielt Richardot 1563 eine gelehrte Rede über das heilige Ehesacrament, welche zu Löwen auch im Drucke erschien. Er starb am 26. Juli 1574. Von seinen Werken sind sonst noch gedruckt eine zu Douay mit einem Calvinisten gehaltene Disputation; zwei Predigten über die Heiligenbilder und über die Ablässe; eine Pastoralanweisung über Controversfragen; die Synodalstatuten für das Bisthum Arras; eine Anweisung über Hirtenpflichten. (Vgl. Ossinger, Bibl. Augustin., Ingolst. 1768, 743 sqq.; Nouv. Biogr. gén. XLII, 190 s.; Hurter, Nomenclator liter. I, 2. ed., 6.) [Pius Keller O. S. A.]

Richelieu, Armand Jean du Plessis, Herzog von, Cardinal und leitender Minister in Frankreich unter Ludwig XIII., entstammte einer alten, aber wenig begüterten Familie. Er wurde am 9. September 1585 in Paris, nach anderen Angaben auf dem Schloß Richelieu in der Provinz Poitou geboren. Zuerst sollte er sich dem Kriegsdienste widmen; als aber sein älterer Bruder Alfons Karthäuser wurde und damit auf das Bisthum Luçon verzichtete, das in der letzten Zeit sozusagen im Besitze der Familie war, wurde Armand, um dasselbe erlangen zu können, für den geistlichen Stand bestimmt. Nach kurzem, aber eifrigem Studium der Theologie empfing er am 17. April 1607, $21^1/_2$ Jahre alt, in Rom die Weihe als Bischof und erwarb sich noch im selben Jahre (Herbst 1607) an der Sorbonne den theologischen Doctorgrad. Gegen Ende des Jahres 1608 begab er sich in seine Diöcese, um sich zunächst deren Verwaltung mit Eifer zu widmen. Das Bisthum vermochte aber seinen Ehrgeiz nicht zu befriedigen; sein Auge war zugleich dem Hofe zugewandt, sein Geist von dem Gedanken einer politischen Rolle erfüllt. Die Gelegenheit, sein großes Talent zu zeigen und sich für die neue Laufbahn zu empfehlen, erhielt er nach mehreren anderen fruchtlosen Versuchen, als er im Herbst 1614 vom Clerus in die Generalstaaten gewählt wurde. Er wurde Secretär der Regentin Maria von Medicis, Groß-Almosenier der jungen Königin Anna von Oesterreich, Mitglied des königlichen Rathes und (im November 1616) Staatssecretär des Krieges und der auswärtigen Angelegenheiten. Indessen war seine Zeit noch nicht ganz gekommen. Als im Frühjahr 1617 der Marschall d'Ancre ermordet und die Königin-Mutter nach Blois verbannt wurde, folgte er dieser dorthin. Zwei Monate später zog er sich in eine Abtei seiner Diöcese zurück, widmete sich auf's Neue seiner geistlichen Aufgabe und veröffentlichte aus Anlaß einer Controverse zwischen den Katholiken und Hugenotten die Défense des principaux points de la foi catholique. Da er aber trotz

seiner ruhigen Haltung Verdacht erregte, wurde er im Frühjahr 1618 nach Avignon verbannt. Sein Aufenthalt daselbst dauerte ein Jahr, und in diese Zeit fällt die Abfassung der Instruction du chrétien, einer bündigen Darstellung der christlichen Lehre, die einem großen Bedürfniß entgegenkam und außerordentlichen Anklang fand, mehr als 30 Auflagen erlebte und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Der Umschwung kam für Richelieu, als die Königin-Mutter aus dem Schloß von Blois entfloh; er wurde plötzlich, hauptsächlich durch Vermittlung des Kapuziners P. Joseph du Tremblai, der schon mehrere Jahre mit ihm verbunden und fortan gleichsam seine rechte Hand war, zurückberufen, um Maria von Medici mit ihrem Sohne Ludwig XIII. zu versöhnen. Der Friede kam am 10. August 1620 zu Stande, und zur Belohnung für die Bemühungen erhielt Richelieu am 5. September 1622 den Cardinalshut. Die Auszeichnung berechtigte zu weiteren Hoffnungen. Er resignirte daher am 19. Mai 1623 auf sein Bisthum, trat im Frühjahr 1624 wieder in den königlichen Rath ein und wurde einige Monate später (nach dem Sturze des Ministers Vieuville) das Haupt desselben. Von da an war er 18 Jahre lang, bis zu seinem Tode, der Leiter Frankreichs, zum Theil der Gebieter Europas. Richelieu's Ziel war, Frankreich im Innern die Einheit und nach Außen durch Demüthigung des Hauses Habsburg eine herrschende Stellung zu geben. Es ist hier nicht der Ort, die Ausführung des Werkes im Einzelnen darzulegen. Nur an zwei Punkte möge kurz erinnert werden. Einerseits machte Richelieu der politischen Stellung der Hugenotten in Frankreich ein Ende und unterwarf die Großen des Landes der Macht des Königs (vgl. d. Art. Hugenotten VI, 366 f.). Zur Erreichung des andern Zieles unterstützte er namentlich die Protestanten Deutschlands im dreißigjährigen Kriege und bestimmte die Könige Christian IV. von Dänemark und Gustav Adolf von Schweden zu ihren Angriffen auf den Kaiser (vgl. d. Art. Dreißigjähriger Krieg III, 2054 ff.). Eine solche Politik konnte natürlich nicht verfehlen, auf Widerstand zu stoßen, und wiederholt war Richelieu's Stellung bedroht. Als Ludwig XIII. während des Feldzugs gegen Savoyen zu Lyon in eine schwere Krankheit fiel, erhoben sich die Gegner des Cardinals mit Energie, und der König versprach, seinen Minister nach dem Kriege zu entlassen; die Königin-Mutter ließ sich sogar zu Beschimpfungen hinreißen. Richelieu schien verloren. Da es ihm aber gelang, eine Unterredung mit dem König zu erhalten, befestigte er seine Stellung auf's Neue und ward mächtiger als zuvor. Die Zeitgenossen nannten den Tag (11. November 1630) la journée des dupes. Die Besiegten hatten die Rache des Siegers in empfindlicher Weise zu fühlen. Der Siegelbewahrer Marillac, der Richelieu zu ersetzen gehofft hatte, wurde abgesetzt und in's Gefängniß geworfen; sein Bruder, der Marschall, wurde zum Tode verurtheilt, und ähnliche Strafen erlitten andere Große. Die Königin wurde nach Val-de-Grace verwiesen und ihr Hofstaat geändert. Die Königin-Mutter wurde in Compiègne wie eine Gefangene gehalten, und ihre Flucht nach Brüssel verschlimmerte ihr Loos; sie starb 1642 zu Köln in Dürftigkeit. Gaston, der Bruder des Königs und, solange Ludwig XIII. ohne Erben war, der vermuthliche Thronfolger, zog sich nach Lothringen zurück und floh, von dort vertrieben, ebenfalls nach Brüssel. Die Intriguen und Verschwörungen gegen den Cardinal nahmen aber seitdem kein Ende. Im J. 1636 wurde durch einige Große sein Tod beschlossen, und wenn die Ausführung unterblieb, indem Gaston, der im Herbst 1634 mit Richelieu wieder Frieden geschlossen hatte, im entscheidenden Augenblick den Muth verlor, so ließen die Gegner von ihrem Plane doch nicht ab. Im J. 1641 bildete sich eine neue Verschwörung. Der Tod des Grafen von Soissons im Kampfe von Marfée (6. Juli 1641) that ihr zwar alsbald Einhalt; aber im nächsten Jahre, als Richelieu den König nach Roussillon zur Eroberung der Provinz begleitete, regten sich die Gegner noch einmal. Der König, eifersüchtig auf die Größe seines Ministers, aber außer Stande, ihn zu entbehren, soll stillschweigend mit ihnen einverstanden gewesen sein. Mit Hilfe Spaniens sollte das ganze politische System in Frankreich geändert werden. Richelieu erhielt aber noch rechtzeitig Kenntniß von der Sache, und dieselbe schlug wieder zum Verderben ihrer Unternehmer aus. Cinq-Mars, der Haupturheber der Verschwörung, wurde zum Tode verurtheilt, und mit ihm starb de Thou, sein eifrigster Helfer (12. September 1642). Der Herzog von Orleans wurde für unwürdig erklärt, die Regentschaft auszuüben. Indessen waren die Tage des Ministers bereits gezählt. Leidender als je kehrte er nach Paris zurück und starb am 4. December 1642. Als ihm der Pfarrer von St-Eustache, seiner Pfarrei, die letzte Wegzehrung reichte und ihn fragte, ob er seinen Feinden verzeihe, antwortete er, er habe nie andere Feinde gehabt als die des Staates. Weiter sagte er: „Ich bitte Gott, mich zu verdammen, wenn ich während meines Ministeriums mir einen andern Zweck vorgesetzt als den Nutzen der Religion und des Staates." Mag man dieser Versicherung Glauben schenken oder nicht, thatsächlich hat Richelieu Frankreich hochgehoben und die gebietende Stellung, die das Land für geraume Zeit in Europa einnahm, war zum großen Theil sein Werk. Auch an dem geistigen Aufschwung seines Vaterlandes hat der Cardinal großen Antheil. Er war ein Freund und Gönner der Künste und Wissenschaften; die französische Akademie verdankt ihm ihre Gründung (1635). Ebenso entgingen die kirchlichen Angelegenheiten seiner Sorgfalt nicht. Freilich überwiegt der Staatsmann den Kirchenfürsten, und in der großen Politik ging ihm Frankreich über die Religion, deren Diener er

war. Auch schlug die Schrankenlosigkeit, die er für die königliche Gewalt schuf, zuletzt für diese selbst zum Unheil aus. Man kann deßhalb sein Werk, so hoch es sonst zu schätzen sein mag, nicht ohne gemischte Gefühle betrachten. Daß eine Rolle, wie er sie spielte, nicht nur nach Außen, sondern auch im Innern mit der geistlichen Würde schwer zu vereinbaren ist, mag nur angedeutet werden. Der Widerspruch war mehr oder weniger durch seine Stellung gegeben; nachdem er aber einmal die Leitung eines großen Reiches übernommen, hatte er auch die entsprechende Aufgabe zu erfüllen. Man schreibt Richelieu das Wort zu: „Ich wage nichts zu unternehmen, ohne darüber reiflich nachgedacht zu haben; aber wenn ich einmal einen Entschluß gefaßt habe, gehe ich auf mein Ziel los, werfe Alles zu Boden, mähe Alles nieder, und dann bedecke ich Alles mit meinem Cardinalsmantel." Er mag das furchtbare Wort nicht gesprochen haben, aber sein Handeln entsprach der Maxime im Wesentlichen. — Die Memoiren Richelieu's veröffentlichte Petitot in Collection des mémoires relatifs à l'hist. de France, 2^e série, XXI, 2—XXX, Paris 1823, die Briefe und Staatsschriften Avenel (Lettres, instructions et papiers d'État de Richelieu, Paris 1853 à 1874, 8 vols.). (Vgl. die neuesten Biographien des Cardinals von L. Lacroix, Richelieu à Luçon, sa jeunesse, son épiscopat, Paris 1890, und G. Hanotaux, Histoire du Cardinal de Richelieu. I: La jeunesse de R. [1585 à 1614], Paris 1893. Die weitere Literatur verzeichnet Lacroix 295—299.) [v. Funk.]

Richer, Edmund, heftiger und unermüdlicher Gallicaner, wurde 1559 oder 1560 wahrscheinlich zu Chesley, Diöcese Langres, (oder zu Chaours in der Champagne) geboren. Er war der Sohn armer Gütlersleute und konnte nur unter schweren Entbehrungen zu Paris seiner Lernbegierde Genüge leisten. Im J. 1592 hatte er sein nächstes Ziel erreicht: er ward Doctor der Sorbonne. Zugleich bewies er ein besonderes Verwaltungs- und Organisationstalent bei der Neuordnung der Pariser Universität, deren Reformplan Richelieu in seinen Memoiren (s. Petitot, Coll. de mém., 2^e sér., XXV, Paris 1823, 349 s.) ihm sogar zuschreibt. Seine kirchliche Richtung war zunächst unzweifelhaft correct, bis 1592 eine (allerdings äußerlich nicht gleich hervortretende) Aenderung darin eintrat (vgl. Dupin, Hist. ecclés. du $XVII^e$ siècle, I, Paris 1714, 377). Seit 1594 aber trat er auch öffentlich als Verehrer der Vorkämpfer des Konstanzer und Basler Concils auf und ließ namentlich Gersons (s. d. Art.) Werke auf's Neue im Druck erscheinen. Sein nächstes Ziel war, durch unverdrossene, aber stille Thätigkeit die theologische Facultät zur Vertreterin der gallicanischen Richtung zu machen. Er fand jedoch heftigen Widerstand, und 1610 kam es zu höchst ärgerlichen Auftritten bei Gelegenheit einer Schuldisputation, als unter Anderem die These von der Oberhoheit des Papstes über das Concil aufgestellt wurde. Den Streit, welchen Cardinal Du Perron (s. d. Art.) mit Mühe beilegte, fachte das Parlament auf's Neue an, und in dessen Auftrag entschloß sich Richer, die kleine Schrift De ecclesiastica et politica potestate liber unus, Paris. 1611, zu verfassen. Schon im März 1612 erfolgte die Verurtheilung dieses „Libellus" durch die Bischöfe der Kirchenprovinz Sens und bald danach durch die von Aix. Richer suchte sich durch die Appellatio tamquam ab abusu (s. d. Art.) zu retten, allein der Hof ließ ihn fallen, und er mußte sein Amt als Syndicus der Universität niederlegen (September 1612). Seitdem arbeitete er als Privatmann an der Verbreitung seiner Ideen weiter; 1622 erschien der Libellus auf's Neue mit der Demonstratio. Eine Erklärung (aus demselben Jahre), durch welche er sich der öffentlichen Meinung gegenüber vor der Kirche zu rechtfertigen suchte, befriedigte niemanden, weil sie nur leere Worte enthielt. Der Streit ging, geschürt durch Richers Anhänger, weiter, bis zuletzt Richelieu beschloß, der Sache ein Ende zu machen; am 7. December 1627 mußte Richer vor dem Cardinal einen Widerruf unterschreiben. Aber noch im nämlichen Monat vollendete er sein theologisches Testament, worin er dieselben Grundsätze wie im Libellus bekannte. Gleichwohl soll er auf dem Todesbett (1631) erklärt haben, daß er den Widerruf bei Richelieu frei und ungezwungen unterschrieben habe, ja nach La Fontaine (Constitutio Unigenitus theol. propugnata III, Rom. 1721, 1143 sqq.) hätte sich unter Richers Papieren ein noch ausführlicherer Widerruf gefunden (La Fontaine theilt Bruchstücke daraus mit). Allein andererseits lag auch bei seinem Tode eine Reihe von druckfertigen Manuscripten im Geiste des Libellus vor, und Richer hatte schon 1625 sich zum Voraus dagegen verwahrt, daß man nach seinem Tode irgend einem vorgezeigten Widerrufe Glauben schenken solle. So ist ein definitives Urtheil über seine wahre Gesinnung beim Tode kaum möglich. — Der größte Theil der hinterlassenen Manuscripte Richers befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris; die meisten seiner Werke, welche nach seinem Tode zum Druck befördert wurden, verdanken ihr Erscheinen den Bestrebungen der Jansenisten, welche den Richerismus nicht in Vergessenheit kommen lassen wollten. Einen vollständigen Katalog der gedruckten und ungedruckten Schriften bietet Puyol, Edm. Richer. Étude hist. et crit. sur la rénovation du gallicanisme au commencement du $XVII^e$ siècle II, Paris 1876, 419 ss.

Die Bedeutung Richers in der Geschichte des Gallicanismus liegt darin, daß er der Wiedererwecker desselben an der Sorbonne ward. Bis zu seinem Auftreten war die Pariser theologische Facultät, Dank dem Einflusse Bellarmins und Maldonats, auf dem besten Wege, sich zu der gesunden, ächt kirchlichen Lehre wieder durchzuar-

beiten, und sie hatte zu Ende des 16. und Anfangs des 17. Jahrhunderts thatsächlich eine ganz correcte Richtung genommen. Diese Bestrebungen wurden durch Richer in's Stocken gebracht und durch die nachfolgenden Eingriffe des Parlamentes und des Hofes ganz lahm gelegt. Richers Gallicanismus stellt sich dar als eine Neubehandlung der alten gallicanischen Ideen und als Versuch, die sich anscheinend widerstreitenden Elemente des Regalismus auf weltlichem und des Episcopalismus auf kirchlichem Gebiete zu einem abgerundeten Ganzen zu vereinigen. So steht er gewissermaßen als Uebergang da zwischen den Lehren Gersons, die nothwendig der Demokratie in der Kirche zum Siege verholfen hätten, und dem abgeschwächten Gallicanismus der Zeiten Bossuets, und diese Mittelstellung brachte es mit sich, daß jeder, der mit der Kirche in Widerspruch gerieth, sich auf ihn berufen konnte. Thatsächlich hat der Richerismus in diesem Sinne einen unheilvollen Einfluß ausgeübt, wie ein Blick auf die Entwickelung des Jansenismus, Febronianismus und verwandter Systeme zeigt, und auch das vaticanische Concil sah sich veranlaßt, in den Verhandlungen ausdrücklich auf den Richerismus Bezug zu nehmen (s. Coll. Lac. VII, 292. 607. 612). Wenn freilich die überwiegende Mehrzahl der Gegner Richers bis auf den heutigen Tag ihn zu einem Gesinnungsgenossen Luthers machte, so ist dieß irrig, da Richer nicht, wie man annimmt, den Sitz der kirchlichen Gewalt in die Gesammtheit der Gläubigen verlegt, sondern unter der ecclesia, welcher er die Jurisdiction von Christus übertragen sein läßt, die Hierarchie versteht (s. z. B. Demonstratio c. 1 sq.; Defensio 2, 1, 2 sq.; vgl. Puyol I, 251 ss.). Eine andere Frage ist, ob nicht Richer in logischer Consequenz seiner Beweisführung schließlich auch der kirchlichen Demokratie hätte das Wort reden müssen. Jedenfalls aber wollte er der Kirche eine aristokratische (nicht eine monarchische) Verfassung zuerkennen, begründet in der Uebertragung der kirchlichen Jurisdiction an die Hierarchie, welche sich nach ihm aus den Bischöfen und Priestern zusammensetzt und als Gesammtheit auf dem öcumenischen Concil auftritt. Dieses allein hat die gesetzgeberische Machtfülle und ist Träger der Unfehlbarkeit; der Papst ist nur die ausführende oberste Behörde und ganz vom Concil abhängig. Bischöfe und Priester sind im Wesentlichen mit gleichen Vollmachten ausgestattet, nur die kirchliche Ordnung verlangt eine äußerliche Abgrenzung ihrer Wirksamkeit; im Nothfall aber hat jeder Priester die gleiche Macht wie der Papst. Da endlich die Kirche von Christus nur geistige Mittel zur Erreichung ihres Zieles erhalten hat, so untersteht das Gebiet der materiellen Zwangsmittel ganz der Staatsgewalt. Der Landesherr ist der geborene Schutzherr der Kirche, aber damit auch berechtigt und verpflichtet, zu überwachen und zu entscheiden, ob die ausführenden Organe der Kirche im Sinne der Canones vorgegangen sind. Ueber die Ausübung dieser seiner Macht hat der Landesherr nur Gott Rede zu stehen. — Die Sätze Richers waren zum Theil schon gerichtet durch das Tridentinum (Sess. XXIII. De sacr. ordinis), zum Theil fanden sie ihre ausdrückliche Verwerfung in der Bulle Auctorem fidei (1794), im Syllabus (besonders n. 19 ff.) und auf dem Vaticanum (Sess. IV, Const. I. De ecclesia Christi). Gegen seinen Libellus schrieben A. Duval (Paris 1612) und Durand (Paris 1622). Als weitere Widerlegung seines Systems sei hier nur noch erwähnt Veith, Richeri Systema ... confutatum, Aug. Vindel. 1785. (Vgl. noch Baillet, La vie d'Ed. Richer, Liége 1714; Stimmen aus Maria-Laach IV [1873], 20 ff. Ausführliche Literaturangaben geben Puyol II, 433, und Hergenröther, Handb. der Kirchengeschichte III, 3. Aufl., 370 f.) [Fr. v. Laßberg S. J.]

Richter, Buch der, heißt derjenige Bestandtheil des Alten Testamentes, welcher die Offenbarungsgeschichte für die Zeit zwischen Josue's Tode und Sauls Königthum enthält. Zweck der Darstellung ist hier, wie bei den meisten alttestamentlichen Geschichtsbüchern, die Darlegung der Thatsache, daß das äußere Geschick der Israeliten lediglich von ihrem Verhalten gegen Gott und sein Gesetz bedingt war. In der hier behandelten Zeit hatten die Israeliten noch keine andere Staatsverfassung als die durch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes bewirkte, und „jeder that, was ihm recht schien“. Dieser Zustand wäre geeignet gewesen, ihnen ein glückliches Dasein zu verschaffen, wenn sie nicht, dem Gebote Gottes entgegen, sich lieber neben der canaanitischen Bevölkerung friedlich niedergelassen, statt dieselbe ausgetilgt hätten. Der Verlust, den die Canaaniter an Zahl durch sie erlitten hatten, war reichlich ersetzt worden durch die Einwanderung der Philister (s. d. Art.), die sich im Südwesten des Landes niedergelassen hatten. Das Zusammenleben mit diesen heidnischen Stämmen hatte nun für die Israeliten die von Moses richtig vorausgesehene Folge, daß sie deren überlegenem geistigen Einfluß erlagen und den Dienst des wahren Gottes bei jeder Gelegenheit mit der chamitischen Abgötterei vertauschten. Zur Strafe dafür ließ Gott dann entweder das ganze Volk oder auch den einen und andern sündigen Stamm in die Gewalt auswärtiger Feinde kommen, bis die Buße sie der Errettung würdig machte. Diese geschah jedesmal durch einen von Gott dazu erweckten Mann, welcher hierauf die einmal übertragene Auctorität für seine Lebenszeit unter dem Namen eines Schophet oder Richters behielt. Der Name bezeichnete ihn nicht bloß als Rechtsprecher und Entscheider, sondern war dem Titel der germanischen Herzoge entsprechend und identisch mit dem der Suffeten, welche in Tyrus und Carthago die Regierungsgewalt in Händen hatten. Die Zeit der Richter ist also charakterisirt durch die Reihenfolge von Glück, Sünde, Strafe, Buße, Errettung

und kurzer Besserung, welche im Kreislaufe während 330 Jahren mit einander abwechselten. (Für diese Zahl s. d. Art. Chronologie III, 326 und Kaulen, Einl. § 209.) Die Zeit der Richter bildet in gewissem Sinne das Heroenzeitalter des israelitischen Volkes, in welchem sich der Uebergang von nomadischer zu seßhafter Lebensweise dauernd vollzog und gute wie böse Gesinnungen, Tugenden wie Laster gleich schäumendem Wein ganz extreme Erscheinungen bewirkten. Der große Eindruck, welchen die Begebenheiten dieser Zeit hervorriefen, bewirkte auch bei den Israeliten eine eigentlich nationale Literatur, insofern jeder der großen Männer, welche als Retter des Volkes auftraten, seinen Geschichtschreiber fand und auch wohl poetisch im Volksmunde fortlebte. Eine Anzahl solcher Berichte oder Biographien ist in dem Richterbuch nach chronologischer Folge zusammengestellt. Die Großthaten der Richter Othoniel, Aod, Samgar, Barac und Debora, Gedeon und Abimelech, Thola, Jair, Jephte, Abesan, Ahialon, Abdon und Samson werden bald in knapper Erzählung, bald mit epischer Breite, jedesmal in selbständiger Weise und dialektisch gefärbt, vorgeführt. Um die einzelnen Stücke zu einem Buch zu verbinden, ist eine doppelte Einleitung, eine politische und eine religiöse, voraufgeschickt. Die erstere gibt einen Ueberblick über den Zustand des Landes bei Anfang der Richterperiode, die zweite stellt die Pragmatik der göttlichen Offenbarung während der betreffenden Zeit in großen Zügen dar. Den Schriftstücken, welche in ihrer Aufeinanderfolge die große äußere Geschichte vollständig darstellen, sind am Ende des Buches noch zwei Erzählungen von mehr privatem Charakter angehängt, welche auf die inneren Verhältnisse der dargestellten Zeit Licht werfen; dieß sind a. die Erzählung, wie sich auf dem Gebirge Ephraim ein verbotener Gottesdienst ausbildete, und wie dieser später vom Stamme Dan in seine neue Heimat Lais verlegt wurde; b. die Geschichte eines Bürgerkrieges, welchen elf Stämme gegen Benjamin führten, um eine bei demselben begangene Schandthat zu rächen. Diese beiden Zusätze sind sehr geeignet, die Einrichtungen der Richterzeit in vieler Hinsicht mangelhaft erscheinen zu lassen, und es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß in denselben viermal (17,6; 18,1.31; 21,24) betont wird, „damals sei kein König in Israel gewesen", und zweimal, „jeder habe gethan, was ihm gefiel". Stillschweigend sind hier als Gegensatz die Segnungen gedacht, welche sich unter der Herrschaft eines Königs und der Unterordnung unter dessen Gewalt ergeben; und solche Zustände hat der Verfasser des Buches schon gekannt. Wir gewinnen hieraus eine bestimmte Angabe zur Datirung der Abfassung. Der Zeitraum, in welche dieselbe fällt, darf wegen 1, 21 nicht über das erste Regierungsjahr Davids in Jerusalem herabgeführt werden; vorher aber kann die Königsherrschaft einzig in den ersten Regierungsjahren Sauls als Wohlthat empfunden worden sein. In diesen Jahren war es vorzugsweise Samuel, dem die Befestigung des königlichen Ansehens als Mittel zur Erreichung von Israels Bestimmung am Herzen lag, und es liegt nicht so fern, ihn als Urheber des Richterbuches zu denken. Seine Thätigkeit bestand dann in der Zusammenstellung der schon vorhandenen Berichte, in der Hinzufügung der doppelten Einleitung Kapp. 1. 2 und in den betreffenden Hinweisungen auf die Königszeit. In der That enthält der Talmud die bestimmte Angabe, daß Samuel das Richterbuch verfaßt habe (Babâ bathrâ 14[b]); mag diese auf Tradition oder auf Vermuthung beruhen, so ist sie immerhin innerlich wahrscheinlich und der Beachtung werth. Die Verfasser der einzelnen Bestandtheile des Buches standen jedenfalls den betreffenden Begebenheiten überaus nahe und sind zumeist als Augenzeugen zu denken. Das Richterbuch gehört demnach zu den ältesten Denkmalen des hebräischen Schriftthums und ist in einer Sprachform geschrieben, welche einer solchen Entstehung entspricht; namentlich prägen sich in einzelnen Bestandtheilen bestimmt die archaistischen oder dialektischen Spracherscheinungen aus, welche bei einer solchen Entstehung zu erwarten sind. In eine spätere Zeit ist wohl die Entstehung des Buches herabgerückt worden, weil 18, 30 von der babylonischen Gefangenschaft verstanden werden müsse. Allein da die Sprachform des Buches, auch der vom Zusammensteller herrührenden Theile, mit einer solchen Entstehung nicht zu vereinigen ist, so denken die älteren Exegeten mit Rücksicht auf die Schlußworte von 18, 30 dabei an ein uns nicht bekanntes Erlebniß des Stammes Dan; Neuere glauben an einen Irrthum der Abschreiber, welche הָאָרֶץ statt הָארוֹן gesetzt (1 Sam. 4, 11. 21). Von sonstigen kritischen Verderbnissen ist das Richterbuch ziemlich frei geblieben, und fast überall, wo der masorethische Text gelitten hat, ist in den Uebersetzungen die richtige Lesart bewahrt; nur für das Moysi der Vulgata 18, 30 muß das im Text stehende מְנַשֶּׁה vorgezogen werden. Die neuere Kritik hat auch am Buche der Richter sich versucht, um dessen Selbständigkeit und Geschichtlichkeit in Frage zu stellen; wie viel dabei postulirt statt bewiesen werden muß, zeigt am besten das Verfahren Drivers in der Introduction to the Liter. of the Old Test., 4. ed., Edinburgh 1892, 151 ff. Demselben Bestreben ist die Aufsuchung von mancherlei Schwierigkeiten entsprungen, welche in der Erzählung zu Tage treten sollen; dieselben können bei richtiger Exegese nicht als vorhanden anerkannt werden (vgl. Scholz, Einl. II, 288 ff.; Kaulen, Einleit. § 212 ff.). Commentare zum Richterbuch schrieben in patristischer Zeit besonders Theodoret (Quaestiones in librum Judicum, bei Migne, PP. gr. LXXX, 485 sqq.), Procopius von Gaza (Comment. in Judices, bei Migne l. c. LXXXVII, 1, 1041 sqq.), Augustinus (Quaestt. in Heptat. l. 7, bei Migne, PP. lat. XXXIV, 791 sqq.),

im Mittelalter außer Rabanus und Strabo in den Glossen der Cardinal Hugo (in seiner Postilla), im 14. Jahrhundert Nicolaus Lyranus (in seiner Postilla), in neuerer Zeit besonders Bonfrère (Comm. in LL. Jos., Judd. et Ruth, Paris. 1631), Serarius (Judd. et Ruth explanati, Mogunt. 1609), später Clair (für Paul Drachs [s. d. Art. III, 2013] Bibelwerk, Paris 1878), Hummelauer (Comment. in LL. Judicum et Ruth [Cursus Script. S. II, 4], Paris. 1888). Protestantischerseits sind zu nennen: Studer, Das Buch der Richter gramm. und hist. erklärt, Bern 1835, 2. (Titel) Aufl. 1842; Bertheau, Das Buch der Richter und Ruth, Leipzig 1845, 2. Aufl. 1883; Cassel, Das Buch der Richter und Ruth [theol. homil. bearbeitet], Bielefeld 1865, 2. Aufl. 1887; Bachmann, Das Buch der Richter I, Berlin 1868; Moore, Judges, Edinburgh 1895 (Theil des Internat. critical commentary). [Kaulen.]

Richter, Aemilius Ludwig, hervorragender protestantischer Kirchenrechtslehrer aus der „Historischen Schule" des 19. Jahrhunderts, war am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden als Sohn eines wenig bemittelten, kinderreichen Beamten geboren. Der Besuch des Gymnasiums zu Bautzen, wo er seine erste Bildung genoß, ward für ihn auch insofern von Bedeutung, als er daselbst katholisches Leben kennen lernte und dadurch befähigt wurde, der katholischen Kirche später ein gewisses Verständniß entgegen zu bringen. Seit 1826 studirte Richter zu Leipzig die Rechte, betrieb aber daneben auch gründliche historische und philologische Studien; 1831 habilitirte er sich als Privatdocent, ward 1835 außerordentlicher Professor zu Leipzig und 1838 Ordinarius für Kirchenrecht und Civilproceß zu Marburg. Seine dortige Thätigkeit, welche nach seinem eigenen spätern Geständniß die glücklichste Zeit seines Lebens ausmachte, dauerte bis 1846, wo er als Lehrer des Kirchenrechts nach Berlin kam. Diese neue Stelle brachte ihm ein weiteres Feld der Wirksamkeit, zumal als er 1850 zum Mitglied des neu errichteten Oberkirchenraths und 1859 zum Oberregierungsrath und vortragenden Rath im Cultusministerium ernannt wurde. Andererseits aber brachte seine Stellung ihm mancherlei Bitterkeiten, besonders infolge von Reibungen mit seinen Collegen. Sein Tod erfolgte am 8. Mai 1864 zu Berlin. — Richters wissenschaftliche Bedeutung lag weniger in seiner Lehrthätigkeit als vielmehr in seinem Geschicke, einzelne Schüler für das Kirchenrecht zu begeistern und heranzubilden (Berliner Canonistenschule), und in seinen literarischen Leistungen. Schon 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici (s. d. Art. III, 1122). Epochemachend aber war sein Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig 1842, dessen 5. Auflage (1856) die letzte von ihm selbst besorgte ist. Das Werk ward auch von katholischer Seite hochgeschätzt wegen seiner Gründlichkeit und Unparteilichkeit, machte aber von der 6. Auflage an (besorgt durch Dove; 8. Aufl. von Dove und Kahl 1886) die Wandlungen in der preußischen Kirchenpolitik mit und blieb nicht von Gehässigkeiten gegen die katholische Kirche frei. Daß das Vorgehen des Staates Richters Intention nicht entsprach, darf (trotz Dove in Herzogs Real-Encyklopädie f. protest. Theol. XII, 2. Aufl., 784) mit Sicherheit behauptet werden. Denn wenn er auch weit entfernt war, der Kirche näher zu treten, und ihm überhaupt der rechte Begriff von der Kirche als einer sichtbaren, von Christus gestifteten Gesellschaft fehlte, so hat er doch stets deren Freiheit und Selbständigkeit in inneren Angelegenheiten betont und war weit entfernt, das dem Staate in gewissem Sinne zugesprochene (repressive) Aufsichtsrecht zu einem Eingreifen in das innere Gebiet der Kirche erweitern zu wollen, wie dieß durch die Maigesetze geschah. Bezüglich der protestantischen Kirchenverfassung trat Richter als Gegner des Territorial- und Episcopalsystems auf; er dachte sich eine Neugestaltung der Verfassung auf Grund des Gemeindeprincips und unter Mithilfe der Synoden, aber mit Betonung der „kirchlichen Gesichtspunkte"; daß ein solches System unmöglich verwirklicht werden konnte, war nicht Richters Schuld. Abgesehen von zahlreichen Abhandlungen, Denkschriften, Gutachten und mehreren juristischen Zeitschriften, deren Begründer Richter war, sind von seinen Werken hier noch zu erwähnen die Ausgabe der Canones und Decrete des Tridentinums (Leipzig 1839, dann [zusammen mit Fr. Schulte] vermehrt um die Declarationes ac Resolutiones S. C. Card. Conc. Trid. interpret. 1853) und die „Beiträge zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts", Leipzig 1834; speciell für das evangelische Kirchenrecht von Bedeutung waren die Schrift „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts", Weimar 1846, 2 Bde., und die „Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland", Leipzig 1851. (Vgl. noch Hinschius, Zur Erinnerung an Aem. L. Richter, in d. Zeitschrift f. Rechtsgesch. IV [1864], 351 ff.; v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des can. Rechts III, 2 [1880], 210 ff.) [Ph. Schneider.]

Ricoldo da Monte di Croce, O. Pr., Orientreisender und Polemiker gegen den Islam, war um die Mitte des 13. Jahrhunderts zu Monte di Croce in Toscana geboren und trat zu Florenz in den Dominicanerorden ein (irriger Weise machen Cave u. A. ihn zu einem Benedictiner). Um die Wende des 13. Jahrhunderts, wohl schon vor dem Jahre 1289, ging er im Auftrage des Papstes nach dem Morgenlande, woselbst er unter mancherlei Gefahren und Abenteuern Palästina, Syrien und die asiatische Türkei durchzog, die Ufer des kaspischen Meeres berührte und bis in die Tatarei vordrang. Nach seiner Rückkehr, zu der ihn die päpstliche Aufforderung, an einer Berathung über die Förderung der Kirche in Asien theilzunehmen, veranlaßt haben soll, beschrieb Ricoldo seine Reise. Das Werk findet sich hand-

schriftlich mehrfach, italienisch, lateinisch und französisch; die französische Uebersetzung ist nach dem lateinischen Text von Jehan le Long aus Ypres 1351 angefertigt. Gedruckt liegt der italienische Text vor, herausgegeben von Fineschi, Florenz 1793; der lateinische nach einer Wolfenbütteler Handschrift, herausgegeben von Laurent in den Peregrinatores medii aevi quatuor, Lips. 1864, 101 sqq.; den französischen bietet Louis de Backer in dem Werke L'extrême Orient au moyen âge, Paris 1877, 256 ss. (auch die Hystoire merveilleuse ... du grand empereur de Tartarie ... nommé le grand Can, Paris 1529, hat denselben nach dem Manuscript n. 7500 C der Pariser Nationalbibliothek, gemäß Angabe der Nouv. Biogr. gén. XXXVI, 154). Von den anderen Schriften Ricoldo's seien zunächst erwähnt die Epistolae V commentatoriae de perditione Acconis 1291 (herausgeg. von Röhricht, in Archives de l'Orient latin II [1884], Documents 258 ss.). Bedeutenden Ansehens aber erfreute sich seiner Zeit ein Werk Ricoldo's gegen die Mohammedaner, mit deren Religion und Sitten er im Orient hinlänglich vertraut geworden war. Er bezweckte mit demselben eine Widerlegung des Koran, den er auch (theilweise) in's Lateinische übersetzt zu haben scheint. Der schlecht-lateinische Originaltext des Werkes wurde vielleicht schon zu Sevilla 1500 (vgl. Brunet, Manuel IV, 1295), dann nach einem Venediger Manuscript von M. A. Serafino edirt (Propugnaculum fidei ... adversus mendacia et deliramenta Saracenorum Alcorani etc., Venet. 1609). Schon frühe war diese Schrift auch gedruckt worden in der griechischen, von Demetrius Kydones (gest. Ende des 14. Jahrhunderts) angefertigten Uebersetzung (nach der Baseler Ausgabe von 1543, bei Migne, PP. gr. CLIV, 1035 sqq.) und der hiernach von Barth. Picenus aus Montearduo gemachten Rückübersetzung in elegantes Latein (Rom 1506); irriger Weise wird der Verfasser hier Richard genannt, wie denn auch sonst mehrfache Entstellungen seines Namens sich finden (s. Rémusat in den Biogr. univ. XXXV, 672). Außer der Widerlegung des Koran wird Ricoldo noch eine andere Schrift gegen die Mohammedaner zugeschrieben, welche sich nur handschriftlich vorfindet (s. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 506). Der Tod Ricoldo's wird in das Jahr 1320 (nicht 1309) zu setzen sein. (Vgl. betreffs der Reisebeschreibung Ricoldo's besonders Röhricht, Biblioth. Geogr. Palest., Leipzig 1890, 61 f., und Revue biblique 1893, 44 ss.; über seine Polemik gegen die Mohammedaner auch Steinschneider, in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI, 3 [1877], 226. Wegen der andern Literatur sei auf Chevalier, Répert. und Suppl. s. v. verwiesen.) [A. Esser.]

Riegger, Joseph Anton Stephan, Ritter von, österreichischer Canonist staatskirchlicher Richtung, wurde am 13. Febr. 1742 zu Innsbruck als Sohn des dortigen Professors P. J. v. Riegger (s. d. folg. Art.) geboren. Nachdem er zu Wien bei den Piaristen und den Jesuiten die Gymnasialfächer absolvirt hatte, widmete er sich den Rechtsstudien, wurde 1764 Privatdocent und bald darauf Lehrer des Kirchenrechts am Teresianum. Schon 1765 erhielt er einen Ruf nach Freiburg, und bald wurden ihm, da er sich als rücksichtslosen Vertreter des Staatskirchenthums zeigte, mehrere einflußreiche und einträgliche Aemter zu Theil. Allein die Zerrüttung seiner Vermögensverhältnisse, welche vor Allem durch die Deckung der großen, beim Tode seines Vaters vorhandenen Schulden veranlaßt war, nöthigte Riegger 1778, Freiburg zu verlassen; er wurde Professor des Staatsrechtes in Prag und erhielt dazu noch andere Aemter bezw. Referate. Trotzdem sah er sich schon 1782 durch seine Lage genöthigt, eine einträglichere Stelle beim Fürsten Schwarzenberg in Wien anzunehmen, und dieß würde seine Lage allmälig gebessert haben. Nun aber mußte er für einen seiner Brüder eintreten und gerieth so von Neuem in Geldverlegenheiten. Dieß nöthigte ihn, Wien wieder zu verlassen; er brachte die letzten Jahre bis zu seinem Tode (am 5. August 1795) in großer Dürftigkeit als Gubernialrath in Prag zu. Seine Schriften gehören, soweit sie das Studium der Quellen und der Literatur zum Gegenstand haben, nach v. Schulte (Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts III, 1, Stuttgart 1880, 26) zu den werthvolleren Arbeiten des vorigen Jahrhunderts (ein Verzeichniß der Werke Rieggers gibt Wurzbach, Biogr. Lex. XXVI [1874], 127 ff.). Als Rechtslehrer und Büchercensor stand er vollständig auf dem Boden der sogen. Aufklärung und war eifrig bemüht, die josephinischen Grundsätze zu lehren und in's Praktische umzusetzen. (Vgl. noch Jos. Wander v. Grünwald, Biographie der beiden Ritter v. Riegger, Prag 1797.) [Eberl.]

Riegger, Paul Joseph, Ritter von, der Vater des Vorgenannten und Canonist der nämlichen Richtung, war 1705 als Sohn eines Regierungsbeamten in Freiburg geboren. Seine erste Stellung nach vollendeten Studien erhielt er zu Innsbruck als Professor des Staats-, Natur- und Völkerrechts. Weil er aber großen Eifer für die Verbreitung der gallicanischen Grundsätze in Oesterreich bewies, ernannte ihn Maria Teresia 1753 auf Verwendung hoher Gönner zum Professor des geistlichen Rechtes in Wien und verlieh ihm sogar 1764, nachdem die Ernennung zum Hofrath und Büchercensor vorhergegangen, den erblichen Adel. In seinen Stellungen wirkte Riegger ganz im Sinne des Nationalkirchenthums nach der Richtung, welche unter Joseph II. zur Herrschaft gelangte; seine Institutiones jurisprudentiae eccl. (Wien 1765—1772, 4 Thle.) verdrängten die anderen Lehrbücher des Kirchenrechts an den österreichischen Lehranstalten, und das ächt katholische Kirchenrecht fand keine Katheder mehr. P. J.

v. Riegger starb 1775 mit Hinterlassung zahlreicher Schulden, deren Deckung zumal seinem vorgenannten Sohne Joseph das Leben verbitterte. In Betreff der Literatur sei auf die im vorigen Artikel genannten Werke verwiesen. [Eberl.]

Rienzo, Cola di (Nicolaus Laurentii), der römische „Tribun", wurde 1313 zu Rom als Sohn eines Schenkwirths und einer Wäscherin geboren und nach dem Tode seiner Mutter bis zu seinem 20. Jahre in Anagni erzogen. Die classischen Studien begeisterten ihn für die altrömische Republik und erregten in ihm die Sehnsucht, dieselbe wiederherzustellen. Nach Rom zurückgekehrt, erlangte er durch sein Rednertalent bald Einfluß auf das Volk und benutzte diesen, um zur Rache für die ungestraft gebliebene Ermordung eines Bruders durch einen Adeligen das Volk gegen den Adel zu erregen. Als die Römer 1343 Clemens VI. die Senatorwürde anboten, schloß sich Cola der Gesandtschaft an und gewann bei dieser Gelegenheit den Papst für sich, der ihn am 13. April 1344 zum Notar des apostolischen Stuhles ernannte. Der Verkehr mit Petrarca (s. d. Art.) in Avignon vermehrte seine schwärmerischen Ideen von der Hoheit Roms. Durch sein entschiedenes Auftreten gegen die Gewaltthätigkeiten des Adels und durch theatralische Mittel wußte er das Volk ganz für sich einzunehmen, so daß er sich am 20. Mai 1347, als der mächtigste der Barone, Stephan Colonna, von Rom abwesend war, zum Gebieter der Stadt unter dem Titel eines Tribunen aufwerfen konnte. Clemens VI. bestätigte ihn am 27. Juni 1347. Mit staunenswerthem Erfolge verstand es Cola, binnen kurzer Zeit in Rom friedliche und ruhige Zustände herzustellen; der Adel verließ die Stadt oder schwor Unterwerfung. An die Städte Italiens und die Fürsten des Abendlandes schickte der Tribun Gesandte, um ihnen die neue Lage Roms mitzutheilen, und forderte sie auf, Bevollmächtigte dorthin zu schicken, mit denen er „über die Lage Europas berathen" könne. Die zumeist günstige Aufnahme seiner Boten raubte ihm vollends die Besonnenheit und den Rest seines Verstandes. Am 1. August schlug er sich selbst in aller Form zum Ritter und ließ dann ein Decret verlesen, in welchem er unter Annahme verschiedener phantastischer Titel Rom als die Hauptstadt der Welt erklärte, dem Volke die Wahl des römischen Kaisers zusprach und alle Fürsten, welche auf die Würde oder Wahl eines solchen Anspruch erhöben, für das kommende Pfingstfest vorlud. Die Verlesung eines Protestes des päpstlichen Vicars, des Bischofs Raimund von Orvieto, zur Wahrung der Rechte des apostolischen Stuhles ließ er durch Trompeten- und Paukenschall übertönen. Ein Volksfest beschloß den Tag. Am 15. August ließ Cola sich in phantastischer Weise sieben Kronen aufsetzen als Sinnbild der sieben Gaben des heiligen Geistes, für dessen bevorzugtes Werkzeug er sich hielt. In seinen Briefen floß er über von Unterwürfigkeit gegen den Papst; durch seine Gesetze verletzte er dagegen die Rechte der Kirche. Clemens VI. beauftragte seinen Legaten in Neapel, Cardinal Bertrand von Deux, Cola zum Widerruf derselben zu bewegen; der Tribun begegnete ihm hochfahrend. Sein Uebermuth wurde noch größer und äußerte sich in neuen Anordnungen; so verlangte er für alle päpstlichen Erlasse die Zustimmung der Römer, da Rom und die Kirche eins seien, gab Ludwig dem Bayer (s. d. Art.) den Kaisertitel und bot ihm das päpstliche Lehensreich Neapel für einen seiner Söhne an. Das Volk entfremdete er sich durch Luxus und Verschwendung, zu deren Kosten er hohe Abgaben erhob und Kirchen und Klöster plünderte. Am 3. December erließ der Papst an das römische Volk ein Schreiben gegen den Tribunen, der am 20. November einen blutigen Sieg über die widerstrebenden Adeligen erfochten hatte, und beauftragte den Legaten zum Kampfe gegen ihn. Noch ehe aber das Schreiben in Rom ankam, war Cola durch den Wankelmuth des Volkes am 15. December 1347 in einem Aufstand gestürzt. Er flüchtete nach Neapel zu König Ludwig von Ungarn, und als dieser in sein heimatliches Reich zurückkehrte, zu den Fraticellen in der Wildniß des Monte Majella in den Abruzzen. Von hier begab er sich im Juli 1350 nach Prag zu Karl IV. Dieser ließ ihn gefangen setzen und schickte ihn im Juli 1352 nach Avignon, wo Cola infolge der Fürsprache Karls und Petrarca's in milder Haft gehalten wurde. Als Innocenz VI. im J. 1353 den Cardinal Albornoz (s. d. Art.) nach Italien sandte, erhielt Cola die Freiheit und wurde dem Legaten nachgeschickt, der ihn nach seinem Gutdünken verwenden sollte. Albornoz wies ihm Perugia zum Aufenthaltsort an, obwohl die Römer gehofft hatten, Cola werde nach dem Sturze des zweiten Tribunen Baroncelli (Ende Januar 1354) Senator in Rom werden; auch als die Peruginer sich für Cola beim Papste verwandten, schickte ihn Albornoz nicht nach Rom. Erst als der Senator Guido dell' Isola gegen die Umtriebe des Adels sich ohnmächtig zeigte, übertrug Albornoz dem ehemaligen Tribunen die senatorische Würde in Rom, wo letzterer am 1. August 1354 unter dem Jubel des Volkes seinen Einzug hielt. Doch bald erkannte man, daß Cola nicht mehr der frühere war. Sein ganzes Verhalten, sein schwelgerischer Prunk, die treulose Hinrichtung des Söldnerführers Montreal, ein erfolgloser Zug gegen die Colonna nach Palestrina, Steuern auf Salz und Wein, ein strenges, fast tyrannisches Regiment erregten bei der Menge Mißfallen, und bald war der gefeierte ehemalige Tribun als Verräther angesehen. Bei dieser Gährung fiel es den Baronen leicht, am 8. October 1354 einen Aufstand zu erregen, in dem der Senator auf schimpflicher Flucht schmählich erschlagen wurde. Sein Leichnam wurde durch die Straßen geschleppt und dann von den Juden verbrannt. Albornoz schritt gegen die Mörder und die Anstifter des Tu=

multes ein, bis nach Verlauf eines Jahres Innocenz VI. auf Bitten der Römer die Strafe gegen die sich reumüthig Bezeigenden niederschlug. Cola di Rienzo ist ein trauriges Beispiel dafür, wie großartige Gedanken, wenn sie nicht mit Einsicht und Charakterstärke gepaart sind, zu nichtigen Phantastereien ausarten und dann nur das Unglück ihres Urhebers bewirken. Daß sein Auftreten Anklang fand, erklärt sich aus der damals erwachenden Begeisterung des römischen Volkes für die Antike, aus der aufkommenden Idee der modernen Nationalitäten (Pastor, Geschichte der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 75) und aus den traurigen Zuständen Roms zur damaligen Zeit. (Vgl. Papencordt, Cola di Rienzo und seine Zeit, Hamburg 1841; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, 852 ff. u. 903 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter VI, Stuttgart 1867, 231 ff.; Auriac, Étude historique sur Nic. Rienzi, Amiens 1885; Rodocanachi, Cola di Rienzo, Paris 1888; Gabrielli, Epistolario di Cola di Rienzo, Roma 1890; Wurm, Cardinal Albornoz, Paderb. 1892, 42 ff. u. 67 ff.) [Wurm.]

Riesen, s. Enacim, Gigant und Raphaim.

Rieti, Bisthum in Mittelitalien (unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt), trägt seinen Namen vom alten Reate (Reatium), welches Hauptort erst der Sabiner, dann einer römischen Präfectur war, später zum Kirchenstaat kam und bis auf die neueste Zeit Hauptort der gleichnamigen Delegation in Umbrien blieb. Die heutige Stadt Rieti, am Velino, 8 Meilen nordöstlich von Rom an der Grenze von Neapel gelegen, hat kaum 10 000 Seelen; sie besitzt außer der Cathedrale B. M. V. assumtae (mit einer Kapelle der Stadtpatronin, der hl. Barbara) noch 3 Collegiat- und 9 Pfarrkirchen, darunter einige durch Alter wie durch Kunstwerke merkwürdige (vgl. P. Galletti, Memorie di tre antiche Chiese di Rieti, denominate S. Michele Arcangelo, S. Agata e S. Giacomo, Roma 1765), dann ein Priesterseminar, 12 ehemalige Klöster und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten. Der hl. Prosdocimus, vom Apostelfürsten selbst zur Verkündigung des Evangeliums in diese Gegenden ausgesandt, soll zuerst seinen Sitz in Rieti aufgeschlagen haben, nachher aber erster Bischof von Padua (s. d. Art.) geworden sein. Der erste sichere Bischof von Rieti ist Ursus, der 499 und 502 bei römischen Synoden anwesend war. Des hl. Probus oder Probinus (gest. um 586) gedenkt Papst Gregor der Große (Dialog. 4, 12), ebenso seines Nachfolgers Albinus (590—598; Dialog. 1, 4). Von da an ist kein Bischof mehr bekannt bis auf Gaudiosus um 642; die ununterbrochene Reihenfolge beginnt aber erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts. Unter Bischof Benincasa (1109—1114) wurde der zerfallene Bischofssitz Amiternum, heute S. Vittorino, der schon seit 50 Jahren keinen Oberhirten mehr hatte, mit Rieti vereinigt, aber schon 1257 wieder davon getrennt und mit Aquila im Neapolitanischen unirt (Moroni, Diz. II, 21; Cappelletti [s. u.] XXI, 417; über einen seiner ersten Bischöfe vgl. J. Marangoni, Acta S. Victorini, Ep. Amiterni, Roma 1740). Unter Bischof Rainaldus O. S. B. (1215—1233) consecrirte Papst Honorius III. im J. 1225 die Cathedrale. Die letzten Bischöfe waren: Franz Xaver Marini (1779—1812); Karl Fioravanti (1814—1818); Franz Xaver Pernira (1818—1824); Timotheus Maria Ascensi, Carmelit (1824—1827), nachmals Bischof von Osimo; Gabriel Ferretti (1827 bis 1832), der dann Titularerzbischof von Seleucia und Nuntius in Neapel, 1839 Cardinal wurde und als Cardinalbischof von Sabina und Großpönitentiar am 13. September 1860 starb; Benedict Cappelletti (1833—1834), vorher Gouverneur von Rom und seit 1832 Cardinal; Philipp Curoli (1834—1849); Cajetan Carletti (1849 bis 1867). Nach vierjähriger Sedisvacanz folgte Aegidius Mauri O. Pr. (1871—1888); der gegenwärtige Bischof ist Carlo Bertuzzi, geboren 1826, präconisirt am 11. Februar 1889. Es unterstehen ihm in 161 Pfarreien (19 Vicar. foran.) etwa 80 100 Diöcesanen, und zwar im vormaligen Kirchenstaate in 66 Pfarreien 40 000 und im frühern Königreich Neapel unter einem besondern Generalvicar, der zu Montereale residirt, in 95 Pfarreien (33 Gemeinden) 36 500 Seelen. (Vgl. Ughelli, Italia sacra I [1717], 1194 sqq.; F. A. Maroni, Commentar. de eccl. et Episc. Reatinis, in quo Ughelliana Series emendatur etc., Roma 1763; Moroni, Diz. LVII, 210—238; J. Cappelletti, Le chiese d'Italia V, 293 sgg.; Gams, Ser. Epp. 720 sq.) [Neher.]

Riffel, Caspar, katholischer Kirchenhistoriker, war am 19. Januar 1807 zu Büdesheim bei Bingen geboren. Er machte seine Studien im Mainzer Seminar, wo namentlich Klee (s. d. Art.) begeisternd auf ihn wirkte, dann 1829 in Tübingen, wo er Möhler (s. d. Art.) hörte, und 1830 zu Bonn, wohin inzwischen Klee berufen worden war. Am 18. December 1830 zum Priester geweiht, wurde er zunächst Kaplan in Bingen, dann 1835 Pfarrer in Gießen und Professor der Moral an der dortigen katholisch-theologischen Facultät; nach dem Tode des Josephiners Locherer (1837) erhielt er den Lehrstuhl der Kirchengeschichte. Riffel war ein ausgezeichneter Lehrer, der seine Schüler sowohl durch seine Vorträge wie auch durch persönlichen Umgang für ächt wissenschaftliches Streben und treue Anhänglichkeit an die Kirche zu begeistern wußte. Im J. 1841 erschien der auf tüchtigen Quellenstudien beruhende erste Band seiner „Christlichen Kirchengeschichte der neuesten Zeit", welcher aber im protestantischen Lager, weil er die schönfärbende Reformationslegende bekämpfte, einen wahren Entrüstungssturm gegen den Verfasser hervorrief (vgl. Hefele in der [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1847, 484 f.). Schon am 19. November 1842 wurde Riffel (mit vollem Gehalt) pensionirt,

nach Angabe der hessischen Regierung, weil er sich Angriffe auf den Ahnherrn des fürstlichen Hauses, Philipp den „Großmüthigen", erlaubt habe; wie v. Schulte (Allg. deutsche Biogr. XVIII, 668) dagegen behauptet, weil Riffel „durch sein Benehmen gegen Collegen unmöglich geworden war". Die Maßregelung Riffels rief beim Pfarrclerus der Diöcese und bei den Theologiestudirenden berechtigten Unwillen hervor, der sich in energischen Adressen an den Bischof Kaiser kundgab. Der pensionirte Professor siedelte nach Mainz über, wo er zur Zeit des Ronge-Schwindels durch gediegene Vorträge das katholische Bewußtsein mächtig stärkte. Als Bischof v. Ketteler 1851 die theologische Facultät in Mainz herstellte, erhielt Riffel die Professur der Kirchengeschichte. Indeß setzte schon nach wenigen Jahren der Tod seiner gesegneten Wirksamkeit ein Ziel; von einer Reise nach Italien und Rom zurückgekehrt, verfiel der früher so kräftige Mann in eine Nervenkrankheit, welcher er am 15. December 1856 erlag. Von seinen Schriften seien folgende erwähnt: Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Von der Gründung des Christenthums bis auf Justinian I., Mainz 1836; Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahres, Mainz 1839—1840, 2 Bde. (3. Aufl. 1854), III. Bd. 1853; Christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit, Mainz 1841—1846, 3 Bde.; Die Aufhebung des Jesuitenordens, 3. Aufl., Mainz 1855. (Vgl. Katholik 1856, II, 529 ff.; Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz, Mainz 1868, 285 ff.) [Zeck.]

Riga, Metropole der gleichnamigen frühern Kirchenprovinz in Livland, jetzt Sitz eines russischen Erzbischofs, eines lutherischen General-Superintendenten nebst Consistorium, Hauptstadt der russischen Statthalterschaft Livland, ist nächst St. Petersburg und Odessa die wichtigste Seehandelsstadt Rußlands. Es liegt anderthalb Meilen oberhalb der Mündung der Düna und hat heute gegen 170 000 Einwohner. Bischofssitz wurde Riga um das Jahr 1200. Durch Bremer Kaufleute, welche nach der Mitte des 12. Jahrhunderts als Niederlage für ihre Handelswaaren das nahe Dorf Ykeskola oder Uexküll angelegt und daselbst eine feste Burg von Stein aufgeführt hatten, war als erster Missionar ein Mönch des Augustinerklosters zu Segeberg in Holstein, Namens Meinhard, mitgebracht worden, der auf der Düna-Insel Dalen eine Burg nebst Kirche und Kloster baute und 1191 auch erster Bischof von Livland wurde. Er hatte seinen Sitz zumeist in Ykeskola; sein Tod (1196) brachte auch den Untergang seines Missionswerkes (vgl. E. Pabst, Meinhard, Livlands Apostel, Reval 1847—1849, 2 Thle.). Nicht glücklicher war sein Nachfolger Berthold (s. d. Art. II, 470 ff.), der schon nach zwei Jahren sein Leben in einer Schlacht verlor (24. Juli 1198; vgl. auch F. G. von Bunge, Livland, die Wiege der deutschen Weihbischöfe, Leipzig 1875, 12 f.). Albert I. (s. d. Art. I, 420 ff.; Bunge 13—15) erbaute um 1200 die Stadt Riga, umgab sie mit Mauern und versah sie mit Stadtrechten. Nachdem er die Cathedrale 1206 eingeweiht und hier seinen regelmäßigen Sitz aufgeschlagen hatte, schaltete er, wie seine nächsten Nachfolger, ziemlich souverän in der Stadt, bis sich die Bürger später eine freie Verfassung, nach dem Muster der Bremischen, gaben. Nachdem dann auf Anregung Alberts sich auch die Schwertbrüder (s. d. Art.) constituirt hatten, entstanden bald langjährige Streitigkeiten zwischen den Bischöfen, den Rittern und den Bürgern um Freiheit, Gerechtsame und Pflichten. Als Albert, der 1215 und 1224 zwei Concilien zu Riga gehalten (Mansi XXII, 953. 1205), 1229 starb, wählte das Capitel Nicolaus von Magdeburg (1229—1253), während der Erzbischof von Bremen, zu dessen Metropolitanbezirk das Bisthum Riga gehörte, seinen Scholasticus Albert zum Bischof ernannte. Der Papst bestätigte aber Nicolaus, dem sich die Kuren freiwillig unterwarfen. Unter ihm vereinigten sich die Schwertbrüder mit den Rittern des Deutschen Ordens (s. d. Art.); 1251 wurde mit Riga das Bisthum Semgallen oder Selonien (errichtet 1218) unirt. Nun sollte nach päpstlicher Bestimmung Riga die Metropole werden für Livland, Esthland und Preußen (Raynald ad ann. 1255, n. 64), und Albert II., Bischof von Lübeck und päpstlicher Legat, der 1253 den Stuhl von Riga bestiegen, erhielt 1255 das Pallium als erster Metropolit. In den genannten Ländern bestanden die Bisthümer Esthland (errichtet 1211), Reval, Wierland und Leal (1219), Dorpat (1224), Oesel (1228) und Kurland (1234); weiter werden als erste Suffraganate Riga's noch genannt: Culm, Ermland, Pomesanien, Samland und Rußland. Allein die meisten der diesen Bisthümern angewiesenen Sprengel befanden sich damals zum Theil noch in der Gewalt der heidnischen Ureinwohner, mußten daher erst erobert werden. In anderen, bereits eroberten, bot der Aufenthalt den Bischöfen, bei der Unzuverlässigkeit und oft feindseligen Stimmung der Neubekehrten, wenig Sicherheit; es fehlte überall noch an Burgen und Städten, in welchen sie ihren Sitz aufschlagen konnten. Einzelne Sprengel waren überdieß so beschränkt, daß sie zum Unterhalt des Bischofs und seines Capitels kaum irgend genügende Mittel boten. Diese und ähnliche Umstände machten es den meisten Bischöfen lange Zeit unmöglich, sich in den ihnen angewiesenen Sprengeln aufzuhalten, weßhalb sie bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts vielfach als Weihbischöfe bei den deutschen Erzbischöfen und Bischöfen fungirten (vgl. Bunge 4 ff.). Die unter Papst Johannes XXII. gefertigte Notitia zählt als Suffraganate Riga's auf: Osiliensis, Terbatensis, Curoniensis, de Insula S. Mariae in Prusia, Litoniensis (mit dem Beisatze: tenent infideles), Zimaliensis (Reval?), Warmiensis, Pomezaniensis, Sambiensis, Culmensis. Am Schlusse des 15. Jahr-

hunderts standen nach Binterim (Denkw. I, 2, 600 f.) nur mehr die vier Suffraganstühle Kurland, Reval, Oesel und Dorpat unter Riga; die weiteren Bisthümer Ermland, Heilsberg, Culm, Premislavia (Prenzlau), Pomesanien, Samland und Riseburg werden als unter dem Hochmeister des Deutschordens, in seiner Eigenschaft als Erzbischof, stehend aufgeführt. — Albert II. war um 1273 gestorben, und es folgte ihm als zweiter Erzbischof Johannes I. von Lünen (1274—1286), dann Johannes II. von Rechten (1287—1294), der bereits Anstände mit dem Ritterorden hatte. Johannes III., Graf von Schwerin (1294—1300), vereinigte sich sogar mit den Litauern gegen die Ritter, wurde aber in blutiger Fehde gefangen und starb zu Rom um 1300. Ysarus oder Isarn Tacconi, um 1300 vom Papste ernannt, wurde schon 1303 Erzbischof von Lund. Friedrich Baro, ein Minorit aus Böhmen, gleichfalls vom Papste ernannt (1304), hatte ebenfalls Fehde mit den Rittern. Anfangs siegte der von den Polen unterstützte Erzbischof und die mit ihm verbündete Stadt, allein 1330 wurde Riga von den Deutschrittern eingenommen, und die Bürgerschaft gezwungen, ihnen daselbst ein Schloß zu bauen. Friedrich starb 1340 zu Avignon, wo auch seine drei nächsten Nachfolger der Tod ereilte. Durch päpstliche Ernennung folgte ihm 1341 Engelbert von Dalen (gest. 1347), dann Fromoldus oder Vromoldus von Vyfhusen (1348—1370), der 1363 die Stadt wieder von den Rittern erhielt. Johannes IV. von Sinten oder Zitten, der auf Siffredus oder Siegfried von Blomberg (1370 bis 1374) gefolgt war, wurde mit dem Orden in bittern Streit verwickelt, sah sich infolge davon 1391 zur Flucht genöthigt und starb 1397 als Titularpatriarch von Alexandrien. Der vom Papst ernannte Johannes V. von Wallenrod, Deutschherr und Bruder des Hochmeisters, kam erst 1397 zu Besitz; er wurde 1414 Cardinal, war beim Konstanzer Concil und wurde 1418 Bischof in Lüttich, wo er hochgeschätzt schon 1419 starb. Unter Johannes VI. Habundi (1418—1424) war die Stadt bereits mächtig geworden; der Erzbischof, dem sie in anderen als geistlichen Dingen den Gehorsam versagte, mußte die Freiheit der Stadt bestätigen, welche in der nun beginnenden Blütezeit ganz das Ansehen einer deutschen mächtigen Reichsstadt gewann. Riga trat der Hansa bei und führte Krieg mit dem Erzbischof und den deutschen Rittern, denen es Dünamünde, das seinen Handel hinderte, abnahm. Im J. 1420 mußte sich indeß Riga wieder unterwerfen. Unter Henning (Heinrich) von Scarpenberg (1424—1448) wurde 1429 abermals ein Concil gehalten (Mansi XXVIII, 1115). Sylvester Stobewasser von Thorn, Kanzler des Hochmeisters (1448—1479), traf 1453 mit den Deutschrittern dahin einen Ausgleich, daß der Erzbischof die Stadt, die Ritter dagegen die Hälfte der erzbischöflichen Güter erhielten. Da er aber mit unruhigem Geist diesen Vergleich bald wieder umstieß und mehreren Feinden des Ordens die Hand bot, warf ihn der Hochmeister in's Gefängniß, in welchem er am 12. Juli 1479 starb. Stephan von Gruben, ein Leipziger, seit 1480 auf Geheiß des Papstes Erzbischof, aber mit dem Orden in Spannung, starb schon 1483. Ihm folgte Michael Hildebrand von Reval (1484 bis 1509), der auf Empfehlung des Ordens vom Papst bestätigt und durchaus vom Orden abhängig war. Der tugendhafte und friedliebende Caspar Linde, Decan des Capitels und gewählt 1509, dessen frommer Eifer das Eindringen des Lutherthums zu Riga, Reval, Dorpat u. s. w. nicht verhindern konnte, starb, betrübt darüber, am 29. Juni 1524. Johannes VII. von Blankenfeld, schon seit 1523 Coadjutor seines Vorgängers, wurde von den Glaubensneuerern in Riga gar nicht eingelassen und sogar eine Zeitlang gefangen gesetzt; er starb auf der Reise nach Rom 1527 zu Torquemada. Das Domcapitel postulirte nun nach dem Rathe, den er gegeben, den Herzog Georg von Braunschweig als Erzbischof, allein der Hochmeister, der mit seinen Ordensrittern bereits für das Lutherthum gewonnen war, nöthigte das Capitel, den Decan Thomas Schöning (1528—1539), einen gebornen Rigaer, zu wählen. Aber auch diesem gegenüber beharrte die fast ganz lutherisch gewordene Stadt in ihrer Widersetzlichkeit. Thomas nahm 1529 den Bruder des Herzogs von Preußen, Wilhelm Markgraf von Brandenburg, zum Coadjutor an; auch von diesem, der 1539 durch Succession Erzbischof geworden, wollten die Bürger lange nichts wissen. Erst 1547 huldigten sie ihm unter der Bedingung, daß ihnen Religionsfreiheit gewährt werde und die katholische Religion aus dem Dome verbannt bleibe. Der Plan Wilhelms, den Prinzen Christoph von Mecklenburg zum Coadjutor und damit zum Nachfolger zu machen, veranlaßte einen innern Krieg, in welchem er sammt Christoph am 30. Juni 1556 die Freiheit verlor. König Sigismund II. von Polen fiel nun in das Land ein und nahm es in Besitz (1557). Da auch die Russen einen Einfall machten, sah sich der Erzbischof gezwungen, sich unter polnischen Schutz zu stellen, ohne dadurch aus dem Gedränge zu kommen. Wilhelm, welcher der Verbreitung des Lutherthums über ganz Livland kein Hinderniß in den Weg legte, starb am 4. Februar 1563. Drei Jahre später wurde das Erzstift vollständig säcularisirt. Der polnische König Stephan Bathory (1576—1586) wollte die katholische Religion in Riga wieder einführen und räumte den Jesuiten eine Kirche ein; allein die Angriffe Karls IX. von Schweden in den Jahren 1605 und 1609 vereitelten dieses Vorhaben. Im J. 1621 kam Riga an die Schweden und 1710 an Rußland. Heute hat die Stadt 20 Kirchen, darunter die neue griechische Cathedrale und den vormals katholischen, nun lutherischen, schön gewölbten Dom aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts; die wenigen Katholiken haben nur Eine Kirche. (Vgl.

außer den verschiedenen livländischen Chroniken und Urkundenbüchern noch Jacobson, Die Metropolitanverbindung Riga's mit den Bisthümern Preußens, Leipzig 1836; Moroni, Diz. LVII, 240 sgg.; Gams, Ser. Epp. 306 sq.) [Neher.]

Rigaltius (Rigault), Nicolaus, ein auch um die kirchliche Literatur verdienter Archäologe, war 1577 zu Paris geboren und machte seine Studien mit Auszeichnung bei den Jesuiten. Nach Casaubonus' (s. d. Art.) Abgang ward er an der königlichen Bibliothek dessen Nachfolger, nachdem er ihm schon vorher als Gehilfe zur Seite gestanden hatte. Zum Lohn für seine Verdienste wurde er dann weiterhin vom Könige zum Generalprocurator zu Nancy, zum Parlamentsrath von Metz und endlich zum Intendanten dieses Bezirks ernannt. Sein Tod erfolgte zu Toul im J. 1654. Von seinen Werken interessiren hier nur die Ausgaben Tertullians (Paris 1634. 1641) und Cyprians (Paris 1649) mit Bemerkungen, Correcturen und Noten, in denen mehrfach sonderbare Ansichten vorgebracht werden. Beispielsweise behauptete er in einer Anmerkung zu Tertullian, daß die Laien im Nothfalle das Recht zu consecriren hätten, nahm aber diese Behauptung auf den Einspruch Aubespine's (s. d. Art.) zurück. (Vgl. Niceron, Mém. XXI, 56 ss.; Nouv. biogr. gén. XLII, 291 s.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 455 sq.) [Gams O. S. B.]

Rigler, Peter Paul, O. Teut., theologisch-ascetischer Schriftsteller und Begründer der Deutschordenspriester-Convente, wurde am 28. Juni 1796 zu Sarntheim in Tirol geboren. Nachdem er am 6. September 1818 zum Priester geweiht worden, lehrte er von 1819—1834 an der fürstbischöflichen theologischen Lehranstalt zu Trient Moral und Pastoral und war längere Zeit als Spiritual, später auch zwei Jahre als Rector an der Leitung des fürsterzbischöflichen Clericalseminars in Trient thätig. Im J. 1841 trat er in den Deutschen Orden, in welchem er sich bei Creirung des Institutes der Deutschordens-Schwestern, deren Regeln 1854 die päpstliche Approbation erhielten, und bei Begründung der Deutschordenspriester-Convente mit einer im J. 1871 approbirten Regel bedeutende Verdienste erwarb. Rigler machte sich auch um die Wiedereinführung der in der josephinischen Periode vielfach sistirten, gemeinschaftlichen Priesterexercitien in Oesterreich verdient. Er starb nach einem heiligmäßigen Leben am 6. December 1873; an seine Beatification wird ernsthaft gedacht. Als Werke von ihm seien genannt: Ordo pastoralis, 2. ed., Bulsani 1861; Das geistliche Leben der Schwestern des Deutschen Hauses und Hospitals Unserer Lieben Frau in Jerusalem, Bozen 1868; Pastoralis liturgica, Bulsani 1869, 2 part.; Praecepta pastoralis didacticae, 2. ed., Bulsani 1872, 2 part. [G. Müller.]

Rimbert, der hl., s. Bremen-Hamburg II, 1223.

Rimini, Stadt und mittelitalienischer Bischofssitz, soll nach der Behauptung jüdischer Rabbinen (bei Clementini, Racconto istorico della fondazione di Rimino, Rimino 1617 sino 1627, 2 voll.) Ari, einem Häuptling des Stammes Benjamin, seine Gründung (im J. 3006 der Schöpfung) verdanken und nach ihm Ariminum (Ἀρίμινον) benannt worden sein. Richtiger wird angenommen, daß Umbrier die Stadt erbaut und nachmals sennonische Gallier sie bewohnt haben. Nach Vertreibung der letzteren wurde Rimini römische Colonie; Augustus verschönerte es durch neue Mauern, eine Marmorbrücke und verschiedene Bauten. Im Laufe der Zeit kam es an die Exarchen, unter denen es die vornehmste Stadt der Pentapolis war, dann an die Langobarden. Später gehörte es zur Romagna und kam 1200 unter die Herrschaft der Familie Malatesta, welche Kaiser Otto III. zu Reichsvicarien eingesetzt hatte, und unter welchen es als mächtige Handelsstadt aufblühte. Malatesta, Herzog von Varucchio, machte 1295 die Herrschergewalt erblich. Der letzte Herzog, Pandolfo IV., verkaufte Rimini 1503 an die Venetianer, nach der Schlacht bei Agnadello (1509) aber wurde es dem Kirchenstaate einverleibt. Mehrere Versuche der Malatestas im 16. Jahrhundert, Rimini wieder für sich zu gewinnen, hatten immer nur geringen Erfolg; die Stadt gehörte bis zum Frieden von Tolentino und wieder nach dem Wiener Congreß zum Kirchenstaat als Bestandtheil der Delegation Forli, mit der es 1860 zum Königreich Italien geschlagen wurde. Zwischen Bologna und Ancona, an der Mündung der Marecchia (Ariminus) in's adriatische Meer, gelegen, zählt Rimini heute als Stadt an sich nur 11 000, mit der Umgebung (Stadtgemeinde) aber 37 100 Einwohner und hat noch viele römische Alterthümer. Die vormalige Cathedrale Sta. Columba, ursprünglich Tempel des Castor und des Pollux, ist heute Kaserne. Cathedrale ist jetzt (seit 1809) die Kirche S. Francesco, auch Tempio Malatestiano genannt, weil in ihr die Gräber der Familie Malatesta sind. Diese Kirche, im gotischen Stile 1257 begonnen, ließ Sigismondo Pandolfo Malatesta 1447—1450 nach den Entwürfen des Leo Battista Alberti im Renaissancestil ausbauen; sie ist eines der ersten Gebäude Italiens, wo der Sieg der Renaissance über die Gotik zu Tage tritt. Durch den reichen plastischen Schmuck ist sie zugleich eines der frühesten großen Werke der Florentiner Sculptur. Nahe bei S. Francesco ist eine Kapelle, welche einst als Zelle vom hl. Antonius von Padua (s. d. Art.) bei seinem Aufenthalt dahier bewohnt wurde. Außer dem 1568 von Bischof Julius Parisano gegründeten Priesterseminar finden sich in der Stadt noch 24 zum Theil sehenswerthe Pfarrkirchen, 16 ehemalige Männer- und 6 Frauenklöster, 3 Hospitäler und sonstige Wohlthätigkeitsanstalten, sowie eine 1670 von Alexander Gambalurga gestiftete schöne öffentliche Bibliothek. Früher gab es auch 16 Laienbruderschaften in Rimini.

Das Licht des christlichen Glaubens soll Rimini von dem Apostelschüler Apollinaris empfangen haben, der, von Antiochien kommend, hier einige Zeit verweilte und dann nach Ravenna zog. Den ersten ungenannten Bischof hat Papst Dionys um 260 oder 262 ordinirt, dem dann einer Namens Hubertus folgte. Unter Diocletian hatte Rimini viele Martyrer, weßwegen Papst Damasus es unter die sieben Martyrerpalmen zählt. Stennius, ordinirt von Papst Marcellus, wird um 313 genannt, Cyriacus lebte vor 346. Der hl. Prudentius, Patron der Stadt und Diöcese (346 bis 360), vor dessen Tod das bekannte Concil (359) gehalten wurde, ward wegen seiner muthigen und standhaften Bekämpfung der arianischen Irrlehre von deren Anhängern erschlagen. Von späteren Bischöfen sei Bandellus Bandelli (1407—1416) erwähnt, welcher der erste Cardinal auf diesem Stuhle war. Um 1600 wurde Rimini, welches von Anfang an unmittelbar unter dem Papste gestanden hatte, der Metropole Ravenna unterstellt, unter der es bis heute geblieben ist. Die letzten Bischöfe waren: Vincenz Ferretti (1779—1806), unter welchem Pius VI. im J. 1784 die seit unvordenklichen Zeiten bestehende Verehrung der seligen Wittwe Clara von Rimini (gest. 1326) bestätigte (vgl. G. Garampi, Memorie eccl. etc. della B. Chiara di Rimini, Roma 1754); Gualfardo Ridolfi (1807—1818); Johannes Franz Guerrieri (1819—1822); Octavius Zollio (1824 bis 1832); Franz Gentilini (1833—1845), nachmals Titular-Erzbischof von Tyana; Salvator Leziroli (1845—1861); Ludwig Clementi (1863 bis 1869); Ludwig Poggi (1871—1876, gest. 1877 als Titular-Erzbischof von Heliopolis); Ludwig Raphael Zampetti (1876—1878); Francesco Battaglini (1879—1882), welcher den Erzstuhl Bologna bestieg; Alexander Chiaruzzi (1882 bis 1891); Dominicus Fegatelli, geb. 1842, seit 1888 Bischof von Città di Castello, nach Rimini transferirt 1891. Das Capitel zu Rimini zählte früher 2 Dignitäten (Propst und Archidiacon), 12 Canoniker, 8 Mansionarii und 5 Kapläne. Ehemals gab es in der Diöcese 5 Abteien, 23 Plebanien und 161 Pfarreien; heute zählt sie in 123 Pfarreien (14 Vicar. foran.) etwa 103 000 Gläubige, wozu noch von der Republik San Marino 1500 Seelen kommen, welche die Gemeinde Sarravalle bilden; die weiteren 5700 Seelen dieser Republik stehen unter dem Bischof von Montefeltre. San Marino, $1^1/_8$ Quadratmeilen groß und auf der Grenze der Romagna und der Marken, zwischen Ravenna und Ancona gelegen, trägt seinen Namen vom hl. Marinus (vgl. AA. SS. Boll. Sept. II, 208), welcher es um 469 gegründet haben soll. Aus Dalmatien gebürtig und als Steinmetz bei verschiedenen Kirchenbauten thätig, zog Marinus sich bald auf den Berg Titano zurück, um ein Einsiedlerleben zu führen. Es sammelten sich mit der Zeit mehrere Personen um ihn, mit denen er, nachdem die Besitzerin des Berges, eine fromme Frau Namens Felicitas, ihm denselben geschenkt, eine bürgerliche Gesellschaft mit eigener Verfassung bildete. Von den Nachbarn anerkannt, bewahrte dieser kleine Freistaat von da an seine Unabhängigkeit, wozu eben seine Geringfügigkeit viel beitrug. Selbst Napoleon I. tastete San Marino nicht an, ebenso wenig Victor Emmanuel. Diese Illustrissima Respublica S. Marini erfreute sich stets des Schutzes des Papstes; seit 1860 aber ist der König von Italien Protector derselben. Sie besteht aus der Stadt gleiches Namens und vier Dörfern am Abhange des Berges. Die Stadt mit 5000 Einwohnern hat 5 Kirchen (in der Hauptkirche ist das Grab des hl. Marinus) sowie 3 Klöster. Im J. 1840 gab es in den 8 Pfarreien 45 Geistliche, in den 3 Männerklöstern 23 Minoriten und Kapuziner und in dem Frauenkloster 28 Nonnen (s. Moroni, Diz. XLIII, 65 sqq.; Wiggers, Kirchl. Statistik II, Hamburg 1843, 37). (Vgl. J. C. Ricciardelli, Synopsis Epp. Arimin., Arimin. 1704; Ughelli, Italia sacra II [1717], 409 sqq.; Moroni, Diz. LVII, 246 sgg.; Cappelletti, Le chiese d'Italia II, 369 sgg.; Gams, Ser. Epp. 721 sqq.) [Neher.]

Rimini, Synode von, s. Arianismus I, 1286.

Ring, ein am vierten Finger zu tragender Schmuck, wird in der Liturgie den Ehefrauen, den Ordensfrauen und den mit der Regierungsgewalt ausgestatteten kirchlichen Würdenträgern (Bischöfen und Aebten) als Abzeichen ihres Standes bei dem Eintritt in denselben verliehen. Das Gebet, mit welchem er vor der Ueberreichung gesegnet wird, betrachtet ihn als Symbol der unverbrüchlichen Treue (annulus fidei, fidei signaculum), zu welcher sein Träger verpflichtet ist. Auch den deutschen Kaisern wurde bei der Krönung ein Ring unter Gebet übergeben.

1. Der Ehering. Nachdem der Eheconsens erklärt ist, überreicht gemäß dem römischen Rituale (Tit. 7, cap. 2) der Priester den Trauring dem Manne, welcher ihn der Frau an den Ringfinger der linken Hand steckt; aus welchem Metall der Ring hergestellt sein soll, ist nicht näher bestimmt. Daß bereits bei der Verlobung ein Ring gegeben wird und bei der Heirat auch der Mann einen Ring erhält, daß die Ringe von den Neuvermählten gewechselt und fortan an der rechten Hand getragen werden, gehört zu den besonderen Gebräuchen einzelner Gegenden. Bei den Griechen erhält der Mann einen goldenen, die Frau einen silbernen Trauring (s. Goar, Euchologium, 2. ed., Venetiis 1730, 310); bei den Orientalen wird ein Trauring nur der Frau gegeben (s. Denzinger, Ritus Orientalium II, Wirceburgi 1864, 364 sqq.). Den Ehering als Schmuck der Frau kannte bereits das christliche Alterthum (vgl. z. B. Tertull. Apologet. 6, bei Migne, PP. lat. I, 302; De Idololatr. 16, ib. 685). Clemens von Alexandrien (Paedagog. 3, 11, bei Migne, PP. gr. VIII, 631) deutet ihn als

Zeichen der Obsorge für den Haushalt, die der Frau obliegt.

2. Der Ring der Ordensfrauen. Bei ihrer Einsegnung wird der Ordensfrau vom Bischof ein Ring an die rechte Hand gesteckt; die begleitende Formel erklärt ihn als Symbol der geistigen Vermählung mit Christus (s. Pontificale Romanum I: De benedictione et consecratione Virginum [ed. typ. Ratisb. 1888, I, 164]). Den Gebrauch dieses Brautringes haben übrigens nicht alle neueren Congregationen angenommen. Der Trauring der Frauen und Nonnen ist ein einfacher Reif. Dagegen soll

3. der Pontificalring, welcher den Bischöfen und Aebten bei ihrer Weihe als Zeichen der Würde und des Amtes an die rechte Hand angelegt wird, nicht nur aus Gold hergestellt, sondern auch mit einem Edelsteine geschmückt sein; letztern mit bildlichen Darstellungen zu versehen, ist seit Innocenz III. untersagt; es wird jedoch diese Bestimmung nicht allgemein befolgt. Grabfunde und gelegentliche Aeußerungen kirchlicher Schriftsteller bekunden, daß bereits im Alterthume die Bischöfe Ringe trugen; es ist aber nicht festzustellen, seit wann der Pontificalring als bischöfliches Insigne gilt. Die Ueberreichung desselben bei der Consecration des Bischofs erwähnt bereits der hl. Isidor von Sevilla (De offic. eccles. 6, 5, 54); gemäß dem 28. Canon des vierten Concils von Toledo im J. 633, auf dem Isidor den Vorsitz führte, sollten Bischöfe, welche ungerechterweise abgesetzt worden waren, durch Ueberreichung des Orariums, des Ringes und Stabes wieder in ihr Amt eingesetzt werden (s. Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 82). Daraus, daß Amalarius, Rabanus Maurus und Pseudo-Alcuin den Pontificalring nicht erwähnen, kann nur gefolgert werden, daß er damals nicht in allgemeinem Gebrauche stand; die Liturgiker der folgenden Zeit zählen ihn zu den bischöflichen Insignien; der mit dem Wormser Concordat 1122 beigelegte Kampf um die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen, der sog. Investiturstreit (s. d. Art.), führt seinen Namen von der Belehnung der Bischöfe mit Ring und Stab als symbolischem Zeichen des bischöflichen Amtes. Unter den Insignien der Ordensäbte erscheint der Pontificalring seit dem 11. Jahrhundert. In der neuern Zeit haben auch die Bischöfe der griechischen Kirche denselben angenommen. In den feierlichen Functionen trägt der Bischof den Ring über dem Handschuh; zum Pontificalamte legt er denselben erst an, nachdem er mit der Mitra bekleidet ist. Mehrere Ringe an der Hand des Bischofs, welche auch das Cerim. Episc. 2, 8, 10 kennt, sind bloß als Schmuck, nicht aber von der Verwaltung mehrerer Bisthümer zu deuten. Der Handkuß, womit der Bischof in und außer der Liturgie geehrt wird, ist in der Regel ein Kuß des Pontificalringes. — Auch den Cardinälen wird vom Papste bei der Ueberweisung ihrer Titularkirche ein Ring übergeben (s. Catalani, S. Caerimoniarum s. Romanae eccl. libri tres I, Romae 1750, 312). Der Amtsring des Papstes ist seit dem 14. Jahrhundert der Fischerring (annulus piscatoris), so genannt, weil sein Stein außer dem Namen des Papstes das Bild des in einem Kahne sein Netz auswerfenden hl. Petrus trägt. Er wird dem Papste im Conclave bei der Annahme der Wahl von dem Cardinal-Kämmerling übergeben und dient als Siegel zur Ausfertigung der Breven; nach dem Tode des Papstes wird er zerbrochen (s. Catalani I, 72). — Priestern, welche als Dignitäre, wie Doctoren, Canoniker, einen Ring zu tragen berechtigt sind, ist es nach wiederholt ergangenen Decreten der Ritencongregation untersagt, sich desselben bei der Feier der heiligen Messe zu bedienen. [K. Schrod.]

Rio, Martin, s. Delrio.

Ripalda, Hieronymus de, S. J., Verfasser eines vielverbreiteten spanischen Katechismus, wurde 1535 zu Teruel geboren und trat 1551 zu Alcala in die Gesellschaft Jesu ein. Später war er Rector zu Villagarcia, Salamanca, Burgos und Valladolid und starb zu Toledo den 21. April 1618. Sein noch heute geschätzter und oft neu aufgelegter Katechismus erschien zuerst unter dem Titel Catecismo del P. M. Gerónimo de Ripalda de la Compañia de Jesus, declarado por imágines por el P. Jorge Mayre, Aleman, de la dicha Compañia. En Augusta 1616, und wurde allmälig auch in verschiedene Sprachen übersetzt: in's Biscayische, Französische, Italienische, Mexikanische u. s. w. Eine der neuesten Ausgaben erschien 1890 zu Madrid als Catecismo y exposicion breve de la doctrina cristiana. Von Ripalda existiren außerdem noch eine spanische Uebersetzung des Contemptus mundi (Imit. Christi) von Thomas a Kempis (1612), ferner Gespräch eines Sünders mit Gott (Razonamiento que hace el Pecador á Dios, Madrid 1614), zwei Bücher Lobreden, Sittenpredigten und ascetische Ermahnungen (Dos Libros de oraciones Panegíricas, y Morales, y Exortaciones místicas). (Vgl. de Backer, Bibl., n. éd. par Sommervogel VI, 1864 ss.) [L. Schmitt S. J.]

Ripalda, Johann Martinez de, S. J., geschätzter Dogmatiker und Casuist, war 1594 zu Pampelona geboren. Nachdem er 1609 in's Noviciat der Gesellschaft Jesu eingetreten, zeichnete er sich bald im Orden aus durch seine Tugenden wie durch seine Gelehrsamkeit. Zuerst trug er zu Monteforte Philosophie, dann zu Salamanca und Madrid Theologie mit Auszeichnung vor. Hurter (Nomencl. lit. I, 2. ed., 381) nennt ihn den größten Theologen seiner Zeit in Spanien und vielleicht in ganz Europa neben dem Cardinal von Lugo. Ripalda starb am 26. April 1648 zu Madrid. Sein erstes und wichtigstes Werk hat den Titel De Ente supernaturali disputationes, Burdigalae 1634, Lugdun. 1645, Col. Agripp. 1648, 3 Bde., von denen der letzte hauptsächlich

gegen Bajus und die Jansenisten gerichtet ist; die neueste Ausgabe erschien in 9 Bdn. zu Paris 1871—1873. Ferner schrieb Ripalda noch: Expositio brevis litterae Magistri Sententiarum, Salmanticae 1635, nova editio, Paris. 1892; Tractatus theologici et scholastici de virtutibus fide, spe et charitate, Lugdun. 1652, nov. ed. Paris. 1871. (Vgl. de Backer, Bibl., n. éd. par Sommervogel V, 640 ss.) [L. Schmitt S. J.]

Rippel, Gregor, bekannter Controversist aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, war am 10. Juni 1681 zu Schlettstadt im Elsaß geboren. Er gehörte 15 Jahre dem Jesuitenorden an; nach seinem Austritt aus demselben wurde er 1719 Pfarrer in Fessenheim und Northeim (Bisthum Straßburg). Von seinen Schriften verdienen Erwähnung: Lutheranus inexcusabilis (Straßburg 1721), worin er nach eigener Angabe den zur Bekehrung geneigten Lutheraner über die Hauptpunkte des katholischen Glaubens unterweisen will; dann namentlich die Schrift „Alterthumb, Ursprung und Bedeutung aller Ceremonien, Gebräuchen und Gewohnheiten der Heiligen Cath. Kirchen“ (Straßb. 1723), worin er, wie es in der Vorrede heißt, den Neubekehrten über „die zufälligen oder Cerimonialsachen“ unterrichten will. Während die erste Schrift schnell der Vergessenheit anheimfiel, erfreute sich das Werkchen über die Cerimonien großer Beliebtheit, wovon die verschiedenen Auflagen im 18. Jahrhundert Zeugniß ablegen. Im J. 1841 erschien es dann, durch Subregens Himioben zeitgemäß umgearbeitet, zu Mainz unter dem Titel „Die Schönheit der katholischen Kirche in ihren äußeren Gebräuchen in und außer dem Gottesdienst“ (21. Aufl., Mainz 1885; nach Himiobens Bearbeitung neu herausgegeben und verbessert von Rothert, 2. Aufl., Osnabrück 1895, deßgleichen von Riedle, Augsburg 1896). Rippel starb zu Fessenheim am 6. Januar 1729. [Zeck.]

Ritschl, Albrecht, s. Protestantismus, ob. 510.

Ritter, die vierzig, s. Martyrer, die vierzig.

Ritter, Joseph Ignaz, katholischer Kirchenhistoriker, wurde am 12. April 1787 zu Schweinitz im Grünberger Kreise, wo sein Vater Schullehrer und Gerichtschreiber war, geboren. Er studirte seit 1806 Philosophie und Theologie an der Universität Breslau, wurde im J. 1811 zum Priester geweiht und war zunächst eine Reihe von Jahren in der Seelsorge thätig, zuletzt (von 1818 bis 1823) als Kaplan an St. Hedwig zu Berlin. Durch eine mit Erläuterungen versehene Uebersetzung der 6 Bücher des hl. Joh. Chrysostomus über das Priesterthum erwarb er sich die theologische Doctorwürde; zugleich lenkte diese Arbeit die Aufmerksamkeit des Ministeriums auf ihn. Dieses ernannte ihn 1823 zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Bonn. Nachdem er dort sieben Jahre gewirkt, wurde er 1830 Domcapitular und Professor in Breslau. In Bonn war er in Beziehung zu Hermes und dessen Anhängern getreten; als daher das preußische Ministerium von ihm ein Gutachten über die 18 Thesen verlangte, deren Unterzeichnung der Kölner Erzbischof Clemens August den Ordinanden auferlegt hatte, ließ Ritter sich dazu verleiten, zu Gunsten der Hermesianer die Unhaltbarkeit jener Thesen zu behaupten. Diesen Schritt sühnte er einige Jahre später, als er, nach Sedlnitzky's Resignation (December 1840) zum Capitularvicar gewählt, mit Muth und Kraft für die arg gefährdeten Interessen der Kirche eintrat. Die Regierung hatte der Wahl die Genehmigung versagt, jedoch bemerkt, daß sie in Voraussetzung einer baldigen Bischofswahl die Verwaltung der Diöcese durch Ritter nicht hindern werde. Als er indeß im October 1842 durch ein Rundschreiben an die Geistlichkeit die dringend nothwendig gewordene Regulirung der Praxis bezüglich gemischter Ehen vornahm, erklärte Friedrich Wilhelm IV. in einer Cabinetsordre dieß für eine „Anmaßung, die er mit besonderem Unwillen vernommen“ (s. die Actenstücke in Hist.-pol. Blätter XI [1843], 231 ff.). Ritter führte die Bisthumsverwaltung bis zur Inthronisation des Fürstbischofs Knauer (April 1843), dann widmete er sich wieder dem akademischen Lehramt. Auch nachdem Fürstbischof Melchior von Diepenbrock ihn zum Domdechanten ernannt hatte, setzte er seine Lehrthätigkeit fort. Zur Zeit von Ronge's Auftreten und ebenso noch später in seinem Greisenalter griff Ritter wiederholt zur Feder, um durch kleinere Schriften die Verunglimpfungen der Kirche zurückzuweisen. Sehr gerühmt wird seine Wohlthätigkeit, die er namentlich gegen Studirende bekundete; die Gründung des Breslauer Convicts für Theologie-Studirende beruht wesentlich auf der von ihm gemachten Dotirung. Er starb am 5. Januar 1857 nach langen Leiden im 70. Lebensjahre. Von Ritters Schriften ist vor Allem zu erwähnen sein „Handbuch der Kirchengeschichte“, Elberfeld und Bonn 1826 bis 1833, 3 Bde.; 6. Aufl. besorgt von Ennen, Bonn 1862, 2 Bde. Dasselbe zeichnet sich durch klare und lebendige Darstellung aus; manche irrige Anschauungen, die der Verfasser ursprünglich vertreten, wurden von ihm selbst in späteren Auflagen berichtigt; dürftig blieb jedoch die Darstellung der innern Lebensentwicklung der Kirche. Von Wichtigkeit sind noch: Irenicon oder Briefe zur Förderung des Friedens und der Eintracht zwischen Kirche und Staat, Leipz. 1840; Der Capitularvicar, eine canonistische Abhandlung, Münster 1842; Gesch. der Diöcese Breslau, 1. Thl. (bis 1290), Breslau 1845; Populäre Vorlesungen über die Kirchengeschichte der ersten vier Jahrhunderte, Paderborn 1849. Gemeinsam mit Braun besorgte Ritter eine neue Ausgabe von Pelliccia's (s. d. Art.) Werk De christ. eccles. politia, Colon. 1829—1838, 2 voll. (Vgl. Schles. Kirchenbl. 1857, 30 f.; Zeitschr. des Vereins für Geschichte

Schlesiens III [1860], 383 f.; Brück, Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrh. II, Mainz 1889, 590.) [Zeck.]

Ritterorden, geistliche, sind religiöse Vereine mit eigenartiger Verbindung von Mönchsleben und Ritterthum. Zweck dieser Orden war in erster Linie, Christenthum und Vaterland mit Waffengewalt gegen die wilden Angriffe, Gewaltthätigkeiten und Verheerungen von Seiten der Anhänger des Islam wie der Heiden zu vertheidigen und zu schützen. Hauptaufgabe war somit das Waffenhandwerk, aber im Dienste des Kreuzes, weßhalb sich diese Vereine eine religiös-kirchliche Organisation gaben. Neben dem Waffendienste im Interesse der christlichen Religion verpflichteten sich aber die meisten, namentlich die großen Ritterorden der Templer, Johanniter, Deutschherren und Lazariter, noch zu den gewöhnlichen Mönchsgelübden. Kleinere Orden, so namentlich in Spanien und Portugal (Alcantara, Calatrava, S. Jago und Avis), gestatteten die einmalige Ehe mit einer Jungfrau. Die Mitglieder der Ritterorden zerfielen in drei Klassen: Ritter, dienende Brüder (Knappen) und Priester. Letztere hatten die gottesdienstlichen und Seelsorgspflichten zu besorgen, während den beiden ersten Klassen das Waffenhandwerk oblag. Für die erste Klasse war eheliche und adelige Geburt erforderlich, später sogar mehrfache Ahnenprobe, und nur aus dieser Klasse konnten die höheren Beamten des Ordens genommen werden. An der Spitze des Ordens stand ein Hoch- oder Großmeister, der vom Generalcapitel auf Lebenszeit gewählt und vom Papste bestätigt wurde. In seiner Hand lag die Executivgewalt und im Krieg der Oberbefehl, doch war gegen Ausartung der umfassenden Machtbefugniß des Großmeisters in den einzelnen Orden verschiedentlich durch mehrfache Beschränkungen Vorsorge getroffen (Controle, Appellationsrecht u. s. w.). Dem Großmeister zur Seite stand ein Rath von Großwürdenträgern (Groß-Comtur, Marschall, Admiral, Hospitalier, Turkopolier, Drapier u. s. w.), je mit bestimmten Aemtern betraut, etwa unseren heutigen Ministern vergleichbar. Die gesetzgebende Gewalt übte das Generalcapitel, an dem regelmäßig nur Ritter theilnehmen durften und das sich in gesetzlich bestimmten Zwischenräumen sowie bei außerordentlichen Vorkommnissen versammelte. Der erste derartig organisirte Ritterorden (1118 gegründet) waren die Templer (s. d. Art.), für welche der hl. Bernhard die Regel entwarf. Diesem Beispiel folgten dann mit mannigfachen, im Wesentlichen jedoch geringen Abänderungen der Regel alle anderen Ritterorden, welche im 12. und 13. Jahrhundert, namentlich in Spanien und Portugal gegen den Islam und in Nordostdeutschland gegen die heidnischen Barbaren, sich bildeten; über die wichtigsten derselben ist in den Einzelartikeln gehandelt. Wie andere Genossenschaften und Institute, suchten auch die Ritterorden ihren Ursprung in möglichst hohes Alter zurückzudatiren; so sollte der Constantinusorden von Constantin dem Großen, der Ampullenorden vom Frankenkönig Chlodwig, der Orden de la Genette von Karl Martell u. s. w. gegründet worden sein. Solche historisch durchaus haltlose Erdichtungen einer krankhaften Ahnensucht hat Papebroch schon 1738 treffend charakterisirt, wenn er sagt: Fallunt aut volentes falluntur adulatoris studio placendi abrepti, quicunque militarium religionum principia ante XII. seculum requirunt (AA. SS. Boll. Apr. III, 155). Entstehung wie Ausbildung der Ritterorden hängen organisch mit den Kreuzzügen zusammen. Die Bedeutung der Ritterorden ist nicht hoch genug anzuschlagen, und zwar nicht etwa bloß rücksichtlich der unschätzbaren Dienste, die sie der Sache der Kirche geleistet, sondern auch rücksichtlich ihres Einflusses auf Staat und Gesellschaft. Durch diese Orden wurde das Ritterthum erst eigentlich geadelt und zu einer militia Christi erhoben, mit hohen Idealen erfüllt und zu den edelsten Tugenden begeistert; eine Wirkung, die auch dann noch fortdauerte, als die Ritterorden längst ihre alte Bedeutung verloren hatten. Ein Maßstab für die hohe Werthschätzung, deren sie sich seiner Zeit erfreuten, darf gewiß auch in den geradezu enormen Schenkungen gefunden werden, die diesen Vereinen von überallher zu Theil wurden, sowie in den zahlreichen Privilegien, womit sie von Staat und Kirche freigebig ausgezeichnet wurden. Freilich sollten diese Reichthümer und Gunstbezeigungen wie anderwärts so auch hier mit eine Quelle der Ausartung und damit des Niederganges werden. Zugleich war der eigentliche Zweck, der diese Orden in's Leben gerufen, im Laufe der Jahrhunderte immer mehr geschwunden und die charitative Thätigkeit, der sie sich nebenbei und namentlich in Friedenszeiten auch noch widmeten, allmälig in den Vordergrund getreten. Je mehr so der eigentliche Zweck zurücktrat, desto stärker wurde das Verlangen der einzelnen Landesherren, Macht und Reichthum der Ritterorden in ihren Territorien den eigenen Interessen möglichst dienstbar zu machen. Zunächst ließen sich die Landesherren zu Großmeistern der betreffenden Orden erwählen, bis diese nach und nach ganz in der Monarchie aufgingen. So wurden die Ritterorden gleich jenen anderen, seit dem 14. Jahrhundert aus anderen Motiven und zu anderen Zwecken gegründeten weltlichen Ritterbündnissen schließlich zu bloßen decorationes. Vereinzelt verfolgen sie noch heute charitative Zwecke und verrathen so ihre eigentliche Abstammung. [Knöpfler.]

Ritualbücher heißen im Allgemeinen sowohl die officiellen Sammlungen der liturgischen Formulare, welche gewöhnlich liturgische Bücher genannt werden (wie das Missale, das Brevier und Octavar, das Pontificale und das Rituale), als auch die Rubrikenbücher für besondere Functionen (wie die alten Ordines romani, das Cerimoniale

Episcoporum, das Memoriale Rituum und das Cerimoniale Romanum), worüber die einzelnen Artikel zu vergleichen sind. Im engern Sinne versteht man darunter die Bücher, welche für die Functionen des Priesters und speciell des Seelsorgers bei der Verwaltung der Sacramente und Sacramentalien bestimmt sind; sie enthalten, wie es von dem römischen Rituale (s. d. folg. Art.) in der Einführungsbulle heißt, die ritus, qui in Sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari debent ab iis, qui curam animarum gerunt. Solche Sammlungen für den Handgebrauch auch außerhalb der Kirche sind gewiß schon frühe veranstaltet worden; seit dem 11. Jahrhundert werden sie in den Synodalacten öfters erwähnt und sind dann in großer Zahl gedruckt worden. Ein Verzeichniß solcher älteren Ritualbücher s. bei Zaccaria, Bibliotheca ritualis I, Rom. 1776, 148 sqq. Die Buchtitel sind mannigfaltig: Manuale curatorum, M. parochorum, M. pastorum, M. sacerdotum, Agenda (als Plural und als Singular), Institutio, Liber officialis, Ordo, Ordinarium, Parochiale, Pastorale, Sacerdotale, Sacramentale; in der Regel wurde dem Titel der Name der Kirche oder Diöcese beigefügt, der das Buch eigen war. Der Name Rituale wurde der gebräuchlichste, nachdem dieser dem unter Paul V. (1614) veröffentlichten römischen Handbuche für die seelsorglichen Functionen beigelegt worden war; mit Manuale bezeichnete man dann vielfach einen Auszug aus dem Rituale, der nur die nothwendigsten Formulare enthielt. Bei den Griechen dient zur Spendung der Sacramente und Sacramentalien das Εὐχολόγιον τὸ μέγα, von dem J. Goar eine kritische Ausgabe besorgte (Paris 1645) und Papst Benedict XIV. 1754 eine officielle für den kirchlichen Gebrauch der unirten Griechen veranstaltete (vgl. Zaccaria I, 137 sqq., wo auch ein Auszug für den Handgebrauch mit dem Titel Σύνταγμα erwähnt ist). Die Ordines, welche die Orientalen bei der Spendung der Sacramente befolgen, sind in lateinischer Uebersetzung in H. Denzingers Ritus Orientalium (Würzburg 1863 f., 2 Bde.) zusammengestellt. [K. Schrod.]

Rituale Romanum heißt dasjenige officielle und für die ganze Kirche bestimmte liturgische Buch, welches die Formulare für die seelsorglichen Culthandlungen enthält und von Paul V. mit der Constitution Apostolicae Sedi vom 17. Juni 1614 veröffentlicht worden ist. Dasselbe ist nicht, wie das Brevier, das Missale und das Pontificale, eine neue Recension eines bereits früher vorhandenen officiellen Buches, sondern eine von Paul V. veranlaßte Sammlung von Ordines mit ihren Rubriken, die bis dahin in anderen liturgischen Büchern und in Schriftwerken privaten Charakters enthalten waren. Solche Privatarbeiten, welche gewöhnlich als Vorgänger des römischen Rituals angesehen werden, waren das Sacerdotale des Dominicaners Albert Castellani (zuerst gedruckt in Rom 1537) und jenes des Beneficiaten am Lateran Franz Samarino (Venedig 1579, von Angelus Rocca 1583 erweitert). Das ähnliche Werk des Cardinals Sanctorio, welches um 1586 in Rom gedruckt, aber nicht veröffentlicht wurde (s. Zaccaria, Bibliotheca ritualis I, Romae 1776, 145), scheint bei der Bearbeitung des römischen Rituals besondere Berücksichtigung gefunden zu haben, da es in der citirten Constitution Pauls V. namentlich erwähnt wird. Benedict XIV. nahm 1752 eine neue Recension des Rituals vor und fügte zwei Formulare für Ertheilung des päpstlichen Segens (5, 6 und 8, 31) hinzu. Die durch Leo XIII. veranstaltete Normalausgabe (editio typica) erschien 1884 zu Regensburg. — Das Rituale ist in 10 Titel, und diese sind in Kapitel eingetheilt, in welchen die einzelnen Abschnitte durch laufende Nummern unterschieden sind. Die Bezeichnung Titel und Kapitel und die Numerirung der Paragraphen, welche sich bereits in dem Commentare von Catalani (1757) finden, wurde erst 1881 in das Buch selbst eingeführt (vgl. Liter. Handweiser 1881, 235 ff.). In einem Anhange (Appendix ad Rituale Rom.) sind einige Instructionen (zunächst für Missionare) und zahlreiche neuere Segensformulare beigefügt. Unter dem Titel Benedictionale Romanum bildet dieser Anhang auch ein selbständiges Buch. Werthvolle Commentare zum Rituale Romanum verfaßten Hieronymus Baruffaldi (Venedig 1731) und Joseph Catalani (Rom 1757). Bei der Veröffentlichung des neuen Rituals hat Paul V. dessen allgemeine Einführung nicht vorgeschrieben, sondern nur dringend gewünscht, ohne aber die damals bestehenden Diöcesan- und Ordensritualien zu abrogiren. In der Folge wurden die meisten Diöcesanritualien nach dem römischen umgestaltet. Gegenwärtig wird das Rituale Romanum mehr und mehr recipirt; die altherkömmlichen besonderen Riten werden dann, ähnlich wie es bei dem Brevier für die Particularofficien geschieht, in einem eigenen Supplement (Proprium; s. d. Art.) beigegeben. So haben das römische Rituale mit einem Proprium die Diöcesen Münster und Trier 1893 recipirt, denen die Kölner Erzdiöcese darin folgen wird; für Linz (1891) und Freiburg (1894) sind die eigenen Riten in das Rituale selbst aufgenommen worden. [K. Schrod.]

Ritualismus, s. Tractarianismus.

Ritus, s. Cerimonie; abend- und morgenländischer Ritus, s. Liturgien.

Ritus Malabarici, Sinenses, s. Accommodationsstreit.

Rituum Congregatio, s. Congregationen III, 936.

Rivet, Andreas, reformirter Theologe, Exeget und Polemiker, war zu St. Mairent im Jahre 1573 (oder 1572) geboren und studirte zu Orthez unter Daneau (s. d. Art.), dann zu La Rochelle unter Rotan. Nachdem er 1595 die Ordination erhalten, widmete er sich bis 1620 zu

Thouars, zuletzt als Pfarrer, der Seelsorge. Im Jahre 1620 ging er mit Erlaubniß der Synode zu Alais, zunächst auf zwei Jahre, als Professor nach Leyden und blieb daselbst auch, nachdem diese Zeit abgelaufen war. Später wirkte er noch besonders in Diensten des Statthalters Friedrich Heinrich als Hofmeister von dessen Sohn Wilhelm, ward 1632 zum Curator der Schulen zu Breda ernannt und starb daselbst 1651. Rivet gehörte zu den calvinischen Theologen streng orthodoxer Richtung und war stets bereit, diesen Standpunkt gegen alle Gegner zu vertreten. Speciell gegen die Katholiken richtete er den Catholicus orthodoxus . . . sive Summa controversiarum omnium inter orthodoxos et pontificios, 3. ed., Lugd. Batav. 1630, 2 voll. Der Jesuita vapulans (ib. 1635) sollte dem Controversisten Pierre Dumoulin (s. d. Art.) gegen einen Jesuiten (Pietrasanta) zu Hilfe kommen. Werthvoller, wenn auch nicht immer durch Kritik ausgezeichnet, sind Rivets exegetische Schriften, namentlich die Isagoge . . . ad scripturam sacram V. et N. Test., Dordraci 1616 u. sonst. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Rotterdam 1651—1660 in 3 Folianten; ein Verzeichniß der einzelnen Werke geben die Gebrüder Haag in La France protestante VIII, Paris 1858, 445 ss. [A. Esser.]

Rivet de la Grange, Anton, O. S. B., gelehrtes Mitglied der Maurinercongregation, verdient besonders Erwähnung als Urheber des unschätzbaren Werkes Hist. littéraire de la France. Er war zu Confolens in Poitou 1683 geboren und ein Verwandter des Andreas Rivet (s. d. vorigen Art.; die Familie Rivet hatte sich in einen katholischen und einen reformirten Zweig gespalten), trat nach einem Vorfall, in welchem er eine höhere Mahnung erblickte, in die Maurinercongregation und kam nach anderweitiger gelehrter Thätigkeit 1717 in den Pariser Ordensconvent. Dort sollte er eine Geschichte der berühmten Benedictiner bearbeiten; allein dieses Werk kam ebenso wenig unter seinen Händen zu Stande wie andere, früher geplante. Vor Allem wird hieran die Theilnahme Rivets an den Streitigkeiten wegen der Bulle Unigenitus und Port-Royals (s. d. Artt.) Schuld gewesen sein. Seine unkirchliche Stellung brachte ihm 1719 zur Strafe die Versetzung in das Kloster St-Vincent zu Le Mans. Dort lebte er noch 30 Jahre (bis 1749) in Zurückgezogenheit, und dieß kam einem bereits früher gefaßten Plane zu gute: der Herstellung eines Werkes, in welchem in ausgedehntestem Maße französische Literatur, Gelehrte, alte Schulen, Universitäten, Bibliotheken, Druckereien u. s. w., und zwar Alles unter Heranziehung originaler Hilfsmittel, zur Behandlung kommen sollten. Mit Hilfe seiner Ordensgenossen brachte Rivet die 9 ersten Bände noch selbst zu Stande (Paris 1733—1750). Clémencet und Franz Clement (s. d. Artt.) führten das Werk bis zum 12. Bande (1763) fort; vom 13. Bande ab übernahm eine eigene Commission, welche vom Institut de France bestimmt wird, die Fortsetzung (19 Bde., von 1814—1893). (Vgl. den Eloge über Rivet [von Taillandier] am Anfang des IX. Bandes der Hist. littér. p. XXIII ss.; Biogr. univ. XXXVI, 82 s.; Ulysse Robert, Docum. inédits concernant l'Hist. littér. de la France, Paris 1875, 5 ss.) [A. Esser.]

Robert, der hl., s. d. Art. Cistercienserorden.

Robert von Arbrissel, s. Fontevrauld.

Robert Capito, s. Grosseteste.

Robert von Genf, erster Gegenpapst zur Zeit des großen abendländischen Schisma's und als solcher Clemens VII. genannt, war der Sohn des Grafen Amadeus III. von Genf. Der Reihe nach apostolischer Protonotar, Bischof von Térouane, Erzbischof von Cambrai, wurde er 1371 von Gregor XI. (s. d. Art.) zum Cardinalpriester von den zwölf Aposteln ernannt und 1376 als Legat nach Italien geschickt, um mit der bretonischen Soldbande die von Florenz angezettelte Empörung niederzuwerfen. Hierbei zeigte er sich äußerst grausam; „Henker von Cesena" nannte man ihn, weil er im Februar 1377 dort 4000 Menschen hinmorden ließ. Körperlich schielend und hinkend, war Robert geistig sehr begabt, sprach französisch, deutsch, italienisch und lateinisch, war beredt, freigebig und prachtliebend, mehr General als Priester, nach Dietrich von Nieheim ehrgeizig und von weitem Gewissen. Von den von Urban VI. (s. d. Art.) abgefallenen Cardinälen ließ er sich am 20. September 1378 zu Fondi zum Papste wählen, obwohl er in einem Briefe an Kaiser Karl IV. vom 14. April die Wahl Urbans für rechtmäßig erklärt hatte (s. d. Brief bei Pastor [s. u.] I, 686). Von Urban am 29. November gebannt, ernannte er am 17. December sechs neue Cardinäle (weitere Cardinalsernennungen s. Rohrbacher [s. u.] XXII, 70) und schickte um Neujahr Legaten an die Fürsten, um dieselben für sich zu gewinnen. Frankreich und Neapel hatten sich alsbald für ihn erklärt; in der Folgezeit traten Schottland, Dänemark, Norwegen, Castilien, Aragonien, Navarra und einige kleinere Fürsten Deutschlands ihm bei. Um durch den Besitz Roms seine Stellung zu sichern, schickte Robert im Frühjahr 1379 seine bretonischen Söldner gegen die Stadt; sie wurden aber am 29. April bei Marino durch die Söldner Urbans geschlagen. Infolge dessen zog Robert sich zunächst nach Neapel zurück und verließ dann am 22. Mai Italien, um sich nach Avignon zu begeben, wo er am 20. Juni anlangte (Sauerland, Itinerar des [Gegen-] Papstes Clemens VII., im Histor. Jahrb. XIII [1892], 192—194). Hier war er vollständig abhängig von Frankreich, an dem er auch seine Hauptstütze fand. Um die Kosten seiner Hofhaltung zu bestreiten, mußte er zu Simonie, Erpressungen und allerlei Finanzkünsten seine Zuflucht nehmen, was selbst in seiner Obedienz großen Unwillen hervorrief. Doch verstand er es, sich selbst und

seiner Curie Glanz und Ansehen zu geben. Die von ihm ernannten Cardinäle waren durchweg tüchtige Männer, unter ihnen auch der sel. Petrus von Luxemburg (s. d. Art.). Durch Verurtheilung des Dominicaners Johannes de Montesono (s. d. Art.) konnte Robert sogar als Hort des Glaubens auftreten zu einer Zeit, wo sein Gegner Urban sich in politische Händel verwickelte. Am 30. Mai 1382 krönte er den durch Johanna von Neapel adoptirten Ludwig von Anjou, dem er schon bald nach seiner Wahl den größten Theil des Kirchenstaates als Königreich Adria geschenkt hatte, zum König von Sicilien; Ludwigs Unternehmen, das die Stellung des Gegenpapstes bedeutend gestärkt hätte, mißglückte jedoch. Am 30. October 1389 kam König Karl VI. von Frankreich auf acht Tage nach Avignon; bei dieser Gelegenheit wurde Ludwig von Anjou zum König von Sicilien gekrönt. Karl erhielt die Besetzung von 750 Beneficien und mehreren Bisthümern nach seinem Belieben. Zum Zweck der Beseitigung des Schisma's bot Robert 1387, als durch die Erfolge Otto's von Braunschweig in Unteritalien seine Sache günstig stand, ein Concil an; wenn Urban als rechtmäßiger Papst anerkannt würde, wolle er sich mit der Stelle des ersten Cardinals begnügen. Urban lehnte indeß den Vorschlag ab mit der Begründung, sein Recht könne nicht in Zweifel gezogen werden. Nach Urbans Tod (15. October 1389) sollten Versuche gemacht werden, die Cardinäle in Rom zu bewegen, auch ihrerseits Robert zum Papst zu wählen, doch hatten diese schon gleich Bonifatius IX. (s. d. Art.) gewählt. Als dieser 1392 den Karthäuserprior Peter von Asti zu Unterhandlungen an den französischen Hof sandte, ließ Robert denselben in Avignon festnehmen, mußte ihn aber auf Verlangen des französischen Königs, bei dem die Universität Paris vorstellig geworden war, wieder freigeben. Robert versicherte Peter gegenüber seine Bereitwilligkeit zum Frieden, für den er nicht bloß seine cappa, sondern auch sein caput opfern wolle; gleichzeitig sandte er aber den verschlagenen Carmeliten Johann Goutain (saccus legum) nach Paris, um dort die Bemühungen Peters zu vereiteln. Die Anwendung von Waffengewalt, die via facti, hielt er für den einzig richtigen Weg zur Beseitigung des Schisma's. Gegen die Friedensbemühungen der Pariser Universität war besonders sein Legat Petrus de Luna (s. d. Art.) in Paris thätig. Als die Universität sich über den Legaten beschwerte, wurde Robert in solchem Maße erzürnt, daß der Ueberbringer der Nachricht heimlich aus Avignon fliehen mußte. Noch mehr brachte es ihn auf, daß seine Cardinäle sich ohne seine Erlaubniß versammelten und ihm riethen, einen der von der Universität vorgeschlagenen Wege zur Beseitigung des Schisma's zu wählen. Vor Verdruß wurde er krank und starb infolge eines Schlagflusses am 16. September 1394 im Alter von 52 Jahren. In dem von ihm gegründeten Cölestinerkloster zu Pont du Sorgue ward er beigesetzt. Als Gegenpapst folgte ihm der schon genannte Petrus de Luna. (Vgl. Vita Clementis VII, bei Baluzius, Vitae Paparum Avenionensium I, Paris. 1693, 486 sqq., und bei Muratori, Scriptt. III, 2, Mediol. 1734, 730 sqq.; Raynald, Annales ad annos 1378 ad 1394 [Urkunden zur Gesch. Roberts finden sich auch bei Bulaeus, Hist. universitatis Paris. IV, Paris. 1668, bei Martène-Durand, Amplissima collectio VII, Paris. 1733, passim, und Thesaurus novus anecd. II, Paris. 1717, passim]; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 791—826; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freib. 1891, 109—117; Rohrbacher, Universalgesch. der kath. Kirche, Bd. XXII, bearb. von Wurm, Münster 1897, 34—83.) [Wurm.]

Robert Kilwardby, s. Kilwardby.

Robert von Lincoln, s. Grosseteste.

Robert von Melun (de Meleduno oder Melidensis, auch Melidunus), bedeutender Scholastiker (Sententiarier), wurde gegen Ende des 11. oder Anfangs des 12. Jahrhunderts in England geboren, ging dann (um 1130?) Studien halber nach Paris und hörte dort (vgl. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III [1887], 638) Hugo von St. Victor (s. d. Art.) und wahrscheinlich auch Abälard (s. d. Art.), ohne jedoch dessen Irrthümer zu theilen (Wright, Biogr. Brit. lit. II, 200). Sodann eröffnete er selbst eine Schule zu Paris, in welcher er mit großem Ruhme lehrte und hervorragende Männer, wie Joh. von Salisbury (vgl. Metal. 2, 10, bei Migne, PP. lat. CXCIX, 867), Johannes von Cornwall (Eulog. ad Alex. III, bei Migne l. c. 1055) und den nachmaligen berühmten Kanzler und Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket (s. d. Artt.), zu Schülern hatte. In der Folge verlegte Robert seinen Lehrstuhl nach Melun, woher er seinen Beinamen trägt (s. Joan. Saresb. Metal. l. c.). Joh. von Salisbury rühmt (l. c.) an seinem Lehrer Geistesschärfe, Klarheit und ausdauernden Fleiß; Joh. von Cornwall (l. c.) feiert die Reinheit und Orthodoxie seiner Anschauungen in den schwierigsten und dornenvollsten Fragen. Robert war ein scharfsinniger Philosoph und ein ausgezeichneter Theolog. In der Philosophie huldigte er einem gemäßigten und orthodoxen Realismus (vgl. die Auszüge aus seiner Summa bei Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 491 ss.) und gehörte sogar zu den Koryphäen dieser Richtung. Seine Anhänger hießen „die Robertiner". Als Theologe vermied er neue und kühne Aufstellungen ebenso wie die metaphysischen Abstractionen seiner Zeit (weßhalb ihn sein Schüler Johannes von Salisbury einen „Altscholastiker" [veterem scholasticum] nennt) und bekämpfte, wie ein anderer Schüler, Johannes von Cornwall, berichtet, den Lombarden in der Auffassung der hypostatischen Union und in anderen Lehrpunkten (Eulog. ad Alex. III, bei Migne l. c.

1055). — Nach einem etwa 30jährigen Aufenthalte in Frankreich (von 1130—1160) kehrte Robert mit einem ruhmreichen Namen nach England zurück und wurde im J. 1163 zum Bischofe von Hereford erwählt als Nachfolger des auf den bischöflichen Stuhl von London versetzten Gilb. Folioth (gest. 1187). Er stand damals bereits im vorgerückten Alter und starb nach den bestbeglaubigten Nachrichten schon nach vier Jahren bischöflicher Amtsführung am 28. Februar 1167 (vgl. Wright l. c. II, 200; über andere Todesjahrdaten s. Oudin, De Script. Eccles. ant. II, Lips. 1722, 1454). Obwohl durch Thomas Becket zur bischöflichen Würde gelangt und consecrirt, scheint Robert in dem kirchenpolitischen Freiheitskampfe mit dem englischen Könige Heinrich II. zur allgemeinen Verwunderung doch nicht auf der Seite seines Schülers, des heldenmüthigen Kanzlers, gestanden und durch Unentschiedenheit und Servilität seinen Ruhm befleckt zu haben (vgl. Joan. Saresb. Ep. 178, bei Migne l. c. CXCIX, 174). Roberts Hauptwerk ist eine Summa theologiae (auch unter dem Titel Liber sententiarum), von welcher eine Handschrift in der Nationalbibliothek zu Paris (aus der Bibliothek von St. Victor Cod. n. 478) sich befindet; eine andere Handschrift hat jüngst P. Denifle im Cod. 119 der Bibliothek zu Brügge (Sententie magistri roberti de Meleduno) aufgefunden (s. Archiv für Liter.- und Kirchengeschichte I [1885], 618, Anm. 3; III [1887], 638 f.). Hiernach erscheint Robert von Hugo von St. Victor abhängig und befolgt in seinen Sentenzen dieselbe Eintheilung, welche der Victoriner in seinem großen, unzweifelhaft ihm zugehörigen Werke De sacramentis fidei eingehalten hat. Roberts Sentenzen sind, obwohl nach dem Urtheile Oudins (II, 1452) ein opus ob dictionis nitorem et dicendorum ordinem praelo dignissimum (vgl. hierzu Mathoud, Observationes ad Robertum Pullum, bei Migne, PP. lat. CLXXXVI, 1015) und von den Victorinern bereits zur Herausgabe vorbereitet (Mathoud, Praef. ad Petri Pictav. Sent., bei Migne l. c. CCXI, 785), doch niemals vollständig gedruckt worden; größere oder kleinere Fragmente veröffentlichten Du Boulay (Hist. Univ. Paris. II, Paris. 1665, 585 sqq.: De trinitate; 596—628: De incarnatione; 772: Index), Mathoud (in den Observationes zu seiner Ausgabe der Sentenzen des Robert Pulleyn, bei Migne l. c. CLXXXVI, 1015. 1053 sq. 1058), Hauréau (l. c. I, 492 ss., über seinen Realismus), Oudin (l. c. II, 1452, ein Abriß der Summa) und Denifle (Archiv III, 638, eine Stelle aus der Einleitung). Hauréau verzeichnet (l. c. I, 490) noch zwei andere Schriften Roberts, die sich unter Nr. 1977 der Pariser Nationalbibliothek finden: Quaestiones de divina pagina (verschiedene [69] Fragen und Antworten über die heilige Schrift) und Quaestiones de epistolis Pauli. Du Boulay (II, 542) ist geneigt, ihm auch einen in der Bibliothek von St. Victor aufbewahrten Liber poenitentialis zuzuschreiben; Daunou, der Verfasser des Artikels über Robert von Melun in der Histoire litt. de la France (XIII, 373), bezeichnet diese Annahme als Irrthum, da das Buch als die Arbeit eines Victoriners aus dem 14. Jahrhundert, des Robert von Flamesbüre, anerkannt sei. (Vgl. noch Hardy, Descriptive Catalogue of Materials relating to the History of Great Britain and Ireland II, London 1865, 296; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, Wien 1875, 170—180; Budinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876, 103; Feret, La Faculté de théologie de Paris I, Paris 1894, 88—93.) [Morgott.]

Robert Pulleyn, s. Pulleyn.

Robert von Sorbonne, s. Sorbonne.

Roboam (רְחַבְעָם, Ῥοβοάμ), im A. T. der Sohn Salomons von der Ammoniterin Naama, war beim Tode seines Vaters 41 Jahre alt und würde demselben ohne Anstand in der Regierung von ganz Palästina gefolgt sein, wenn nicht bei dieser Gelegenheit der Gegensatz zwischen den nördlichen und den südlichen Stämmen wieder zum Ausdruck gekommen wäre. Denn während Juda und Benjamin den neuen, zu ihren Stammesgenossen gehörigen König willig anerkannten (3 Kön. 11, 43), kehrten die übrigen Stämme ihre lange verhaltene Unzufriedenheit gegen die Dynastie aus dem Stamme Juda hervor. Dieselbe war hauptsächlich durch die Frohnarbeiten genährt worden, welche Salomon bei seinen vielen Bauten gefordert hatte, und war schon bei dessen Lebzeiten durch Jeroboam (s. d. Art.) in weite Kreise verpflanzt worden (3 Kön. 11, 26. 27). Vermuthlich auf Anstiften Jeroboams, der bei der Nachricht von Salomons Tode sogleich aus Aegypten zurückgekehrt war, erschienen jetzt die nördlichen Stämme nicht, wie sie früher gethan hatten (2 Sam. 2, 4; 5, 1), zur Huldigung im Lande Juda's, sondern luden Roboam ein, nach Sichem, in die alte Hauptstadt von Ephraim, zu kommen. Verhängnißvollerweise folgte Roboam, der auf diese Weise vielleicht die ihm abgeneigten Stämme zu gewinnen hoffte, dem gestellten Ansinnen und begab sich mit königlichem Gefolge nach Sichem, wohin auch Jeroboam von den Aeltesten eingeladen war. Statt der erwarteten Huldigung mußte Roboam hier harte Klagen über den Druck, welcher unter Salomon auf ihnen gelastet, entgegennehmen, und in einer Art von Wahlcapitulation forderte man für die Unterwerfung das Versprechen, daß die bisher bestandenen Lasten verringert werden sollten. Roboam behielt sich eine dreitägige Bedenkzeit aus, und obwohl die früheren Räthe seines Vaters zu kluger Nachgiebigkeit riethen, wodurch er sich von vornherein beliebt machen werde, folgte er dem Worte derjenigen Räthe, welche er sich aus seinen Altersgenossen gewählt hatte, und gab eine harte Antwort, welche nicht Erleichterung, sondern Er-

schwerung der von Salomon auferlegten Lasten in Aussicht stellte. Hatte Roboam gehofft, durch ein solches Aufgebot königlichen Machtbewußtseins den Widerstand zu brechen, so ward er schwer enttäuscht, als seine Entscheidung mit der förmlichen Lossagung vom Hause Davids erwiedert wurde und die zehn Stämme sich anschickten, in ihre Heimat zurückzukehren. Bestürzt sandte nun Roboam den Frohnvogt Aduram, um mit den Mißvergnügten zu unterhandeln; aber die Empörung war schon so weit gediehen, daß sie den Abgesandten des Königs zu Tode steinigten. Da erkannte der König den vollen Ernst der Lage, bestieg eilends seinen Wagen und floh nach Jerusalem, um dort in Sicherheit Pläne zur Unterwerfung zu entwerfen; die abgefallenen Stämme dagegen schrieben eine Versammlung aus, auf welcher sie Jeroboam förmlich und feierlich als ihren König anerkannten. Roboam dachte die Auflehnung mit Gewalt niederwerfen zu können und bot zu dem Ende ein Heer von 180 000 Bewaffneten auf; da er aber durch das Wort eines Propheten gewarnt wurde, unterließ er den Kriegszug und suchte sein kleines Reich, zu dem außer Juda und Benjamin damals auch noch die Edomiter und die Philister gehörten, nach den Gesetzen Gottes zu regieren. Leider dauerte die Zeit dieses verständigen Verhaltens nur drei Jahre; für die weitere Dauer seiner 17jährigen Regierung berichtet die heilige Schrift (3 Kön. 14, 22), daß das südliche Reich nach dem Beispiel des Königs vollständig der Abgötterei und Sittenlosigkeit verfiel (2 Par. 12, 1). Hierfür erfolgte die Strafe durch Sesac, den Pharao von Aegypten, der mit ungeheurer Heeresmacht heranzog, sich den ganzen Süden Palästina's unterwarf und Jerusalem mit seinem Tempel vollständig ausplünderte. Die Buße des Königs und seiner Großen bewirkte zwar, daß Sesac wieder in sein Land zog; allein Roboam war nicht im Stande, die von den Aegyptern geraubten Schätze wieder einzubringen, und die ehernen Schilde, welche statt der von Salomon herrührenden goldenen für seine Leibwache beschafft wurden, blieben ein stetes Andenken an seine Sünde und seine Demüthigung. Sehr fühlbar war für sein Reich auch der Kriegszustand gegenüber dem nördlichen Reiche Israel, der eine gedeihliche Entwicklung unmöglich machte. Der Sohn des großen Salomon starb unrühmlich nach 17jähriger Regierung, ohne ein segensreiches Andenken an seine Herrschaft hinterlassen zu haben. Eine Zeitlang glaubten die europäischen Gelehrten in einem Relief zu Karnak, in welchem Pharao Scheschonk die Namen der unterworfenen Oertlichkeiten in Palästina aufführt, das Portrait Roboams mit seiner Namensbezeichnung gefunden zu haben; da aber der Name mit dem Städtezeichen verbunden ist, so muß derselbe als Ortsname und das beigegebene Profilbild als Repräsentant einer ganzen Bevölkerung angesehen werden. (Vgl. 3 Kön. 11, 43 bis 15, 6. 2 Par. 9, 31 bis 12, 16; Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte II, 1, Erlangen 1884, 451 ff.) [Kaulen.]

Rocaberti (Roccaberti), Johann Thomas de, O. Pr., gelehrter Apologet des Papstthums, war um das Jahr 1624 aus gräflicher Familie zu Peralada in Catalonien geboren. Als Jüngling trat er zu Gerona in den Dominicanerorden ein und wurde zur Fortsetzung seiner Studien nach Valencia geschickt. Um 1666 wurde der wissenschaftlich und praktisch hochbefähigte Ordensmann zum Provincial von Aragonien gewählt, vier Jahre später (1670) vom Generalcapitel zu Rom zum Ordensgeneral. Der spanische König Karl II. ernannte ihn 1676 zum Erzbischof von Valencia, und noch in demselben Jahre erhielt er von Innocenz XI. die Bestätigung. Der König gab ihm noch weitere Beweise seiner Anerkennung, indem er ihn wiederholt zum Vicekönig von Valencia und 1695 zum Generalinquisitor von Spanien ernannte. Rocaberti starb am 13. Juni 1699 zu Madrid. Seine literarische Thätigkeit war vorzugsweise der Vertheidigung des von Gallicanern und Protestanten angefeindeten Papstthums gewidmet. Seine Hauptwerke sind: De Romani pontificis auctoritate, Valentiae 1691—1694, 3 voll. (vom gallicanisch gesinnten Pariser Parlament 1695 verboten); Bibliotheca maxima Pontificia, in qua auctores melioris notae, qui hactenus pro sancta Romana sede tum theologice, tum canonice scripserunt, fere omnes continentur, Romae 1697—1699, 21 voll. Dieses hochbedeutende Sammelwerk gibt die betreffenden wichtigeren Arbeiten, nach den Auctoren alphabetisch geordnet, unverändert wieder; es beginnt mit Abraham Bzovius und schließt mit Zacharias Boverius. Ueber seine Absicht bei Herausgabe des Werkes spricht Rocaberti in der Vorrede sich wie folgt aus: Est Bibliothecae scopus praecipuus, arma congregare, congregata disponere, disposita exhibere dimicare volentibus pro Romana Sede tuenda. Eine Uebersicht über die in der Bibliotheca abgedruckten Werke gibt Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 371 sqq. (vgl. auch d. Art. Papst IX, 1422). Kleinere Schriften Rocaberti's, zum Theil in spanischer Sprache, sind u. a. bei Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, Paris. 1721, 631 et 827 verzeichnet. (Vgl. noch Nic. Antonio, Bibl. hisp. nov. I, Matriti 1783, 786 sq.) [Zeck.]

Rocca, Angelus, O. S. Aug. (auch Camerinus genannt), besonders erwähnenswerth als Stifter der Bibliotheca Angelica, war 1545 zu Rocca (jetzt Arcevia im Picenischen) geboren und trat frühzeitig in den Orden ein; er machte seine Studien in Perugia, Rom, Venedig und Padua, wo er 1577 die Doctorwürde erlangte. Wegen seiner tiefen Gelehrsamkeit und seines Predigerruhms wurde er nach Rom berufen, um die Summa des Augustinus Triumphus (s. d. Art.) mit Erläuterungen herauszugeben; sie erschien 1584.

Sixtus V. ernannte Rocca zum Präfecten bei den Arbeiten zur Herausgabe der Bibel, der Concilien und Kirchenväter, da er nebst der lateinischen auch die hebräische und chaldäische Sprache verstand. Clemens VIII. machte ihn zum päpstlichen Sacristan (1605) und zum Bischof von Tagaste. Rocca starb am 8. April 1620; die nach ihm benannte berühmte öffentliche Bibliothek der Augustiner läßt seinen Namen fortleben. Als Producte seiner schriftstellerischen Thätigkeit seien besonders genannt der Commentar über die Heiligsprechung, Rom 1601, der Commentar über die Glocken, Rom 1612, und das Verzeichniß von Polyglotten, Glossen, Glossatoren, Commentaren u. s. w. zur heiligen Schrift unter dem Titel Biblioth. theol. et scripturalis epitome, Rom. 1594. Er gab ferner des Aegidius Colonna (s. d. Art.) Commentar zum II. Bd. der Sentenzen heraus (Venedig 1581). (Vgl. besonders Ossinger, Bibl. Aug., Ingolst. 1768, 754 sqq.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 225 sq.) [Pius Keller O. S. B.]

Rochechouart-Mortemart, Marie Magdalena Gabriele Adelheide von, die gelehrte Abtissin von Fontevrauld (s. d. Art.), wurde im Jahre 1645 als die vierte Tochter des Herzogs Gabriel von Mortemart, Gouverneurs von Paris, geboren. Im Gegensatz zu ihren weltlich gesinnten Schwestern wählte sie das Klosterleben und legte 1665 zu Paris in der Abtei aux Bois die Gelübde ab. Fünf Jahre später wurde sie zur Abtissin von Fontevrauld ernannt; als solcher unterstanden ihr auch die Männerklöster (Mabillon, Annal. O. S. B. V, 423). Hohe Tugenden und hervorragendes Wissen schmückten die noch junge Abtissin, welche in der scholastischen Philosophie, der Theologie und den verschiedenen Streitfragen dieser Disciplinen wohlbewandert war. Sie sprach mehrere lebende Sprachen; selbst das Lateinische und Griechische war ihr nicht unbekannt (Quidquid fuit apud Graecos salis, apud Romanos urbanitatis vivens jucunde sapuit; Gallia christiana II, Instrum. 365; vgl. Biogr. univ. XXXVI, 213). Die Abtissin unterhielt einen ausgedehnten Briefwechsel mit den Großen und Gelehrten des Reiches; Ludwig XIV. erwähnte oft in lobender Weise ihre feine Schreibart. Menage setzt ihren Namen auf die Liste der femmes philosophes. Bei ihrem Tode (15. August 1704) hinterließ sie mehrere Werke ascetischen, moralischen und politischen Inhaltes, auch Uebersetzungen alter Werke, wie des Gastmahls Plato's (ein Bruchstück des Werkes Question sur la politesse erschien 1736 zu Brüssel in dem Recueil de divers écrits). Unermüdlich thätig, suchte sie, allerdings vergeblich, den nahen gänzlichen Verfall der Klöster Fontevraulds durch ihre thatkräftige und weise Regierung hintanzuhalten; sie war das letzte Licht für das einst so strahlende Fontevrauld und seine Klöster. (Vgl. noch Gallia christ. II, 1328 sq.; Nouv. biogr. gén. XLII, 456; Biogr. univers. XXIX, 370; XXXVI, 212 s.) [L. Helmling O. S. B.]

Rochet, s. Chorrock.

Rochus, der hl., der Patron gegen Pest und andere Seuchen, wurde um 1295 zu Montpellier von vornehmen und reichen Eltern (Johannes und Libera) geboren und kam zur Zeit einer großen Pest nach Italien. Durch Gebet und Kreuzzeichen heilte er zuerst in Aquapendente, dann in Cesena und Rom, hierauf in Rimini und Novara, zuletzt in Piacenza viele Pestkranke. In Piacenza ward er selbst von der Seuche angesteckt, und um seinen Mitmenschen nicht lästig zu sein, zog er sich in eine Hütte im Wald nahe bei dem Dorf Sarmato an der Trebia zurück. Dorthin brachte ihm der Jagdhund eines benachbarten Edelmannes Gotthard täglich ein Stück Brod vom Tische seines Herrn, bis er wieder gesund war. Darauf kehrte Rochus in seine Vaterstadt zurück, wo er unerkannt, nachdem er als Spion längere Zeit eingekerkert gewesen, um 1327 starb. An auffallenden Zeichen erkannte man die Heiligkeit seines Lebens. Der Leichnam ward ehrenvoll bestattet, und bald fing man an, St. Rochus als Beschützer gegen die Pest zu verehren. Dieß ward auch den auf dem Concil zu Konstanz versammelten Kirchenfürsten bekannt, und da nach einem Bittgang zu Ehren des hl. Rochus die damals herrschende ansteckende Krankheit aufgehört hatte, so verbreiteten die Mitglieder des Concils nach ihrer Heimkehr überallhin die Verehrung dieses Heiligen. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nahm die St.-Rochus-Verehrung einen großartigen Aufschwung, um von da an in der Christenheit immer festere Wurzeln zu fassen und sich weit und breit in Europa auszubreiten. Infolge außerordentlicher Gebetserhörungen zur Pestzeit erwies man dem Heiligen hohe Verehrung zu Brescia und Venedig (1478), zu Paris (1490), in Nordfrankreich und Belgien (1495), in Spanien und Portugal, Rom und Frascati, in Deutschland, namentlich am Mittelrhein (Bingen, 1666). Hieraus erklärt sich auch das allseitige Verlangen nach Reliquien des hl. Rochus, deren größerer Theil (1372) nach Arles, ein Theil nach Venedig (1485) übertragen ward; kleinere Partikeln kamen nach Granada (1501), Ville-Juive bei Paris (1533), Marseille (1557), Douay (1617), Turin (1619), Rom, Bingen (1732) u. s. w. Auch Bruderschaften zu Ehren des Heiligen entstanden zu Rom (1498), Bologna (1509), Arles (1628), Turin, Antwerpen, Venedig, Bingen (1754) und noch an vielen anderen Orten. Das Fest des Heiligen (16. August) wurde als duplex gefeiert zu Jerusalem, Venedig, Mecheln, Roermond; als duplex majus gilt es noch jetzt in den Diöcesen Mainz und Speier und seit 1694 in allen Zweigen des Franciscanerordens. (Ueber die Streitfrage, ob der hl. Rochus dem Dritten Orden des hl. Franciscus angehört, s. die AA. SS. [s. u.] 382, n. 10.) An vielen Orten wird sein Fest noch jetzt als Votivfeiertag gehalten; häufig sind die Rochus-Wallfahrten. Als besondern Schutzpatron verehren den hl. Rochus

die Aerzte, Wundärzte (besonders in Knieleiden), zahlreiche Spitäler und Städte. Bekannt sind seine Abbildungen; historisch merkwürdig ist das Bild, welches Goethe nach seinen Angaben von seinem Kunstrath Meyer entwerfen und von der Malerin Luise Seidler zu Jena in Oelfarbe malen ließ, und das er 1816 der St. Rochuskapelle zu Bingen schenkte. (Vgl. AA. SS. Boll. Aug. III, 380 sqq.; über ältere deutsche Rochus-Legenden Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Köln 1879, 95 [Görres-Vereinsschrift]; ferner P. Bruder, Die Verehrung des hl. Rochus zu Bingen am Rhein, Mainz 1881.) [P. Bruder.]

Rock, der heilige, die weltbekannte Reliquie in der Domkirche zu Trier, ist nach uralter Tradition das ungenähte Kleid Christi, welches bei der Kreuzigung verloost wurde (Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23). Diese Verloosung geschah, wie die heiligen Evangelisten Matthäus und Johannes hervorheben, in Erfüllung der Ps. 21, 19 gegebenen Vorhersagung. Die heiligen Väter haben sich oft mit der Erklärung der von allen vier Evangelisten geschilderten Thatsache befaßt; sie sahen in der Verloosung eine große Beschimpfung des Herrn, in der Erhaltung des „ungenähten" Rockes aber ein Bild der unzertrennten Einheit der Kirche (Tertull., Adv. Marcion 4, 42, bei Migne, PP. lat. II, 464; Cyprian., De unitate ecclesiae 7 sq., bei Migne l. c. IV, 504 sq.; Augustin., In ps. 21, 19, bei Migne l. c. XXXVI, 176; In Joan. c. 19, tract. 118, bei Migne l. c. XXXV, 1949; Pacian., Epistola 3, n. 4, bei Migne l. c. XIII, 1066; Theodoret., Hist. 1, 3, bei Migne, PP. gr. LXXXII, 890; Ps.-Athanas., Hom. de passione n. 21. 33, bei Migne l. c. XXVIII, 222. 243; Thom. Aquin., In Joan. 19, in Opp. X, Parmae 1860, 619 etc.). Ephräm der Syrer wirft die Frage auf, ob nicht der heilige Rock vielleicht noch existire (Hymni et sermones, serm. 6, ed. Lamy I, Mechliniae 1882, 510). In dem spätestens im 7. Jahrhundert geschriebenen Leben des Schnudi, Archimandriten des Klosters bei Athribis in der Thebais (gest. 451), steht die Nachricht, ein Theil des heiligen Rockes befinde sich „in den Schätzen der Könige" (s. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XIII [1895], Abh. 2, 27). Aehnlich äußert sich die syrische „Schatzhöhle" (herausgegeben von Bezold, Leipzig 1883, 65). Nach Trier soll der heilige Rock gemäß der Tradition durch die Kaiserin Helena (s. d. Art.) nach ihrem Aufenthalt im heiligen Lande gekommen sein. Die unbestreitbaren geschriebenen Nachrichten darüber gehen zurück bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts (um 1105), indem die Gesta Trevirorum (Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 152) die Schenkung dieser heiligen Reliquien auf die hl. Helena unter dem heiligen Bischof Agricius (s. d. Art.) zurückführen. Weiter zurück in die Vorzeit steht dem Besitze der Domkirche das Zeugniß einer Tradition zur Seite, die, wenn sie auch infolge lange dauernder Verschließungsperioden der heiligen Reliquie zuweilen zu geheimnißvoller Sage verblichen war, doch niemals ganz untergegangen ist. Auf das Vorhandensein dieser Tradition weist eine Stelle der Vita des hl. Agricius aus dem 11. Jahrhundert (wahrscheinlich vor 1072) hin, wo dieselbe, aus älteren Zeiten erzählend, sagt: „Aus sehr wahrer Ueberlieferung der Voreltern haben wir vernommen, daß einst einem frommen Bischof dieses Erzstiftes verschiedene Meinungen der Leute über jene Reliquien des Herrn zu Ohren kamen. Einige sagten (in dem von Helena gesandten Reliquienschrein) befinde sich der ungenähte Rock" (Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 211). Die Nachricht, durch die hl. Helena sei ein mit Reliquien gefüllter Schrein nach Trier gelangt, wird auch in der um 880 von Almann von Hautvilliers geschriebenen Lobrede auf diese heilige Fürstin berichtet (AA. SS. Boll. Aug. III, 592 und 595). Ein anderes, höchst wichtiges Zeugniß für das Vorhandensein der Tradition, daß durch die Kaiserin Helena bedeutende Reliquien nach Trier gekommen seien, ist eine große Elfenbeintafel, welche die Ueberbringung heiliger Reliquien des Herrn unter dieser Kaiserin darstellt. Darauf steht am Eingange einer Domkirche die Mutter Constantins in vornehmem Schmuck. In der linken Hand trägt sie ein großes Kreuz, die Rechte streckt sie einem sich nahenden Festzuge entgegen. Den Schluß des Zuges bildet ein von zwei Pferden gezogener, kostbar mit Bildwerk geschmückter Wagen, auf welchem hinter dem Wagenlenker zwei bärtige, mit Caseln und Pallien bekleidete Bischöfe sitzen, die eine verschlossene Kiste auf dem Schoße halten und sich dem Eingange zur Domkirche zuwenden, wo die Kaiserin die Uebergabe der Heiligthümer erwartet. Ein Bild Christi über den beiden Bischöfen will unverkennbar die nahe Beziehung des Inhalts jener Kiste zu Christus andeuten. Ringsumher, selbst aus den Fenstern und von den Dächern, sehen viele Zuschauer auf den feierlichen Zug herab. Man hat die Anfertigung dieser Elfenbeintafel in die Zeit der verfallenden römischen Kunst, in das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts, gesetzt. Sie ist jedenfalls eine abendländische Arbeit, könnte aber auch ein Werk der karolingischen Renaissance sein. Daß dieses Bildwerk auf nichts anderes bezogen werden kann als auf jene Ueberbringung der Reliquien des Herrn unter der Kaiserin Helena, findet Bestätigung in dem Umstande, daß die neben jener Kirche in solcher Art ein so großes Kreuz haltende Herrscherin nur Helena sein kann, und daß in der ganzen Legende dieser Kaiserin nichts vorkommt, worauf die Darstellung jenes Bildwerkes sonst bezogen werden könnte. Demgemäß darf man in diesem Denkmal das älteste Zeugniß für die Tradition der Trier'schen Kirche sehen.

Die erste bekannte Erhebung und Translation des heiligen Rockes (aus dem Nicolaus-Chore der

Domkirche in den Hauptaltar) ist im Jahre 1196 geschehen (Gesta Trevirorum continuata, in Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIV, 396). Ueber 300 Jahre hat er dann im Hauptaltare geruht, bis zum Jahre 1512, als Kaiser Maximilian I. einen großen Reichstag zu Trier abhielt und bei dieser Gelegenheit den damaligen Erzbischof von Trier, Richard von Greifenklau, dringend bat, die heilige Tunica zu erheben und zur Auffrischung der Frömmigkeit der Gläubigen zu zeigen (Medulla Gestorum Treverens., von Johann Enen. Gedruckt zu Metz von Caspar Hochfeder im Auftrage des Trierer Verlegers Mathias Häne 1514). Der Erzbischof willfahrte dem Kaiser, erhob den heiligen Rock am 14. April 1512 und zeigte ihn vor den versammelten Fürsten und Ständen des Reiches dem zahlreichen Volke. Im Verlaufe des 16. Jahrhunderts sind Ausstellungen der heiligen Reliquie vorgenommen worden 1513, 1514, 1515, 1516, 1517, 1524, 1531, 1538, 1545, 1553 (?), 1585 und 1594; es folgte eine solche nach den großen Wirren des dreißigjährigen Krieges im J. 1655. Gegen Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurde der heilige Rock öfters von Trier auf die Festung Ehrenbreitstein und von dort zurück nach Trier geflüchtet, wenn Kriegsgefahren von der einen oder der andern Seite herannahten. Zuletzt, beim Einrücken der Franzosen in das Kurfürstenthum Trier 1794, wurde die Reliquie in das Innere von Deutschland gebracht und verblieb dann in Verwahr bei dem letzten Kurfürsten von Trier, Clemens Wenceslaus, zu Augsburg. Nach der neuen Organisation des Bisthums Trier wußte Bischof Karl Mannay es durch seinen großen Einfluß bei Napoleon zu erwirken, daß gegen die vorgeblichen Ansprüche des Herzogs von Nassau und des Königs von Bayern die heilige Reliquie 1810 wieder an die Domkirche zu Trier zurückgegeben wurde. Eine überaus glänzende Ausstellung vom 9.—27. September 1810, während welcher gegen 227 000 Menschen zur Verehrung herbeigeströmt sind, hat diese endliche Wiederbringung der heiligen Reliquie bezeichnet. Großartiger und folgenreicher war die Ausstellung im J. 1844 vom 18. August bis zum 6. October; am Ende der Festzeit waren 1 050 833 Pilger an dem Heiligthum in andächtiger Verehrung vorübergezogen. An diese glänzende Ausstellung knüpften sich aber auch die bekannten heftigen Anfeindungen der Reliquie und ihrer Verehrer. Einerseits erhob sich Ronge (s. d. Art. Deutschkatholiken) gegen die Wallfahrt nach Trier, andererseits veröffentlichten Gildemeister und v. Sybel unter dem Titel „Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig anderen heiligen ungenähten Röcke" (Düsseldorf 1844 f.) drei Hefte, welche unter dem Schein wissenschaftlicher Kritik in höchst oberflächlicher Weise und in gehässigster Polemik die Trierer Wallfahrt angriffen. — Die letzte und glänzendste Ausstellung des heiligen Rockes fand im J. 1891 statt; 1925130 Pilger zogen durch den Dom, um das heilige Kleid zu verehren (s. Hulley, Kurze Geschichte der Wallfahrt zum heiligen Rock in Trier im J. 1891, Trier 1891). Einen officiellen Bericht über die „Wunder und göttlichen Gnadenerweise, die sich bei der letzten Ausstellung des heiligen Rockes im J. 1891 zugetragen haben", gab der derzeitige Bischof von Trier, M. Felix Korum, zu Trier 1894 heraus. (Vgl. Beissel, Geschichte der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschätze. II: Geschichte des heiligen Rockes, 2. Aufl., Trier 1889, wo die bis dahin erschienenen Schriften sämmtlich aufgeführt sind. Ueber die später erschienenen s. Liter. Handweiser XXX [1891], Nr. 18 u. 19, und Willems, Der heilige Rock zu Trier und seine Gegner, Trier 1892. Die ungerechtfertigten Ansprüche des Pfarrers von Argenteuil auf den Besitz des ungenähten heiligen Rockes sind beleuchtet in Willems, La sainte robe de Trèves et la relique d'Argenteuil, Paris 1894.) [(J. Marx) Beissel S. J.]

Rodriguez, Name einer Anzahl mehr oder weniger bedeutender spanischer und portugiesischer Jesuiten, von denen hier folgende zwei mit gleichem Vornamen zu erwähnen sind: 1. Alfons Rodriguez, der hl., durch seine Tugenden hervorragender Laienbruder in der Gesellschaft Jesu, war am 25. Juli 1531 zu Segovia geboren. Er studirte einige Jahre im Jesuitencollegium zu Alcala, führte nach dem Tode seines Vaters dessen Kaufmannsgeschäft weiter und trat in den Ehestand. Als ihm aber 1564 Frau, Kinder und Mutter gestorben waren, widmete er sich ganz den Uebungen der Frömmigkeit; er betete besonders gern den Rosenkranz, lernte bald auch die Betrachtung und machte vorzüglich das Leiden Christi zum Gegenstand derselben. Seit dieser Zeit wurde er vieler himmlischer Heimsuchungen gewürdigt und verrichtete schwere Bußwerke. Am 31. Januar 1571 erhielt er zu Valencia in der Eigenschaft als Laienbruder die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu und kam schon im Juli desselben Jahres in das kurz vorher begonnene Collegium Monte Sion zu Palma auf der Insel Majorca, welches er nie mehr verlassen sollte. Hier, wo er seine ersten (5. April 1573) und seine letzten Gelübde (5. April 1585) ablegte, brachte er sein Leben zu allgemeiner Erbauung in Ausübung jeder Tugend eines vollkommenen Ordensmannes zu; mehrere Jahre war er mit verschiedenen häuslichen Arbeiten beschäftigt, dann seit 1580 Pförtner des Collegiums, bis er 1604 wegen Alters und Gebrechlichkeit von diesem Amte theilweise befreit werden mußte. Mit himmlischem Starkmuth siegte er über jahrelange schwere Versuchungen und offenbare Gewaltthätigkeiten des bösen Feindes, beobachtete jede Regel mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit, war ein Muster heldenmüthigen Gehorsams und pflegte nicht nur während der Gebetszeit, sondern ohne Unterlaß den vertraulichsten Umgang mit Gott. Vielen wurde er durch sein Beispiel, seinen erleuchteten

Rath und sein Gebet ein Führer im geistlichen Leben, und nicht wenige verdankten ihm, daß sie ihren Beruf zum Priester- oder Ordensstand erkannten und ihm folgten. Eine innige geistliche Freundschaft verband den hl. Alfons Rodriguez mit einigen seiner Ordensbrüder, deren Missionsberuf ihm von Gott geoffenbart wurde; der bekannteste derselben ist der hl. Petrus Claver (s. d. Art.). In den letzten zwei Jahren hatte Alfons sehr schwere körperliche und seelische Leiden zu bestehen. Am 28. October 1617 aber befreite ihn eine Verzückung von allen seinen Schmerzen, bis er in der Nacht vom 30. auf den 31. October mit dem Rufe: „Mein Jesus! Mein Jesus!" aus derselben erwachte und eine halbe Stunde später eines gottseligen Todes starb. Von Leo XII. wurde er am 12. Juni 1825 selig und von Leo XIII. am 15. Januar 1888 heilig gesprochen. Es ist dem hl. Alfons besonders nachzurühmen, daß er trotz der vielen ihm von Gott mitgetheilten außerordentlichen Gnadengaben — so sagte er z. B. viele zukünftige Ereignisse, die ganz genau eintrafen, voraus — sich auf's Genaueste an die geistliche Leitung seiner Oberen hielt, weil er beständig fürchtete, der Spielball von Täuschungen des bösen Feindes zu sein. Seine Werke, welche zu Barcelona 1885 ff. von P. Nonell in 3 Bänden unter dem Titel Obras espirituales herausgegeben wurden, enthalten unter Anderem die von ihm im Gehorsam geschriebene Selbstbiographie; seine anderen Biographien zählt de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VI, 1946 auf. Die neueste und beste Lebensbeschreibung ist Francis Goldie S. J., The Life of St. Alonso Rodriguez, London 1889.

2. Alfons Rodriguez, der Verfasser des bekannten unsterblichen Werkes über die christliche Vollkommenheit, wurde zu Valladolid 1537 geboren und gehörte dem Orden seit 1557 an. Er war 12 Jahre Lehrer der Moraltheologie am Collegium zu Monterey, 12 Jahre Novizenmeister, 17 Jahre Rector zu Monterey und Montilla, 11 Jahre geistlicher Vater zu Cordova und starb zu Sevilla am 21. Februar 1616 im Geruche der Heiligkeit. Er hinterließ nur das eine oben genannte Werk, welches trotz einer bisweilen zu weit gehenden Anwendung von Schrifttexten und trotz einiger nicht recht verbürgten Erzählungen mit Recht hochgeschätzt, in der ganzen Welt verbreitet, in fast alle Sprachen übersetzt und in einer Unzahl von Auflagen und Auszügen erschienen ist; es trägt den Titel Exercicio de Perfeccion, y virtudes cristianas. Dividido en tres partes. Dirigido a los Religiosos de la Compañia de Jesus, Sevilla 1609, 3 vols. In spanischer Sprache sind bis 1875 wenigstens 16, in deutscher bis jetzt mindestens 10 Ausgaben gedruckt worden. Die vorletzte (Mainz 1853. 1857. 1868) war von Christ. Kleyboldt besorgt; die letzte (Regensburg 1862. 1879. 1893) unter dem Titel „Uebung der christlichen Vollkommenheit und Tugend" ist von Dr. Magnus Jocham aus dem spanischen Original übersetzt. Die mannigfachen Auszüge entbehren großentheils der Klarheit und Salbung des eigentlichen Werkes. (Vgl. Hurter, Nomencl. liter. I, 2. ed., 244; de Backer l. c. VI, 1946 ss.) [L. Schmitt S. J.]

Rodriguez Sanchez de Arevalo, s. Arevalo.

Römerbrief, s. Paulus IX, 1678 ff.

Römerzinszahl, s. Zeitrechnung.

Römisches Bisthum heißt der Stadtbezirk Roms und dessen Umgebung im Umkreise von 40 italienischen Meilen (Comarca di Roma) insofern, als er unter der bischöflichen Jurisdiction des Papstes selber steht (s. d. Art. Papst IX, 1384). Als Stellvertreter Jesu Christi hat der Papst die ganze Fülle der kirchlichen Herrschaft inne, vereinigt aber in diesem seinem Amte zugleich auch die Stufenfolge aller jener Würden, durch welche ein Bischof vor dem andern ausgezeichnet wird. „Gleichwie ein weltlicher König zugleich auch Herzog, Fürst und Graf sein kann, ohne daß dadurch seine königliche Würde Eintrag litte, so ist der die Stelle Christi vertretende König der Kirche zugleich Patriarch, Exarch, Metropolit und Bischof; für ihn als Bischof ist seine Diöcese Rom, für ihn als Metropolit ein nach dem Wechsel der Zeit verschiedener Theil Italiens die Provinz; über Italien ist er als Exarch gestellt, der ganze Occident bildet sein Patriarchat" (Phillips, Kirchenrecht II, 30 f.). Als Diöcesanbischof leitet der Papst seinen Sprengel in derselben Weise wie die anderen Bischöfe die ihrigen; nur vermag er denselben bei den vielen Sorgen für die ganze Kirche nicht in eigener Person zu verwalten. Deßhalb hat er in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom einen Stellvertreter oder Generalvicar aus der Mitte seines Presbyteriums (s. d. Art.). Ein solches hatte die römische Kirche von Anfang an gleich den anderen Kirchen; indeß nahm das römische Presbyterium dadurch einen eigenthümlichen Charakter an, daß wohl seit dem 8. Jahrhundert zu den Presbytern der damaligen 25 Hauptkirchen der Stadt die suburbicarischen Bischöfe, welche sich wegen Verödung ihrer Sitze meist in Rom aufhielten, hinzutraten (s. d. Art. Cardinal II, 1949 f.). So bilden auch gegenwärtig noch vorzugsweise die Cardinäle das Presbyterium des Papstes als Bischofs von Rom. Und wie sich aus dem Presbyterium der anderen Kirchen die Domcapitel mit den beiden Vorständen, dem Archidiacon und dem Archipresbyter, herausgebildet haben, so findet sich auch im Collegium des römischen Bischofs der Archidiacon als Cardinal-Camerlengo (s. d. Art. II, 1763) und der Archipresbyter als Cardinaldecan, wie Phillips meint (Kirchenrecht V, 713), oder wohl besser nach Anderen als Cardinalvicar. Letzterer leitet das Bisthum Rom als Generalvicar des Papstes und als dessen unmittelbarer Stellvertreter. Dieß Amt bekleidet gegenwärtig (1896) Cardinal Lucidus Maria Parocchi, Cardinalbischof von

Albano. In der Verwaltung der Weihegewalt hat er als Gehilfen den sog. Vicegerente, gegenwärtig Julius Lenti, Titular-Patriarch von Constantinopel. Das Weitere über das Amt und die sonstigen Facultäten des Cardinalvicars sowie über die ihm zur Seite stehenden Collegien s. im Art. Vicarius urbis. — Das Bisthum Rom ist seit Leo XII. in 58 Pfarreien (vorher waren es 81) eingetheilt. In der Stadt selbst sind 25 Säcular- und 24 Regularpfarreien; in der Umgebung (fuori le mura) 9 Pfarreien, wovon nur 2 von Weltgeistlichen geleitet werden. Pius IX. hat im Jahre 1857 nicht weniger als 17 Kaplaneien gestiftet, und zwar zum Unterricht der in der nächsten Umgebung Roms auf der Campagna, in Vignen und Weilern zerstreut lebenden Landleute. In diesen Pfarreien zählt man heute 451 000 Seelen (1800 : 153 000; 1880 : 305 500). Priester gibt es etwa 1300. Viele derselben sind an den Basiliken, in den verschiedenen Congregationen, überhaupt am päpstlichen Hofe angestellt; als eigentliche Seelsorger fungiren, außer den Klostergeistlichen, nur einige Hundert Weltpriester. (Vgl. besonders Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 287 ff.; Phillips, Kirchenrecht V, 711 ff.; G. Petri, L'Orbe cattolico I, Roma 1858, 121 sg.) [Neher.]

Römische Curie, s. Curie.

Römische Kirchenprovinz im weitern Sinne heißt die Gesammtheit aller abendländischen Diöcesen, welche nicht zu einem andern erzbischöflichen Verbande gehören. Diesen gegenüber hat nämlich der römische Bischof in gewissem Sinne die Stellung des Metropoliten. Im engern Sinne dagegen umfaßt die römische Kirchenprovinz nur die sogen. suburbicarischen oder Cardinalbisthümer. Schon zur Zeit des Nicänums und noch lange nach demselben hatte der römische Bischof, abgesehen von seiner universalen Stellung als Papst, eine besondere Oberaufsicht und Jurisdiction als Primas über Italien, und innerhalb dieses Primatialbezirks als Metropolit über diejenigen Bisthümer, für welche kein anderer Metropolit bestellt war. Zur Metropole Rom gehörten die Bisthümer in den sogen. suburbicarischen Provinzen oder im damaligen Mittel- und Unteritalien, nämlich in Latium, Campania, Tuscia und Umbria, Picenum Suburbicarium, Valeria, Samnium, Apulia und Calabria, Lucania und Bruttii, sowie auf den Inseln Sicilia, Sardinia und Corsica, und in allen diesen zur Civildiöcese Rom gehörenden Bisthümern finden sich bis zum 9. Jahrhundert keine weiteren Metropoliten, außer dem seit Gregor dem Großen für die Insel Sardinia erscheinenden Metropoliten zu Calaris. In Oberitalien dagegen bestand in der Civildiöcese Italia von Anfang an Mailand als Metropole, von welcher bereits im 5. Jahrhundert die Metropolitansprengel Aquileja und Ravenna ausgeschieden wurden. Vom 9. und 10. Jahrhundert an entstanden dann in Unteritalien neue Kirchenprovinzen, Neapel, Capua, Benevent u. s. w., und in Mittelitalien Pisa. Diesen neuen Metropolen wurden einige bisher unter Rom stehende Bisthümer als Suffraganate beigegeben, wodurch der Metropolitanbezirk Rom nach und nach bedeutend geschmälert wurde. Diejenigen von den alten Suffraganbischöfen, welche noch im römischen Metropolitanverband verblieben, nannten sich von da an, zum Unterschied von den anderen, den neuen Metropoliten zugetheilten, Episcopi immediate subjecti Romanae Sedi, d. h. sie betrachteten sich zwar als unter Rom stehend, wie bisher, aber als exemt von jeder Metropolitangewalt, und selbst unter dem Papste nur in seiner Eigenschaft als Patriarch stehend. Die septem collaterales Episcopi, d. h. die sieben, bezw., nachdem Santa Rufina mit Porto unirt worden, die sechs Cardinalbischöfe bildeten jetzt nur noch die eigentlichen Suffragane des Bischofs von Rom als Metropoliten (s. d. Art. Cardinalbisthümer). Im 13. Jahrhundert zählte man nach der Notitia Coelestini noch 67 solcher dem heiligen Stuhle unmittelbar unterworfenen Bisthümer in Italien. Von denselben wurden aber Florenz durch Papst Martin V., Siena durch Pius II., Urbino durch Pius IV., Bologna durch Gregor XIII. und Fermo durch Sixtus V. zu Erzbisthümern erhoben und jedem derselben wieder einige Suffraganbisthümer zugetheilt, so daß sich die Zahl der exemten Bisthümer merklich verminderte. Zu den im Art. Bisthum II, 891 erwähnten kommen noch folgende, seitdem meist neu gegründete Bisthümer, welche dem heiligen Stuhle unmittelbar unterstehen: in Oesterreich ein Fürstbisthum (Krakau), in Schottland ein Erzbisthum (Glasgow), in Rumänien ein Bisthum (Jassy), in Montenegro ein Erzbisthum (Antivari), in der europäischen Türkei zwei Erzbisthümer (Durazzo, Scopia), in Griechenland ein Erzbisthum (Athen); dagegen fallen die Bisthümer von Neuseeland aus, welche nunmehr eine Kirchenprovinz mit der Metropole Wellington (s. d. Art. Oceanien IX, 657) bilden. Im Ganzen gibt es heute 19 Erzbisthümer (ohne Suffraganate) und 90 Bisthümer, welche unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt sind. Da alle diese exemten Erzbischöfe und Bischöfe zur römischen Kirchenprovinz im weitern Sinne gezählt werden, so werden sie auch außer den sechs Cardinalbischöfen zu den römischen Provinzialconcilien geladen. [Neher.]

Römisches Patriarchat heißt dasjenige Territorium, in welchem der römische Bischof die Stelle eines Patriarchen einnimmt. Der Bischof von Rom wird schon frühzeitig, neben seiner Würde als Primas der ganzen Kirche, auch als Obermetropolit oder mit dem spätern Namen als Patriarch (s. d. Art. IX, 1605 ff.) aller Kirchen des Abendlandes bezeichnet. So sagt der hl. Basilius, der römische Bischof sei ὁ κορυφαῖος τῶν ἐκ τῆς δύσεως (Ep. 239, 2, bei Migne, PP. gr. XXXII, 893), und der hl. Augustinus nennt den Papst Innocenz I. ausdrücklich ecclesiae occidentalis

praesidentem (C. Julian. 1, 4). Und wie schon die Väter des Concils von Arles (314) den hl. Sylvester als Vorsteher der majores dioeceses bezeichnen (Hardouin I, 262), so nahm das erste allgemeine Concil zu Nicäa (325) den Bischof von Rom zum Maßstab für die Gewalt der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. Das römische Patriarchat erhielt den Namen des „abendländischen", besonders seit der politischen Eintheilung des Reiches durch Constantin den Großen in eine östliche und eine westliche Hälfte oder in die Oberstatthalterschaften Oriens und Occidens. Während es in der östlichen Hälfte, die nur Eine Präfectur umfaßte, die genannten zwei Patriarchate, Alexandrien und Antiochien, gab, zu denen bald zwei weitere, Constantinopel und Jerusalem, kamen, erstreckte sich das römische oder abendländische Patriarchat über die ganze westliche Hälfte mit ihren drei Präfecturen Illyricum orientale, Italia und Gallia, bezw. mit den acht Civildiöcesen Italia, Illyricum, Africa, Hispania, Gallia (septem provinciae), Britannia, Macedonia und Dacia, welche Anfangs des 5. Jahrhunderts 69 Provinzen umfaßten. Die illyrischen Provinzen Macedonien, Achaja, Creta, Thessalien, Alt- und Neu-Epirus, dann beide Dacien, Möfien, Dardanien und Prävalitana waren die äußersten Grenzen des abendländischen Patriarchates, das hier auf die orientalischen Gebiete stieß. Die zuletzt genannten Provinzen wurden 379 durch Kaiser Gratian seinem Reichsgenossen Theodosius abgetreten. Sie kamen so zwar zum morgenländischen Reiche, blieben aber kirchlich mit Rom verbunden als immer noch zum abendländischen Patriarchat gehörig. Die Byzantiner suchten freilich von da an Einfluß auf sie zu gewinnen, weßhalb der Papst, um hier seine Gerechtsame besser wahren zu können und einer Lostrennung vom abendländischen Patriarchate vorzubeugen, für Illyricum (s. d. Art. VI, 615) einen apostolischen Vicar in Thessalonich aufstellte. Gleichwohl erfolgte diese Lostrennung unter Kaiser Leo III. im Jahre 733, und zwar gewaltsam. So verblieben dem römischen Patriarchate nur noch sieben Civildiöcesen. In diesen, deren Kirchen meistens von Rom aus gegründet worden (Innocent. I., Ep. 25 [ad Decent.], 2, bei Migne, PP. lat. XX, 552), hatte der römische Bischof wie die anderen Patriarchen in ihrem Gebiete stets seine Oberaufsicht und Jurisdiction ausgeübt. Natürlich ist es bei den einzelnen Amtshandlungen, welche die römischen Bischöfe in den Kirchen des Abendlandes vornahmen, meist schwer zu entscheiden, ob sie von ihrer obersten Primat- oder ihrer Patriarchalgewalt ausgegangen; die letztere wurde durch die erstere gestützt; die eine wirkte auf die Entfaltung der andern oft ein; oft flossen beide zusammen, indem der Bischof von Rom in diesen Kirchen zugleich als Papst und Patriarch handelte. Nachdem die vier orientalischen Patriarchate von der Einheit der Kirche sich getrennt haben, hat heutzutage die Unterscheidung zwischen Primat und Patriarchat des Bischofs von Rom keine unmittelbar praktische Bedeutung mehr. Deßhalb darf man aber die Realität des Begriffes einer occidentalischen Patriarchalgewalt nicht gänzlich in Abrede ziehen. (Vgl. A. Octaviani, De veteribus finibus Romani Patriarchatus, Neapoli 1828; Fr. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853, 112 bis 135; Phillips, Kirchenrecht II, Regensburg 1846, 30 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 394 ff.) [Neher.]

Rogate, der Sonntag, s. Oesterliche Zeit IX, 727.

Rogatianer, s. Donatisten III, 1976.

Rogationen, s. Bitttage.

Rogel (עֵין רֹגֵל = Walkerbrunnen), Name eines uralten (Zieh-) Brunnens südwärts von Jerusalem an der Stelle, wo die beiden östlich und westlich von der Stadt sich hinziehenden Thäler zusammenstoßen. Der Brunnen war schon bei der Einnahme des Landes vorhanden und diente als Grenzmarke zwischen Benjamin und Juda oder den Jebusitern (Jos. 15, 7; 18, 16). Hier hielten sich zur Zeit der absalomischen Empörung die beiden Priestersöhne auf, welche David über alles Nöthige in Kenntniß erhalten sollten (2 Sam. 17, 17), weil sie sich in die Stadt nicht hineinwagen durften. Jetzt ist dieser Brunnen noch fast 40 Meter tief, zur untern Hälfte in den Felsen gehauen, zur obern solid aufgemauert, und enthält viel Wasser, mitunter so viel, daß er überfließt. Bei den mohammedanischen Arabern heißt er Jobsbrunnen (Bir Ejûb), weil nach ihrer Legende Job durch das Baden in seinem Wasser die Gesundheit wieder erhalten haben soll; die Christen nennen ihn seit dem 16. Jahrhundert Nehemiasbrunnen oder Feuerbrunnen, weil sie ihn für den 2 Mach. 1, 19 erwähnten Brunnen halten. (Vgl. Tobler, Topographie von Jerusalem II, Berlin 1854, 50 ff.; Palest. Explor. Fund 1874, 110.) [Kaulen.]

Rogelim (רֹגְלִים) ein Ort im Ostjordanlande, vermuthlich in der Nähe von Mahanaim gelegen, der David bei Absaloms Empörung treu blieb (2 Sam. 17, 27; 19, 31).

Roger Bacon, s. Bacon.

Roh, Peter, S. J., besonders als Kanzelredner von 1850—1870 in Deutschland bekannt, wurde am 14. August 1811 zu Gunthis (Conthey) im Kanton Wallis als Sohn eines Winzers und Bauern geboren. Seine Muttersprache war das Französische; Deutsch lernte er erst in seinem 13. Jahre. Er besuchte zuerst das Gymnasium in Brieg, setzte aber bald seine Studien in Sitten (Sion) fort. An beiden Anstalten lehrten die Jesuiten. Da er sie demnach durch jahrelangen Verkehr kannte, so trug die Empörung über die Verleumdungen gegen dieselben, die er z. B. in dem berüchtigten Machwerk Monita secreta (s. d. Art.) antraf, nicht wenig zu seinem Entschlusse bei,

Jesuit zu werden. Am 15. September 1829 trat er in's Noviciat zu Stäffis (Estavayer), studirte später in Brieg unter P. Deharbe Rhetorik und war von 1833—1841 in dem seit 1818 der Gesellschaft Jesu zurückgegebenen Collegium und Lyceum zu Freiburg in der Schweiz, wo er nach seinen Studien auch drei Jahre Lehrer im Pensionate war. Die Priesterweihe empfing Roh am 19. September 1840. Nach vollendetem dritten Probejahre wurde er in Freiburg Professor der Dogmatik (1842—1845). Als nach Ueberwindung zahlreicher Schwierigkeiten die Berufung einiger Jesuiten nach Luzern zur Uebernahme der theologischen Lehranstalt erfolgt war (s. d. Art. Luzern VIII, 373, und Alex. Baumgartner, Gallus Jacob Baumgartner, Freiburg 1892, 234 bis 238), ward auch P. Roh im October 1845 dahin als Professor der Dogmatik und als Prediger versetzt. In letzterer Eigenschaft zog er sich besonders den Haß der Radicalen und Freischärler zu, die ihn als den „Feldhauptmann des Sonderbundskrieges" ächteten (Roh war aber bloß Feldpater beim Landsturm, der ihn dazu verlangt hatte). Nach Niederwerfung Luzerns mußten die Jesuiten fliehen; P. Roh, der seit dem 15. August 1847 Pater professus war, ging nach Italien. Aber schon Ende Januar 1848 mußte er wiederum zum Wanderstab greifen, da die piemontesische Regierung sich außer Stande erklärte, die nach Oleggio geflüchteten Patres gegen die Wuth der Revolutionäre zu schützen. Er ging nach Linz a. d. Donau, konnte aber auch da nicht bleiben, weil die Wiener Freischärler und Barrikadenhelden seiner habhaft zu werden trachteten. Nach kurzem Aufenthalt in Innsbruck und in Grieß (Bozen) bei den gastfreundlichen Benedictinern von Muri verweilte er bis September 1849 bei Siegwart-Müller in Rappoltsweiler im Elsaß. Im genannten Monat ward P. Roh nach Löwen geschickt, um den jüngeren Ordensmitgliedern Theologie vorzutragen. Aber schon August 1850 beriefen ihn die Oberen nach Deutschland zurück, da hier unterdessen nach dem Revolutionstaumel die Möglichkeit gegeben war, Volksmissionen abzuhalten. Hier nun eröffnete sich für ihn der eigentliche Schauplatz der Thätigkeit, für die er in besonderer Weise begabt war und sich berufen fühlte. Von da an hat er in Missionen, Conferenzen, Priesterexercitien zwanzig Jahre lang eine alle Gaue Deutschlands umfassende Thätigkeit entfaltet. Auch außerhalb Deutschlands erscholl mehrmals sein Wort; so in Prag, Kopenhagen, Freiburg i. d. Schweiz u. s. w. P. Roh betrachtete es als seine Hauptaufgabe, die Grundirrthümer gegen den Glauben zu zerstören; seine Beweisführung war eine durch unerwartete und rasche Wendungen fesselnde, durch lebendige Anschaulichkeit und oft drastische Ausdrucksweise überzeugende; daß seine Vorträge einen mehr als gewöhnlichen Eindruck machten, bezeugen viele in großartigen Lobeserhebungen abgefaßte Berichte über die Missionen. Auch als ständiger Prediger, wie er es 1858—1862 in Paderborn war, wählte er meist apologetische Stoffe oder die Lehre von der Kirche; doch behandelte er auf den Missionen neben diesen dogmatischen Stoffen auch Gegenstände der Moral. Als Mann des Wortes und als Redner, der beim Anblick der zahlreichen Zuhörerschaft Anregung und Begeisterung schöpfte, war P. Roh schwer zu bewegen, daß er zur Feder griff. In der Schweiz schrieb er einzelne Abhandlungen für die Annalen der Borromäus-Akademie; ferner Les Jésuites en Valais etc., Sion 1844; anläßlich des Syllabus behandelte er in den „Stimmen aus Maria-Laach" (1. Serie, Nr. 2) die Grundirrthümer unserer Zeit; ebenso besorgte er eine neue Ausgabe des trefflichen Werkes von Lessius: De perfectionibus divinis. In den letzten Monaten seines Lebens schrieb er noch die Abhandlung: Was ist Christus? (Stimmen aus Maria-Laach II [1872], 1 ff.; auch separat erschienen). Besonders sei noch des Schriftchens gedacht: Das alte Lied: „Der Zweck heiligt die Mittel", im Texte verbessert und auf eine neue Melodie gesetzt, 3. Aufl., Freiburg 1894, und eines Aufsatzes in den Hist.-pol. Blättern LV (1865), 679 ff. Nachgeschriebene Predigtskizzen, die übrigens von der Predigtweise des P. Roh nur ein unvollkommenes Bild geben, erschienen z. B. in Hannover 1860, und noch 1895 kam in Leipzig in 5. Auflage die Schrift heraus: Zweiundzwanzig Vorträge des hochw. P. Roh S. J., gehalten in der St.-Clemenskirche in Hannover 1860 und in der Adventszeit 1868 zu Kopenhagen. — Nach einem Leben voller Thätigkeit für Gottes Ehre ward der ebenso demüthige und gehorsame wie stets heiter gelaunte Ordensmann am 17. Mai 1872 zu Bonn durch einen Schlaganfall aus diesem Leben abberufen. (Vgl. des Unterzeichneten „Erinnerungen an P. Petrus Roh", in den Stimmen aus Maria-Laach III [1872], 93 ff.) [J. Knabenbauer S. J.]

Rohob (רְחֹב), im A. T. 1. Ortsname: a. zwei Städte im Stamme Aser, wovon eine den Leviten überwiesen war (Jos. 19, 28. 30; 21, 31. Richt. 1, 31. 1 Par. 6, 75); — b. eine Landschaft von Syrien, im Nordosten von Palästina gelegen, mit gleichnamiger Hauptstadt, die nicht weit von Lais-Dan entfernt war (Richt. 18, 28. 2 Sam. 10, 6. 8). — 2. Personenname: a. ein syrischer König, nach dem wohl die Landschaft genannt war (2 Sam. 8, 3. 12); — b. der Vorsteher einer Levitenabtheilung in nachexilischer Zeit (2 Esdr. 10, 11). [Kaulen.]

Rohrbacher, René François, verdienter französischer Kirchenhistoriker, wurde zu Langatte in der Diöcese Nancy als Sohn eines frommen Schullehrers deutscher Abstammung am 27. September 1789 geboren. Nachdem er sich in der wirren Revolutionszeit meist durch eigene Kraft ausgebildet hatte, fand er Ostern 1811 Aufnahme im Priesterseminar zu Nancy und wurde am 21. September 1812 zum Priester geweiht. Gleich

darauf ward er zum Pfarrvicar in Wibersviller ernannt und sechs Monate später in gleicher Eigenschaft nach Lüneville versetzt. Später (1821) trat er in die Genossenschaft der Diöcesan-Missionare und wurde 1823 Superior des Missionshauses in Lüneville; 1826 schloß er sich jedoch der von La Mennais (s. d. Art.) geleiteten religiösen Bewegung und der von letzterem gestifteten Congregation zum hl. Petrus an und wurde Mitdirector des Studienhauses derselben in Malestroit bei Ploërmel, 1830 auch Mitbegründer des Avenir. Schon um diese Zeit begann Rohrbacher die Vorarbeiten zu seiner großen Kirchengeschichte; ihrer Ausarbeitung widmete er fortan sein Leben, nachdem er sich von La Mennais bei dessen mehr und mehr zu Tage tretendem Glaubensabfall losgesagt und später bei den frommen Jüngern Libermanns (s. d. Art.) im Seminar des heiligen Geistes zu Paris ein gastliches Asyl gefunden. Hier starb er gottselig, wie er gelebt, am 17. Januar 1856. Rohrbachers große Histoire universelle de l'Église catholique erschien zuerst zu Paris 1842 bis 1849, 29 Bde. Die 2. Auflage konnte trotz eines inzwischen in Belgien erfolgten Nachdruckes gleich darauf (1849—1853) folgen; weitere schlossen sich später an. Das große Werk verdankt seinen glänzenden Erfolg vor Allem der darin sich zeigenden heiligen, auf dem Felde der Kirchengeschichtschreibung für das damalige Frankreich vollständig neuen Begeisterung für Gottes Kirche. Rohrbacher schrieb seine Kirchengeschichte weniger als Historiker denn als Apologet; er wollte erstens zeigen, daß die Kirche in ihrer wunderbaren Einheit und Allgemeinheit alle Orte, Zeiten, Angelegenheiten und Interessen der ganzen Welt umfaßt, und zweitens, daß der rettende und allein erhaltende Mittelpunkt, der Kern und Stern der ganzen Kirche der Papst als Statthalter Christi und Nachfolger Petri ist. Natürlich konnte der Verfasser bei der raschen und umfangreichen Arbeit nicht überall aus ersten Quellen schöpfen. Deßhalb konnte für Deutschland eine einfache Uebersetzung der Kirchengeschichte, wie sie zuerst geplant wurde, nicht genügen; die seit 1860 zu Münster erscheinende deutsche Ausgabe stellt eine durchgreifende Umarbeitung des Werkes dar, woran bisher Hülskamp, Rump, Timmermann, Schmeisser, Tappehorn, F. X. Schulte, Neteler, Ad. Franz, P. Beckmann, H. Kellner, Kömstedt, Tensi, Knöpfler und K. Werner sich betheiligt haben. Von Rohrbachers übrigen Werken sei noch der gediegenen Abhandlung De la grâce et de la nature, Besançon 1838, und des (auch in's Deutsche übersetzten) Tableau des principales conversions . . . depuis le commencement du XIX^e siècle, Par. 1827, 2 tom., gedacht. (Vgl. die Einleitung zum ersten Bande der seit Rohrbachers Tode erschienenen französischen Ausgaben bezw. der deutschen Bearbeitung seiner Kirchengeschichte; ferner Hurter, Nomenclat. liter. III, 2. ed., 1069 sqq.) [Hülskamp.]

Rolewink, Werner, O. Carth., theologischer und historischer Schriftsteller, war 1425 zu Laer bei Horstmar in Westfalen geboren und trat mit 22 Jahren in das Karthäuserkloster zur hl. Barbara in Köln ein, wo er Prior wurde und sich unermüdlich bis in's hohe Alter der schriftstellerischen Thätigkeit widmete. Er starb 1502 in der Ausübung seines priesterlichen Berufes zur Zeit einer Pest, „allgemein bewundert" wegen seines umfassenden Wissens und seines „heiligmäßigen Wandels". Rolewinks großentheils noch ungedruckte Werke zeigen seine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, den Kirchenvätern und den alten Theologen, wie auch seine Belesenheit in den Chronisten früherer Zeit und in den classischen Auctoren. Neben den Riesencommentaren über die paulinischen Briefe verfaßte er zahlreiche kleinere Schriften, z. B. De origine Frisonum, Libellus de regimine principum, De regimine rusticorum und namentlich auch De laude antiquae Saxoniae, nunc Westphaliae dictae, Colon. 1478; letzteres Werk wurde neu herausgegeben von L. Troß und H. Rump, Köln 1865. Rolewinks Abriß der Weltgeschichte (Fasciculus temporum, Colon. 1474) erlebte binnen 18 Jahren 30 verschiedene Ausgaben und Auflagen und wurde wiederholt in's Französische, Spanische und Holländische übersetzt: ein Erfolg, den das Werk vielleicht weniger seiner wissenschaftlichen Gediegenheit als der geschickten Speculation der ersten Drucker zu verdanken hat. (Vgl. Heinr. Pantaleonis Prosopographiae heroum atque illustrium virorum totius Germaniae II, Basileae 1565, 463; Allgem. deutsche Biographie XXIX, 72; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 15. Aufl., 97—99.) [Aug. Seither S. J.]

Rolle, Richard, Mystiker und theologischer Schriftsteller in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, wurde zu Thornton in der Grafschaft York geboren. Von einem geistlichen Gönner unterstützt, widmete er sich an der Universität Oxford dem Studium der Theologie, namentlich der heiligen Schrift. Indeß schon im Alter von 19 Jahren entschloß er sich, aus dem geräuschvollen Treiben der Welt sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und dort sich dem Gebet und der Betrachtung sowie Werken der Nächstenliebe hinzugeben. Einem Orden schloß er sich nicht an; die früher vielfach verbreitete Ansicht, er sei Augustiner-Eremit gewesen, findet in der ältesten Vita (s. u.) keine Stütze. Als Eremit wechselte er wiederholt seinen Aufenthaltsort; überall jedoch genoß er infolge seines streng ascetischen, heiligmäßigen Lebens sowie der ihm in hohem Maße eigenen Gabe der Trostspendung und der religiösen Belehrung großes Ansehen bei der Bevölkerung. Zuletzt wohnte er zu Hampole (daher irrig Pampolitanus genannt) bei der Stadt Doncaster (Grafschaft York). Im Gegensatz zu den später auftretenden Lollarden (s. d. Art.), die sich auf den vom Volke hochverehrten Einsiedler beriefen und

seine Schriften zu fälschen suchten, hielt er, wie auch protestantischerseits zugestanden wird, auf's Strengste fest an den Lehren der Kirche; auch predigte er nur mit Zustimmung des betreffenden Pfarrers. Er starb zu Hampole am 29. September 1349 und wurde in der dortigen Gegend als Heiliger verehrt. In der Erwartung, es werde seine Canonisation erfolgen, wurde, vielleicht auf Veranlassung der Cistercienserinnen zu Hampole, ein Officium de S. Ricardo heremita verfaßt. Rolle hat zahlreiche Schriften hinterlassen; einige sind uns sowohl in englischer wie in lateinischer Sprache erhalten. Auf Bitten der Recluse Merget (Margaret) verfaßte er eine englische Uebersetzung der Psalmen mit Commentar (The Psalter . . . by Rich. Rolle of Hampole, edit. by Bramley, Oxford 1884). Sehr wichtig ist auch das Lehrgedicht Pricke of Conscience (Stimulus conscientiae), in welchem Richard unter Benutzung des Werkes Innocenz' III. De contemptu mundi und anderer Schriften das menschliche Elend, die Unbeständigkeit des Irdischen und die letzten Dinge in ergreifender Weise schildert (Ausgabe von R. Morris, Berlin 1863; vgl. bezüglich der Quellennachweise Jahrbuch f. rom. u. engl. Literatur VI [1865], 196 ff.). Seine lateinischen Werke wurden zu Köln 1536 von dem Dominicaner Johannes Faber von Heilbronn herausgegeben; zum Theil sind sie auch in der Bibl. Lugdun. XXVI, 609 sqq. abgedruckt; von seinen Schriften De incendio amoris und De emendatione vitae wurde jüngst in Early English Text Society CVI, London 1896, eine englische Uebersetzung aus dem 15. Jahrhundert veröffentlicht. (Vgl. die Vita in dem erwähnten Officium des Eremiten [in Early Engl. Text Society XX, 1866, Preface p. XV sqq.; besser in Public. of the Surtees Society LXXV, London 1883, Append. V]; Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 766 sqq.; ten Brink, Gesch. der engl. Lit. I, Berlin 1877, 364 ff.; die Introduction in der oben erwähnten Oxforder Ausgabe des Psalters. Weitere Literatur s. bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Zeck.]

Rom, schon im Alterthum „ewige Stadt" (urbs aeterna), bis in's späte Mittelalter noch aurea Roma genannt, nimmt, was Alter, Geschichte und Bedeutung in der Weltgeschichte, was Schätze an Kunst und Wissenschaft betrifft, unter allen Städten des Erdkreises den ersten Platz ein; mehr noch ist es aber das „ewige" Rom und Mittelpunkt des Erdkreises als geistige Hauptstadt der katholischen Christenheit. Mächtige Städte des Alterthums, wie Ninive, Babylon, Carthago, sind in Trümmer zerfallen: die urbs aeterna überdauert alle Stürme der Zeiten. — 1. Topographie Roms. Aus kleinen Anfängen, der urbs quadrata auf dem Palatin, hat Rom sich topographisch schon in den ersten Jahrhunderten über die sieben Hügel (Palatin, Capitol, Quirinal, Aventin, Cölius, Viminal und Esquilin) auf dem linken Tiberufer und den Janiculus auf dem rechten ausgedehnt. Der historisch bedeutendste unter den sieben Hügeln ist der capitolinische, der im Alterthum auf der südlichen Erhöhung (wo jetzt die deutsche Botschaft im Palazzo Caffarelli ihren Sitz hat) die arx, auf der nördlichen den Tempel des Jupiter Capitolinus trug. Der Pincius, wie heute so im Alterthum der collis hortorum, zählte nicht zu den sieben Hügeln, da er nicht bewohnt war; ebenso wenig der Monte Testaccio (Scherbenberg). Der Campus Martius war die weite, unbewohnte Ebene, welche sich von den Abhängen der Hügel nach Westen zu bis zum Tiber ausdehnte. In der Thalsenkung zwischen Capitol, Palatin und Esquilin lag das Forum Romanum, das Herz des städtischen Lebens; an dasselbe grenzte nach der Tiberseite hin das Velabrum, das Forum boarium und, nach dem Theater des Marcellus zu, das Forum olitorium (Rinder- und Gemüsemärkte). Zwischen Palatin und Aventin, ehemals Sumpf, dehnte sich der Circus maximus (jetzt Platz der Gasfabrik) aus; das Thal des Colosseums, hinter dem goldenen Hause des Nero, lag zwischen Cölius, Palatin und Esquilin, durch den Höhenzug der Velia vom Forum geschieden; zwischen Capitol und Quirinal schuf Trajan die Ebene seines Forum Ulpianum, welches durch das Forum transitorium oder Nervae mit dem Forum Romanum in Verbindung stand; zwischen Viminal, Quirinal und Esquilin lag die Subura. Der Mons Vaticanus und von seinen Abhängen bis zum Tiber die Campi Neroniani haben nicht zur Stadt gehört. Die Hügel auf dem linken Flußufer sind vulkanischer Bildung von braunem Tuff, während Vatican und Janiculus Alluvialgebilde aus Thon und gelbem Sande sind. Boten jene in ihren Steinbrüchen oder Arenarien das rohe Baumaterial, so sind aus dem Lehm zumal des Vatican zu allen Zeiten die Ziegel für Hütten und Paläste fabricirt worden. — Anfangs von der Stadtmauer des Servius Tullius umschlossen, von welcher noch bedeutende Ueberreste hier und da zu Tage treten, erhielt Rom unter Kaiser Aurelian um 275 n. Chr. die durch Honorius um 400 erneuerte und im Wesentlichen bis heute bestehende Mauereinfassung mit zwölf Thoren (Porta Ostiensis, Appia, Latina, Matronis, Asinaria, Praenestina, Tiburtina, Nomentana, Salaria, Flaminia, nebst Porta Portuensis und Aurelia auf dem linken Tiberufer). Sieben Brücken führten im Alterthume über den Tiberfluß: die aelische, auf Hadrians Grabmal (jetzt Engelsburg) mündende; der pons triumphalis oder Neronis, der in das vaticanische Gebiet führte, während der Aurelianus (Ponte Sisto), der Cestius als Doppelbrücke über die Tiberinsel und der Sublicius das transtiberinische Viertel mit der Stadt verbanden. Im Tiber, nächst dem Po dem größten Fluß der italienischen Halbinsel, mit schmutzig gelbem Wasser (flavus Tiberis), besaß das alte Rom seine Hauptverkehrs-

aber mit den Ländern des Mittelmeeres; als Bergstrom ist er durch seine Ueberschwemmungen wiederholt für Rom verderblich gewesen. Er nimmt, kurz bevor er das Weichbild der Stadt betritt, den Anio (Teverone) auf und setzt dann in verschiedenen Windungen, Vatican und Janiculus zu seiner Rechten, Capitol und Aventin zur Linken, mit Thälern zu beiden Seiten, seinen Weg nach dem nahen Meere fort, wo er bei Ostia mündet. — Eine Eintheilung Roms in 14 Regionen nahm Augustus vor. Die erste Region hatte ihren Namen von der ältern Porta Capena, von der die Appia und Latina ausliefen; es ist das Gebiet um diese beiden Straßen bis zur aurelianischen Stadtmauer. Das Coelimontium, vom Cölius nach dem Lateran, war der Sitz der berühmtesten Adelsgeschlechter. Die dritte Region, welche vom Tempel der Isis und des Serapis ihren Namen hatte, erstreckte sich vom Colosseum über die Thermen des Titus und Trajan hinaus. Die vierte, nach dem templum Pacis neben der Basilika Constantins benannt, umfaßte den Viminal und die Subura bis zum Forum transitorium. Die fünfte, Esquiliae, erstreckte sich über das Gebiet um die heutige Kirche S. Maria Maggiore. Die alta semita ging vom Quirinal bis zur jetzigen Porta Pia und Salaria mit den Thermen Diocletians und den Gärten des Sallust. Die siebente der Via lata erstreckte sich vom heutigen Palazzo di Venezia den Corso hinunter. Die an Monumenten reichste Region war die des Forum Romanum mit Einschluß des Capitols. Die neunte, Circus Flaminius, erstreckte sich vom Capitol über die Umgebung des Pantheon und des Mausoleum Augusti bis zur Porta Flaminia. An die beiden folgenden Regionen Palatinus und Circus maximus schloß sich die zwölfte, die piscina publica, vom Aventin über die Bäder des Caracalla hinaus. Der Aventinus und der Transtiberim bildeten die dreizehnte und vierzehnte Region. Neben dieser bürgerlichen Eintheilung gab es eine kirchliche in 25 Pfarreien (tituli) nachweislich schon im 3. Jahrhundert und in sieben kirchliche Regionen mit ihren Diaconien für Armenpflege und Hospitalität. Die heutige Eintheilung in 14 Rioni ist local von der augusteischen ganz verschieden. — Was das antike und wiederum das neuere Rom vor allen südlichen Städten auszeichnet, ist der Reichthum an Wasserleitungen und öffentlichen Springbrunnen, zu denen im Alterthum die vielen Thermen oder Badeanstalten zu unentgeltlichem Gebrauch hinzukamen. Von den elf alten Wasserleitungen sind heute wieder im Gebrauch die Aqua Marcia, durch Pius IX. hergestellt, die Virgo (acqua Trevi), die Alseatina und die Trajana, zunächst für Transtiberim, durch Paul V. durch Zufluß aus dem Lago di Bracciano vermehrt (acqua Paola). Ihnen hatte 1584 Sixtus V. die Acqua Felice als neue Leitung für den nordöstlichen Stadttheil hinzugefügt. Ganz unterirdisch und in ihrer Quelle unbekannt ist die köstliche Sallustiana. Bei St. Peter fließt die vom Papste Damasus benannte Leitung; der Vatican hat in der Acqua delle Api (durch Urban VIII.) das beste Wasser. Die langgezogenen Bogenlinien der Aquäducte, vielfach in Trümmern, geben der Campagna zwischen Rom und den Albanerbergen einen eigenthümlichen, höchst malerischen Charakter. Hatte schon Vitiges, als er 537 mit seinen Goten die Stadt belagerte, durch Zerstörung der Wasserleitungen die Uebergabe zu erzwingen gesucht, so wiederholte dieß noch gründlicher der Normannenherzog Robert Guiscard 1084. Infolge dessen zog sich die Bevölkerung von den Höhen in die niederen Stadttheile und nach dem Marsfelde, wo Brunnen oder der Tiber das erforderliche Wasser lieferten. Das Tiberwasser ist noch bis in die Mitte dieses Jahrhunderts gern getrunken und öffentlich verkauft worden; die Brunnen des Marsfeldes wurden erst in den achtziger Jahren sämmtlich geschlossen. — An Tempeln, großen und kleinen, ist das alte Rom kaum ärmer gewesen als das heutige an Kirchen und Kapellen. Außer den eigenen Stammgöttern hatten diejenigen aller unterjochten Nationen ihre Heiligthümer, ihre Culte, ihre öffentlichen Feste. Ganz oder zum Theil erhalten sind nur das Pantheon (s. d. Art.), der sogen. Vestatempel (der Mater Matuta?) und nahe dabei, beide am Ponte Palatino, der der Fortuna Virilis; auf dem Forum die der zwölf Götter, des Saturn, des Castor und Pollux und der Doppeltempel der Venus und Roma; Vespasians templum Pacis nebst dem von Maxentius erbauten Rundtempel des Romulus und der Tempel der Faustina sind jetzt, jene beiden in die Kirche S. Cosma e Damiano, dieser in S. Lorenzo verbaut. Vom Tempel des Neptun (?) sind noch die Riesensäulen an der Piazza Pietra erhalten; von dem des Mars Ultor stehen noch drei Säulen am Forum des Augustus. Auf den Unterbauten des capitolinischen Jupitertempels erhebt sich jetzt die Kirche Ara Coeli; von den Tempeln auf dem Palatin, bei S. Nicola in Carcere u. a., sind nur Trümmer, vielfach in Kirchen oder Paläste verbaut, vorhanden. Von den Stellen des zumal seit dem 3. Jahrhundert viel verbreiteten Mithras-Cultus ist die interessanteste die an die Unterkirche von S. Clemente angrenzende aus der diocletianischen Zeit. Vom Hause der vestalischen Jungfrauen auf dem Forum am Fuße des Palatin sind in den jüngsten Jahren ansehnliche Ueberreste nebst einer Anzahl von Statuen der Virgines maximae ausgegraben worden. — Von Triumphbogen stehen noch der des Titus und des Constantin, die historisch bedeutsamsten; ferner der des Septimius Severus beim alten Carcer Mamertinus am Fuße des Capitols; der Bogen des Dolabella bei der Kirche S. Giovanni e Paolo; der Bogen des Drusus bei Porta Appia und der des Gallienus bei S. Vito. Die columna Trajana, die Antoniana mit den sich an ihnen hinaufwindenden Re=

liefbildern, auf ihrer Höhe heute die Statuen Petri und Pauli, und die Phokas-Säule auf dem Forum sind die einzigen noch erhaltenen Ehrensäulen. — Die unzähligen Standbilder von Göttern und Heroen, von Kaisern und Kaiserinnen, von Feldherren, Staatsmännern und Gelehrten, welche das Forum, die Tempel und Paläste, die Thermen und die Villen füllten, schmücken heute die Museen Roms und des Auslandes; die prachtvolle Reiterstatue Trajans aus vergoldetem Erz steht auf der Höhe des Capitolplatzes. — Die Obelisken, aus Aegypten nach Rom übertragen, um den Circus des Nero, den Circus Maximus, das Grabmal des Augustus, den Circus des Maxentius u. a. zu zieren, sind aus ihrem Schutte ausgegraben und unter Sixtus V. und anderen Päpsten wieder aufgerichtet; keiner steht mehr an seiner ursprünglichen Stelle; den neronischen, den einzigen, der nicht umgestürzt war, pflanzte Sixtus V. vor der Peterskirche auf, mit dem Kreuze auf seiner Spitze und auf seiner Basis die Inschrift: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. — Dem Handelsverkehr, später auch den Gerichtsverhandlungen dienten die zunächst am Forum erbauten Basiliken, von denen die älteste die von Porcius Cato 184 v. Chr. erbaute Basilica Porcia war. Ihr folgten die Fulvia (später Aemilia), die Sempronia, die Opimia und die von Cäsar 54 v. Chr. begonnene Julia. Die Basilica Jovis auf dem Palatin diente ausschließlich zu Gerichtsverhandlungen, denen der Kaiser selber präsidirte. Aus der von Trajan erbauten Ulpia, vor der die Trajanssäule steht, und aus der constantinischen am Forum kann man sich am besten eine Vorstellung von dieser Art von Gebäuden machen. — Den heutigen Kasernen entsprechen im Alterthume die castra, von denen das prätorianische Lager noch theilweise steht; ein anderes lag auf dem Esquilin bei S. Pietro in vincoli, an welches sich Erinnerungen an den hl. Petrus knüpfen. — Für die Feuerwehr, vigiles, hatte Augustus sieben excubitoria, je eins für zwei Regionen, erbaut, von denen das transtiberinische bei der Kirche S. Crisogono erhalten ist. Heute gilt für die römischen Vigili vollauf das Sprichwort, daß gute Gedanken und Feuerspritzen immer zu spät kommen; es war wohl auch so in dem von Bränden oft heimgesuchten alten Rom.

Die nächste Umgebung Roms hatte im Alterthum vielfach ein anderes Aussehen als heute. Das vaticanische Gebiet war nur von Armen bewohnt, welche in den dortigen Töpfereien und Ziegeleien arbeiteten. Nero baute daselbst seinen Circus und seine Villen. Mit dem Bau der Basilika über dem Grabe des hl. Petrus, den Constantin begann, sein Sohn Constantius vollendete, kam etwas mehr Leben in das vaticanische Gebiet, zumal als sich Klöster, Hospize und Armenhäuser, seit dem 7. Jahrhundert nationale Niederlassungen an die Basilika anschlossen. Leo IV. umgab 850 das vaticanische Gebiet mit Mauern und Befestigungen (urbs Leonina); erst seit der Uebersiedelung der päpstlichen Residenz vom Lateran nach St. Peter wuchs die Bevölkerung. Heute bildet das vaticanische Gebiet nebst dem neuen Viertel hinter der Engelsburg (Prati di Castello) einen eigenen Rione unter dem Namen Borgo. Während gegenwärtig die Gegend vom Circus Maximus an den Thermen des Caracalla vorüber bis zur Porta Appia (S. Sebastiano) und mehr noch außerhalb des Thores verödet liegt, war im Alterthum von der Porta Capena, wo eine jüdische Colonie ihren Sitz hatte, bis weit vor die Porta Appia hinaus zu beiden Seiten der Landstraße Alles mit Palästen, Häusern und Villen besetzt. In der Thalsenkung (ad catacumbas) am Fuße des Grabmals der Cäcilia Metella baute Maxentius seinen Circus nebst einem Tempel zu Ehren seines Sohnes Romulus. Nahe dabei lag ein Dorf (pagus), wo wahrscheinlich der in den Acten der hl. Cäcilia genannte Urbanus (später mit dem gleichnamigen Papste verwechselt) Seelsorger war. Als im ager Veranus an der Via Tiburtina Constantin über dem Grabe des hl. Laurentius eine Basilika baute, ward im Laufe des 4. Jahrhunderts dieses Gebiet stärker bevölkert; hier wie bei St. Peter und wie bei St. Paul führte ein eigener Porticus, ein verdeckter Säulengang, vom Stadtthor bis zur Basilika. — Da schon nach dem Zwölf-Tafel-Gesetz das Begraben innerhalb der Stadtmauern verboten war, so wurden die Begräbnisse an den aus Rom hinausführenden Landstraßen angelegt; noch heute sind uns zum Theil großartige Ueberreste an der Via Appia, Latina u. a. erhalten. In gleicher Weise haben dort die Juden und ebenso die Christen ihre Bestattungsorte, Anfangs noch theilweise an der Oberfläche, bald in unterirdischen Katakomben (s. d. Art.) gesucht. Ueber den Gräbern der Martyrer erhoben sich schon früh cellae memoriae oder Grabkapellen, an deren Stelle seit Constantin prächtige Basiliken (s. d. Art.) traten. Von einer Anzahl kleinerer Grabbasiliken sind heute Ueberreste in die Landhäuser der Campagna verbaut.

Die Bevölkerung Roms, eine colluvies gentium, zählte schon frühe außer den eigentlichen Römern Fremde aus allen Ländern, zum Theil in eigenen Quartieren, nebst einer nach vielen Tausenden zählenden Menge von Sklaven. Gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts hatte sie die höchste Kopfzahl, gegen anderthalb Millionen, erreicht. Nachdem sie Ende des 14. Jahrhunderts auf 17 000 herabgesunken war, betrug sie 1870 etwas über 225 000 Köpfe. Indem Rom zur Hauptstadt Italiens wurde, mehrte sich theils durch zahlreiches Beamtenpersonal, stärkere militärische Besatzung, Einwanderung von Geschäftsleuten und Arbeitern, theils durch Hereinziehen der vor der Porta Angelica und del Popolo gelegenen Gebiete in den Stadtring die Bevölkerung, so daß sie jetzt gegen 400 000 beträgt. Das Fremdencontingent blieb zu allen Zeiten stark. Den nationalen Nie-

derlassungen der Juden in Trastevere, der Griechen bei Sta. Maria in Cosmedin (schola Graecorum), der Aegyptier beim Tempel der Isis und des Serapis u. a. folgten im Mittelalter im vaticanischen Gebiete die der Angelsachsen, Langobarden, Friesen, Franken und Ungarn; die Corsen hatten ein eigenes Quartier beim Capitol; griechische Klöster gab es in großer Zahl. Heute haben die Fremden ihre Nationalkirchen mit Hospizen, Studiencollegien und Wohlthätigkeitsanstalten.

2. Die Baugeschichte der Stadt Rom zeigt ihre rasche Entwicklung von dem angeblichen Gründungsjahre 753 v. Chr. vom Palatin aus zunächst nach den angrenzenden Hügeln und den zwischen diesen liegenden Thälern, von denen das Forum Romanum, der Hauptmarkt der ältesten Zeit, durch die Anlage der cloaca maxima entwässert wurde. Die angeblich von Servius Tullius erbaute Stadtmauer mit dem servianischen Erdwall auf der Hochebene des Quirinal umschloß gegen Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. die alte Römerstadt. Durch die Gallier nach der Niederlage an der Allia 390 v. Chr. zerstört, wurde Rom in Eile wieder mit engen Gassen und armseligen Häusern aufgebaut. Im J. 312 baute Appius Claudius die nach ihm benannte Heerstraße und die erste Wasserleitung (aqua Appia). Die unermeßliche Beute aus den punischen und den macedonischen Kriegen füllte Rom mit Kunstwerken in Marmor und Erz wie mit Tempeln, Staatsgebäuden, Thermen und Theatern; die Patricier wetteiferten mit einander im Bau stolzer Paläste. Dennoch wird von Octavianus Augustus, der 27 v. Chr. an die Stelle der Republik das Kaiserthum setzte, gerühmt, er habe die Stadt aus Ziegeln in eine Marmorstadt umgeschaffen. Das Forum Augusti mit dem Tempel des Mars Ultor, sein Mausoleum im Marsfelde, das Pantheon mit den Thermen des Agrippa, das Marcellus-Theater, die Septa Julia und andere Prachtbauten fallen in diese Periode. Der Brand unter Nero 64 n. Chr. zerstörte von den 14 Regionen 10 ganz oder theilweise; in raschem Neubau erhielt die Stadt nunmehr breite Straßen, große Plätze und Prachtbauten (das goldene Haus Nero's). Nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) bauten Vespasian und Titus das flavische Amphitheater (Colosseum), an welches die Thermen des Titus grenzten; Forum und Palatin prangten mit Tempeln, Basiliken, Triumphbogen und Riesenpalästen. Dem Forum transitorium mit dem Minervatempel Domitians folgte um 113 das Forum Trajani mit der Basilica Ulpia, der Bibliothek und der Ehrensäule des Kaisers. Hadrian baute dem Colosseum gegenüber den Doppeltempel der Venus und Roma und das aelische Mausoleum mit Brücke (jetzt Engelsburg und Engelsbrücke). An Marc Aurel erinnert die ihm geweihte Säule auf der Piazza Colonna, eine Nachbildung der Trajanssäule, an Septimius Severus sein Triumphbogen am Fuße des Capitols. Caracalla (211—217) baute die antoninischen Thermen, denen Diocletian und Constantin neue hinzufügten. Maxentius begann, Constantin vollendete die nach letzterem benannte Basilika am Forum. Von da an tritt das Christenthum in die Baugeschichte Roms ein; St. Peter, St. Paul, Sta. Croce, S. Clemente, S. Lorenzo, Sta. Agnese, Sta. Pudenziana u. a. sind christliche Basiliken aus jener ersten Zeit, wie denn überhaupt das 4. Jahrhundert die Periode großartigster Bauthätigkeit auf kirchlichem Gebiete gewesen ist. Die 402 erneuerten und theilweise erweiterten Mauern schützten die Stadt nicht vor den Heerschaaren Alarichs, der 410 Rom eroberte. Die Basilica Liberiana (Sta. Maria Maggiore) ward von Sixtus III. um 435 vollendet, Sta. Sabina auf dem Aventin von Cölestin I. um 425, S. Stefano Rotondo um 470 von Papst Simplicius eingeweiht. Seit dem 6. Jahrhundert beginnt durch die wiederholten Einfälle der Barbaren sowie durch furchtbare Seuchen, Erdbeben, Ueberschwemmungen und anderes Unglück der Verfall und die Verödung der Stadt und ihrer Umgebung; die alten Adelsgeschlechter waren ausgestorben, ihre Paläste in Trümmer gesunken, der Palatin lag verlassen, und in die Ruinen der Tempel bauten sich christliche Kirchen und Klöster. Um 760 begann Papst Paul I. die Uebertragung der Martyrerleiber aus den verfallenen und verlassenen Katakomben und Cömeterialbasiliken in die Kirchen der Stadt. Von dem Triclinium oder der großen Ehrenhalle, welche Leo III. für den Empfang Karls des Großen beim Lateran baute, ist nur noch das Mosaik der Apsis erhalten. Ueberhaupt beschränkte sich Jahrhunderte hindurch die Bauthätigkeit fast nur auf kirchliche Gebäude, vor Allem beim Lateran, wo an das Patriarchium, die Residenz der Päpste, sich die schola cantorum, Hospize und andere Bauten reihten, in ihrer Mitte die Basilika, welche sich rühmte, omnium ecclesiarum Urbis et Orbis mater et caput zu sein. Nach dem Einfall der Saracenen 846 gründete Leo IV. um den Vatican die Leonina. Die nun folgenden politisch und kirchlich wüsten Zeiten ließen selbst kaum mehr an kirchliche Neubauten denken; 1084 brannte Robert Guiscard das ganze Stadtviertel vom Lateran bis zum Colosseum nieder; zahlreiche antike Bauwerke gingen in den Adelskämpfen zu Grunde. Ein Wiederaufleben der Bauthätigkeit begann aber mit dem Ende des 12. Jahrhunderts: die zahlreichen romanischen Glockenthürme, die Klosterhöfe von St. Paul, St. Johann im Lateran und S. Lorenzo, die Capella Sancta Sanctorum, von Privatbauten der Torre delle Milizie, dei Conti, die Trümmer der Burg der Gaetani bei Cäcilia Metella u. a. gehören dieser Periode an. In der Kirche Sta. Maria sopra Minerva machte um 1280 der gotische Stil einen Versuch, sich auch in Rom einzubürgern. Die „babylonische Gefangenschaft" der Päpste in Avignon 1309—1376 und

das vierzigjährige Schisma 1378—1417 ließen die Stadt wieder mehr und mehr verfallen; enge, schmutzige Gassen, Gärten und Weinberge in den ehemals belebtesten Stadttheilen, die Benennungen Campo di Bove für das Forum, Monte Caprino für das Capitol, das Herabsinken der Bevölkerungszahl auf 17 000 im J. 1377 charakterisiren den Zustand jammervollster Verwilderung. Bessere Zeiten begannen mit Nicolaus V., der 1450 den Neubau von St. Peter beschloß. Paul II. baute um 1470 den venetianischen Palast; Sixtus IV. ließ die Straßen erweitern und pflastern, erneuerte das Hospiz von S. Spirito, baute die Cappella Sistina im Vatican, den Ponte Sisto, die Kirchen Sta. Maria del Popolo, Sta. Maria della Pace, S. Agostino u. a. Zu der Kirche des deutschen Campo Santo wurde 1475, zu der der Anima 1500 der Grundstein gelegt. Alexander VI. gab der Leostadt ihre jetzige Gestalt. Zur vollen Blüte gelangte die Renaissance unter Julius II. und Leo X. durch Bramante, Michelangelo, Raffael, Sangallo u. A.; in diese Zeiten fallen der Neubau von St. Peter, der Palazzo Giraud (Torlonia), der Palast der Cancellaria mit der Kirche S. Lorenzo in Damaso, Sta. Maria degli Angeli in den Thermen Diocletians; die Paläste Massimi und Farnese, die Neubauten auf dem Capitol u. s. w. Nach der furchtbaren Verwüstung Roms (sacco di Roma) durch die Söldner Karls V. (1527) schuf die Folgezeit neben einer Reihe von Adelspalästen und Staatsgebäuden, wie Quirinal, Collegium Romanum, Sapienza, Senatorenpalast auf dem Capitol, die Kirchen al Gesù, Chiesa nuova (des hl. Philipp Neri), die Nationalkirchen der Florentiner und die der Franzosen (S. Luigi dei Francesi) u. a. Dann kam die großartige Bauthätigkeit des Papstes Sixtus V. durch Fontana und die vielfache Umgestaltung Roms durch Anlegung neuer Straßen, Acqua Felice, Lateran-Palast, Bibliothek des Vatican, Cappella Sistina in S. Maria Maggiore, Uebertragung von Obelisken; daneben erfolgte allerdings leider Zerstörung antiker Monumente auf dem Palatin und anderwärts. Unter Urban VIII. war es Bernini, der den Palazzo Barberini, die Propaganda, die Colonnaden von St. Peter baute. Cardinal Ludovisi legte 1626 den Grundstein zur Kirche des hl. Ignatius. Die Hauptfaçade der Basilika des Lateran, die schönste Kirchenfaçade Roms, begann Galilei 1735. Der zur Herrschaft gekommene Barockstil verunstaltete unter Benedict XIV. die alte Basilika von S. Croce wie die Façade von S. Maria Maggiore. Harte Schläge trafen am Ende des Jahrhunderts die Stadt Rom durch die Herrschaft der Franzosen, die hinwiederum eine große Thätigkeit in den Ausgrabungen der antiken Monumente entwickelten, u. A. am Forum Trajanum (1812). Pius VII. und Leo XII. restaurirten das Colosseum; Pius IX. weihte die nach dem Brande von 1823 neu gebaute St. Paulskirche 1854 ein; überhaupt sind von ihm zahlreiche Kirchen, u. a. S. Lorenzo fuori le mura, wo die alte constantinische Basilika wieder freigelegt wurde, restaurirt worden. Unter Pius IX. begannen auch die großartigen Ausgrabungen in den Katakomben unter Giovanni de Rossi (s. d. Art.), sowie die in der Unterkirche von S. Clemente, auf dem Palatin, auf der Via Appia. Gewaltige und gewaltsame Umgestaltungen erfuhr Rom unter der neuen italienischen Regierung seit 1870. Um Rom zu einer „modernen" Stadt zu machen, zerstörte man Altes, schuf man in und vor den Mauern neue Stadtviertel, die heute mit ihren halbfertigen, in Trümmer verfallenden Häusern einen jämmerlichen Anblick gewähren, gab man dem Tiber Quais, welche für das Stromgebiet zu weit sind und daher überall Versandungen zur Folge haben. An schönen Monumentalbauten, sowohl profanen als kirchlichen, hat das neue Rom nur Weniges geschaffen.

3. Die enge Verbindung Roms mit dem Christenthum zeigt sich dem Besucher der Stadt auf Schritt und Tritt. Die apostolische Wirksamkeit des hl. Petrus und sein Martyrium in Rom ist, neben den schriftlichen Zeugnissen des Alterthums, durch die Ausgrabungen und Forschungen der letzten Jahrzehnte auch monumental bestätigt. Wie er, so erlitt der Völkerapostel Paulus, der 61 zuerst nach Rom kam, in der neronischen Verfolgung den Martertod. In ihren Anfängen setzte sich die Christengemeinde in Rom aus Juden- und Heidenchristen zusammen; theils als jüdische Stammesgenossen, theils als Proselyten blieben sie in den ersten Jahrzehnten noch in einem gewissen religiösen Zusammenhang mit der Synagoge und genossen so den Schutz der von den Kaisern anerkannten Religion. Die blutige neronische Verfolgung nach dem Brande von 64, in welchem die Quartiere der Juden verschont geblieben waren, traf Anfangs beide, die Juden wie die als Secte derselben angesehenen Christen, richtete sich dann aber auf diese allein, und gegen sie, als religio illicita, erließ Nero Gesetze, die von Trajan bestätigt wurden und für die Folgezeit die legale Basis für die Verfolgungen abgaben (vgl. d. Art. Gerichtsverfahren, römisches). Daß das Christenthum aber bereits im ersten Jahrhundert nicht nur bei der niedern Bevölkerung, sondern auch im hohen Adel und selbst in der Kaiserfamilie der Flavier Anhänger gewonnen, ist durch schriftliche Zeugnisse heidnischer Historiker wie durch die Katakombenfunde sichergestellt. Das Cömeterium der Lucina an der Via Appia, das der Domitilla an der Ardeatina, der Priscilla an der Salaria, das Ostrianum an der Nomentana reichen in die apostolischen Zeiten hinauf und sind angelegt auf den Besitzungen christlicher Patricier. Neben diesen unterirdischen Grabanlagen, die nach Zahl und Ausdehnung sich in der Folge vergrößerten und bis in's 4. Jahrhundert die Stadt in einem Abstande von etwa zwei Meilen mit einem Kranze von 50 größeren und kleineren Katakomben umgaben, gab es auch

Begräbnisse zu ebener Erde, so besonders im Vatican, wo der Thonboden den Bau unterirdischer Gänge und Grabkammern nicht zuließ. Den Schutz für ihre Friedhöfe, auch in den grimmigsten Verfolgungen, fanden die Christen beim römischen Gesetze, welches jeden Ort, wo ein Todter ruhte, als locus religiosus für unverletzlich erklärte. — Es möge hier eine Aufzählung der berühmtesten Katakomben folgen gemäß dem jetzigen Stande der Forschung (vgl. d. Art. Katakomben VII, 228 ff.). An der Via Ostiensis befindet sich im Anschluß an das Grab Pauli das Coemeterium Comodillae, wo die Martyrer Felix und Adauctus, Digna und Emerita ruhten. Weiter folgt die Katakombe der hl. Thecla und die des hl. Zeno und seiner Gefährten bei Tre Fontane, der Enthauptungsstelle des hl. Paulus. — An der Ardeatina liegen die großen Katakomben der Domitilla, wo die hl. Petronilla in der Nähe der beiden Martyrer Nereus und Achilleus ruhte. In einer Grabkammer, deren Malereien der ältesten Zeit angehören, fand sich der Grabstein eines Ampliatus, wahrscheinlich desselben Apostelschülers, den der hl. Paulus im Römerbriefe grüßen läßt. Das Cömeterium der hll. Marcus und Marcellinus und das des Papstes Damasus sind mit der Katakombe der Domitilla verbunden. — An der Appia umschließen die Katakomben des hl. Callistus in der Papstgruft die Ruhestätte der Päpste des 3. Jahrhunderts, die des hl. Cornelius und Cajus, die Gräber der hl. Cäcilia, der Martyrer Calocerus und Parthenius, der hl. Soteris, der hl. Sophia und ihrer drei Töchter, der Martyrer Hippolytus und seiner Gefährten, die aus Griechenland gekommen, des hl. Tarsicius, des Diacons Nebemtus und anderer Martyrer. — Das Coemeterium ad catacumbas stieß an die Stätte, wo die Gebeine der Apostelfürsten eine Zeitlang verborgen gewesen waren; dort ruhten die Martyrer Sebastianus und Eutycius; später wurden dorthin noch die Gebeine des Bischofs Quirinus aus Siscia in Pannonien übertragen. Dem Coemeterium Callisti gegenüber auf der andern Seite der Appia liegt das des Prätextatus mit den Gräbern der Martyrer Januarius, der beiden mit Sixtus II. bei der Feier der heiligen Geheimnisse erschlagenen Diacone Felicissimus und Agapitus, des hl. Quirinus u. A. — An der Via latina liegen die Katakomben der Martyrer Gordianus und Epimachus, die des Apronianus mit den Gräbern der Martyrer Eugenia und Claudia und die Katakomben des Tertullinus. Alle diese Katakomben sind verfallen und noch wenig durchforscht; ebenso an der Via Labicana die kleine Katakombe des Castulus. Die ausgedehnten Katakomben ad duas lauros bargen die Gebeine der Martyrer Petrus und Marcellinus und die der quatuor coronati; dort hatte die hl. Helena, Constantins Mutter, ihr Mausoleum. — An der Tiburtina, in agro Verano, begrub die hl. Cyriaca in dem nach ihr benannten Cömeterium den hl. Laurentius; ebendort ruhten die Martyrer Abundius, Irenäus und Agapitus, der bischöfliche Bekenner Leo und in einer besondern Katakombe der hl. Hippolytus. — An der Nomentana ruhte der hl. Nicomedes in dem nach ihm benannten Cömeterium. Weiterhin lagen die Katakomben der hl. Agnes und das Ostrianum, an welch letztere sich die Tradition von der apostolischen Wirksamkeit Petri knüpft, und wo die hl. Emerentiana, der hl. Alexander und andere Martyrer ruhten. — An der Salaria waren im Coemeterium Maximi die hl. Felicitas und der hl. Silanus begraben; im Coemeterium Thrasonis die hll. Chrysanthus und Daria mit ihren Gefährten, der hl. Saturninus, die septem virgines und andere Blutzeugen. Zu den merkwürdigsten Katakomben gehört die der Priscilla, wo der hl. Pudens und seine Kinder, die Familie der Acilier, die hll. Crescentio, Felix und Philippus, Papst Marcellus und andere Martyrer beigesetzt waren. — An der Flaminia war der Martyrer Valentin in dem nach ihm benannten Cömeterium beigesetzt. — Auf dem rechten Tiberufer ruhte in einer von Papst Anaclet erbauten Memoria der hl. Petrus und seine ersten Nachfolger. Die weiteren Katakomben des Calepodius, wo dieser und der Papst Callistus ruhten, die der hll. Processus und Martinianus und die des hl. Pancratius liegen noch zu größerem Theile verfallen und verschüttet. — An der Via Portuensis im Coemeterium Pontiani ad ursum pileatum ruhten die Martyrer Abdon und Sennen, Pygmenius, Miles, Pollio, Anastasius, Quirinus u. A. — Die Bedeutung der Katakomben, ihrer Inschriften und Gemälde für die Kirchengeschichte, für Leben und Glauben der ersten Christen ist durch de Rossi und seine Schule in vielfacher Beziehung entwickelt worden. Zumal in Betreff der Dogmatik kann man jetzt von einer monumentalen Theologie reden, wo Wort und Bild einander die Hand reichen, um für das Bekenntniß der ersten christlichen Jahrhunderte Zeugniß abzulegen.

Als Constantin der Kirche Frieden gegeben, begannen die Anlagen von oberirdischen Friedhöfen in der Umgebung der vielen Basiliken, welche sich nunmehr über den Gräbern der verehrten Martyrer erhoben, bis 410, im Jahre der Eroberung Roms durch Alarich, die Bestattung in den Katakomben aufhörte. Fortan waren die unterirdischen Cömeterien, zumal an den Jahrestagen der dort ruhenden Martyrer, das Ziel frommer Beter aus Rom und den benachbarten Orten. Die Kirche war aus dem Dunkel der unterirdischen Grüfte an das helle Licht des Tages getreten; der Triumph über das besiegte Heidenthum tritt uns in den zahlreichen Basiliken und Oratorien in der Stadt und außerhalb entgegen; wie Papst Damasus die Gräber der Martyrer mit Inschriften in philocalianischen Lettern geschmückt hatte, so hielten Leo d. Gr., Gregor d. Gr. und andere Päpste in den Cömeterial-Basiliken ihre Homilien. Die Tempel der Götter lagen verödet; ihre Feste

waren verstummt; das Christenthum war im Staate, in der Gemeinde, in den Familien die herrschende Religion geworden. Waren in den ersten drei Jahrhunderten große Säle (Hausbasiliken) in den Häusern reicher Christen die Versammlungsorte der Gläubigen an Sonn- und Feiertagen gewesen, so erhoben sich jetzt allenthalben prächtige Gotteshäuser zumal an den Orten, an welche sich Erinnerungen an die Apostel oder an berühmte Martyrer knüpften. So trug Rom schon gegen Ende des 4. und mehr noch im folgenden Jahrhunderte den Charakter einer christlichen Stadt, und dieser Eindruck machte sich noch fühlbarer durch die Feste des Kirchenjahres mit ihren Stationstagen, wo der Papst mit Clerus und Volk sich in Procession zu der betreffenden Kirche begab, um dort die heiligen Geheimnisse zu feiern. War die Liturgie in den ersten Jahrhunderten schlicht und einfach gewesen, so verlangten die großen Basiliken eine größere Entfaltung und Entwicklung des Cultes wie des Gesanges. Darum sieht man noch heute in zahlreichen alten Basiliken im Hintergrunde der Apsis den erhöhten bischöflichen Stuhl mit dem Halbkreis der Sitze für die Priester, freistehend am Rande des Chorraumes den Baldachin-Altar mit seinen Vorhängen; vor ihm, durch Schranken umfriedigt, die Schola cantorum mit den beiden Ambonen für Epistel und Evangelium. — Zu den ältesten Kirchen, welche vielfach restaurirt oder neu gebaut worden sind, haben die folgenden Jahrhunderte immer neue hinzugebaut. Wurden von der Mitte des 8. Jahrhunderts ab die Reliquien der Martyrer aus den Katakomben in die Kirchen der Stadt übertragen, so haben die vielen Heiligen, welche zu allen Zeiten in Rom gewirkt haben, den Anlaß zum Bau neuer Kirchen zu ihrer Ehre gegeben, und mit unerschöpflicher Freigebigkeit haben Päpste und Cardinäle, Adel, Volk und Orden immer wieder beigesteuert, um die Kirchen mit einer Pracht auszustatten und mit Kunstwerken in Stein und Farbe zu schmücken, wie man es nur in Rom finden kann. Auch an Reliquien des Herrn ist keine Stadt reicher als Rom. S. Maria Maggiore bewahrt die Krippe, S. Prassede die Geißelsäule, der Lateran die Scala santa, Sta. Croce einen Nagel der Kreuzigung, St. Peter die Lanze, mit welcher die Seite des Herrn durchstochen ward. Kreuzpartikeln, zum Theil recht große, werden in St. Peter, im Lateran, in Sta. Croce verehrt. Nicht minder reich ist Rom an Gnadenbildern der Mutter Gottes und an Reliquien der Apostel und Heiligen. Die sieben angeblich vom hl. Lucas gemalten Madonnenbilder sind in der That nicht so alt; aber immerhin ist die Verehrung des Bildes in Maria Maggiore geschichtlich bis in's 5. Jahrhundert nachweisbar. Die Mutter Gottes „von der immerwährenden Hilfe" in der Kirche der Redemtoristen ist in unzähligen Nachbildungen in der ganzen Welt verbreitet. In S. Agostino legt der Reichthum von Votivgaben Zeugniß ab von dem besondern Vertrauen der Römer und von den zahllosen Erhörungen, die sie dort gefunden haben. Am Bambin Gesù, dem Christkind, in Ara coeli verehrt, geht kein frommer Besucher Roms vorüber. Die Kapelle des Crucifixes über dem mamertinischen Kerker ist mit silbernen Weihegeschenken an allen Wänden ringsum bedeckt. Der Hochaltar im Lateran umschließt den Altar, auf welchem der Apostelfürst die heiligen Geheimnisse feierte; der Petersdom bewahrt seine Cathedra; S. Pietro in Vincoli seine Ketten; St. Paul die Ketten des Völkerapostels. Bei sehr vielen Kirchen zeigt und verehrt man die Zimmer, wo Heilige gewohnt haben und gestorben sind: das Haus des Apostelschülers Clemens in der Unterkirche von S. Clemente, das der Martyrer Johannes und Paulus in ihrer Kirche auf dem Cölius; die Zimmer der hl. Brigitta, der hl. Katharina, des hl. Ignatius, des hl. Philipp Neri, Calasantius, Aloysius, Stanislaus Kostka, Johannes vom Kreuze, Leonard von Porto Maurizio und vieler Anderer. Alle diese Heiligthümer sind gleichsam unzählige Perlen und Edelsteine in der Glorienkrone, welche das Haupt der Königin des Erdkreises schmückt. — Die kirchlichen Feste lassen auch heute noch Rom als die Stadt des Papstthums, als das Centrum der katholischen Welt erscheinen. Das Weihnachtsfest in S. Maria Maggiore, der Gottesdienst in orientalischen Riten und die Predigten in verschiedenen Sprachen in der Octav von Epiphanie in S. Andrea, die Charwoche mit ihren großartigen Feierlichkeiten in St. Peter, im Lateran und anderen Kirchen, die Feste der Heiligen, wie der hl. Agnes in ihren beiden Kirchen, des hl. Thomas von Aquin in S. Maria sopra Minerva, Philipp Neri's in Chiesa nuova, Aloysius' in S. Ignazio, Johannes' des Täufers im Lateran, Petri und Pauli in der vaticanischen Basilika, Ignatius' in al Gesù, Laurentius' in den vielen ihm geweihten Kirchen, Karl Borromäus', der hl. Cäcilia, Clemens' u. s. w. bilden für die Römer wie für die Fremden jahraus, jahrein heilige Anziehungspunkte. Dazu kommen die vielen Muttergottesfeste, die Feste der Ordensstifter und Ordensheiligen in den Kirchen derselben, die ununterbrochen von Kirche zu Kirche Tag und Nacht fortgeführten Quarant' ore zur Anbetung des Allerheiligsten, die besonderen Feste der zahlreichen Bruderschaften und frommen Corporationen. Und nun erst die außerordentlichen Feierlichkeiten, die Consistorien zur Ernennung neuer Cardinäle, die Jahresfeier der Thronbesteigung des Papstes, die Selig- und Heiligsprechungen, letztere in St. Peter durch den Papst selbst, und das Conclave zur Neuwahl beim Tode eines Papstes nebst der Krönung des Nachfolgers; dann die Empfänge der Pilgerzüge aus allen Ländern, die Besuche fürstlicher Personen im Vatican und in den letzten Jahrzehnten die verschiedenen Jubiläen aus dem Leben Pius' IX. und Leo's XIII. So reiht sich in Rom ein Fest und eine kirchliche Feier an die

andere, um uns keinen Tag vergessen zu lassen, daß man sich im Herzen des katholischen Lebens befindet.

4. Richten wir unsern Blick auf die Kunst, so gilt hier vor Allem das Wort Martials: Roma, cui par est nihil nihilque secundum. Der Palatin mit den Riesentrümmern seiner Kaiserpaläste und Tempel, das Colosseum, das Forum mit seinen Säulen und Triumphbogen, das Pantheon, die Bäder des Titus, Caracalla, Diocletian, die Wasserleitungen, die Grabmonumente an den Landstraßen, — gewiß, es sind fast lauter Trümmer, und doch, welche Größe des Geistes, welche Macht eines die Welt beherrschenden Volkes, welche Geschichte tritt uns in ihnen entgegen, wie suchen Wissenschaft und Phantasie wenigstens im Bilde zu reconstruiren, was gewesen; wie hat die Architectur aller Folgezeit immer wieder auf jene Vorbilder zurückgegriffen und ihren höchsten Triumph zu feiern geglaubt, wenn sie in St. Peter auf die Kreuzkirche mit den Tonnengewölben der constantinischen Basilika die Kuppel des Pantheon setzte! — Von dem Reichthum an Statuen in Marmor und Erz, an Büsten, Vasen, Sarcophagen, Reliefs im alten Rom kann man sich eine Vorstellung machen nach all' dem Vielen, was trotz der vandalischen Zerstörungen im Laufe der Jahrhunderte uns noch erhalten ist; diese Reste waren noch so zahlreich, daß von Rom auch die Museen der ganzen übrigen Welt ihre antiken Schätze empfangen konnten. Die Sammlungen im Vatican, im Lateran, auf dem Capitol, das neue Museo Nazionale und was auf öffentlichen Plätzen, in Privatsammlungen, in den Palästen und Villen der alten Adelsgeschlechter die Gänge und Säle schmückt, Alles das läßt uns in Rom die hohe und die höchste Schule zum Studium der Antike für jeden Bildhauer erkennen. — Von Gemälden, mit welchen das Alterthum die Wände der Tempel, der Staatsbauten, der Paläste geschmückt, ist begreiflicher Weise nicht viel erhalten, und doch sind die Wandmalereien im Hause der Livia auf dem Palatin, die Decorationen in den Thermen des Titus, die Fresken im vaticanischen Museum und im Museo Nazionale, die Stuckdecorationen und Malereien in antiken Gräbern, die alten Mosaikböden, — und daneben, was christliche Künstler vom Ende des ersten Jahrhunderts ab in den Katakomben geschaffen haben, die Mosaiken und Gemälde in den Apsiden und auf den Wänden der ältesten Basiliken für jeden Maler und Kunstfreund unerschöpflich reich an Genuß und Belehrung. Auch in den traurigsten Zeiten des Verfalles aller Künste ist in Rom immer noch gebaut, gemeißelt, gemalt worden, und selbst unter der Herrschaft des rohesten Barbarismus konnten die alten Kunsttraditionen nicht ganz in Vergessenheit gerathen. Hatte Rom nicht selbst Meister, so ließ es sich dieselben von Byzanz kommen. Und kaum begann die Kunst wieder zu erwachen, so schufen die Cosmaten ihre zierlichen Arbeiten, da zog Rom einen Giotto (1276—1337), einen Gaddi (1300 bis 1366), einen Donatello (1386—1466), einen Fra Angelico (1387—1455), einen Masaccio (1401—1428), einen Mino da Fiesole (1431 bis 1484), einen Melozzo da Forli (1438—1494), einen Perugino (1446—1524) u. A. zu sich, damit sie im Auftrag der Päpste, der Cardinäle, des Adels und der Bruderschaften Kirchen und Kapellen mit ihren Kunstschöpfungen schmückten. Und dem steht nicht nach, was die letzten vier Jahrhunderte geschaffen haben in der Architectur an Kirchen und Palästen, was in der Sculptur ein Michelangelo, ein Lorenzetto, ein della Porta, ein Maderna, ein Bernini, ein Algardi, ein Canova, ein Thorwaldsen geleistet haben. Was vor Allem die Malerei betrifft, so bergen die Kirchen und Kapellen, die öffentlichen Gallerien, die Paläste und selbst Privatwohnungen an Gemälden einen unermeßlichen Reichthum, vielfach Perlen von höchstem Werthe. Mit den Italienern Pinturicchio, Lippi, Michelangelo, Raffael, Reni, Domenichino, Sassoferrato, Fraccassini und so vielen Anderen wetteifern die Ausländer Rubens, Mengs, die großen „Nazarener" Koch, Cornelius, Veit, Overbeck und die Maler der Gegenwart, Ludwig Seitz, v. Rhoden u. s. w. — Dazu kommen noch die unermeßlichen Schätze der Kleinkunst in Goldarbeiten (Benvenuto Cellini), in Elfenbein, in gewebten Stoffen und Stickereien, wie sie in den Museen, Kirchen und Palästen aufgehäuft sind; die prähistorischen Sammlungen, die Reichthümer aus etruskischer Zeit, das Museo Industriale, die päpstliche Mosaikfabrik und die Masse von Alterthümern aller Art bei den Antiquitätenhändlern.

5. Gehen wir auf das Gebiet der Wissenschaft über, so ist auch hier Rom die unerschöpfliche Schatzkammer für das Studium der Kirchen-, Profan- und Kunstgeschichte, für Philologie, für Musik, für die verschiedenen Zweige der kirchlichen Wissenschaften. Unendlich reich sind die Bibliotheken und Archive an Documenten, Handschriften, Incunabeln und anderen Werken. Neben die verstaatlichte Universität, die Sapienza, stellen sich die zahlreichen kirchlichen Institute für alle Zweige der theologischen Studien, wie die vielen gelehrten Gesellschaften. Neben der Propaganda haben alle Nationen ihre Collegien zur Ausbildung von Söhnen ihres Landes; diese langen Reihen von Studenten in verschiedenartigen Trachten und Farben, denen man überall begegnet, geben der Stadt Rom ein ganz eigenartiges Gepräge. — Sehr viel haben die Päpste gethan, um auf allen Gebieten menschlichen Könnens und Wissens das Beste und Edelste zu schaffen und zu sammeln und so Rom zur großen und größten Lehrerin und Erzieherin der Völker zu machen.

6. Vor Allem aber ist Rom das Herz der ganzen Kirche. Die gesammte Leitung der Kirche hat in Rom ihr Centrum. Die verschiedenen Congregationen, an welchen Cardinäle und Prälaten arbeiten, erhalten aus der ganzen Welt

Anfragen; man erwartet von ihnen die Entscheidung in Glaubenssachen, in Fragen der Liturgie, in Reservatfällen, in Ehesachen. Die Neubesetzung der Bischofsstühle und der höchsten Würden in den Capiteln, die Theilung und die Neuerrichtung von Diöcesen mit all' ihren Vorverhandlungen, das ganze, großartige Missionswesen nach dem Orient, nach Indien und China, nach Afrika, nach Australien, das gesammte Ordensleben der katholischen Kirche, die Pflege der kirchenpolitischen Beziehungen zu den Regierungen, — das alles geschieht in unendlicher Mannigfaltigkeit von Rom aus. Nach Rom pilgern alljährlich zahlreiche Bischöfe ad limina, um über den Stand ihrer Diöcesen Bericht zu erstatten, Vollmachten zu erbitten, Rath und Entscheidungen zu holen. Und wer mag die Schaaren frommer Wallfahrer zählen, die jahraus, jahrein nach Rom ziehen, um zu schöpfen an den unversiegbaren Gnadenquellen und als eifrigere Katholiken, mit unvergeßlichen Eindrücken im Herzen, in die Heimat zurückzukehren!

In Rom haben alle Orden und Congregationen, die alten der Benedictiner, Dominicaner, Franciscaner, Carmeliten, Camaldulenser, regulirten Chorherren, Prämonstratenser u. s. w., wie die neueren der Jesuiten, Oratorianer, Redemtoristen und die fast unzähligen neuesten, zumal weiblichen Congregationen entweder ihre Generalate oder ihre Procuratoren und klösterlichen Niederlassungen. Von hier senden sie ihre Missionare in alle Welt; hierher berufen sie ihre tüchtigsten Kräfte, um sich weiter auszubilden, literarisch thätig zu sein, oder um der Curie ihre Dienste als Consultoren in den verschiedenen Zweigen der kirchlichen Verwaltung zu widmen.

Keine Stadt endlich ist reicher an Schöpfungen und Stiftungen der christlichen Charitas in Spitälern, Asylen, Waisenhäusern, Irrenanstalten, Hospizen, an frommen Vermächtnissen zur Ausstattung von Mädchen, für Arme, für altersschwache Leute, für Hilfsbedürftige jeder Art.

7. Was der Stadt Rom einen einzigartigen Reiz verleiht, das ist ihre Geschichte, die aus jedem Steine uns über Jahrhunderte der Vergangenheit erzählt; das sind die Gegensätze zwischen ehemals und heute, zwischen Heidenthum und Christenthum, materieller und geistiger Macht, weltlicher und religiöser Herrschaft. Unaufhörlich wird der Geist angeregt zu Rückblicken, zu Vergleichungen: Palatin und Lateran, das Colosseum und die Riesenkuppel von St. Peter, das Mausoleum Hadrians und die Gruft des Fischers; die antike, die mittelalterliche, die moderne Kunst, die Ruinen der Tempel und die Pracht der herrlichsten Kirchen, Vatican und Quirinal, — Alles drängt sich auf diesem Fleck Erde, in dieser epitome mundi zusammen. Die Macht der Kaiser und Könige ist beschränkt durch die Grenzpfähle ihrer Länder; der Herrscher im Triregnum auf dem Stuhle Petri kennt keine Grenzen seiner Macht und seines moralischen Einflusses. Mag ein Constantin, ein Karl d. Gr., ein Otto seinen weltlichen Arm der Kirche leihen, oder die moderne Revolution dem Papste Land und Stadt rauben, Rom ist und bleibt stets und immer die Hauptstadt der Christenheit, Herz und Centrum der katholischen Welt. — Schaut man von der Peterskuppel, aus den herrlichen Anlagen des Pincio, von der Höhe des Janiculus, vom Aventin über die Stadt mit ihren Kuppeln und Kirchthürmen, mit ihren Palästen, mit ihren antiken Ruinen, und läßt man dann die Blicke weiter schweifen über das Stadtgebiet hinaus bis zum Meere nach dem jetzt öden Ostia, oder an den Grabmälern und den Aquäducten der Campagna hin bis zum Albanergebirge mit seinen Villen und Städtchen, und nach den Sabinerbergen bis zum Soracte, während von unten her das Getöse einer Weltstadt heraufklingt, heute wie vor 2000 Jahren, — wo wäre eine Stadt der Welt, die dem Auge, die dem Geiste alles das böte, was sich hier in immer neuen, in immer großartigen und einzigen Bildern vor die Seele stellt? — Wer das nur menschlich Schöne und Große sucht, der findet hier alles, was sein Geist begehren mag; wer zugleich mit dem Herzen eines Katholiken nach Rom kommt und aus dem Dunkel der Katakomben hinüberpilgert nach dem Riesendom von St. Peter, und von den Trümmern des Palatin nach dem Vatican, der findet noch unendlich mehr: ihm geht in Rom erst die wunderbare Majestät seiner heiligen Religion auf. Rom übt auf jeden Menschen, den Gebildeten wie den Ungebildeten, den Katholiken wie den Andersgläubigen, einen wunderbaren Zauber aus; man kommt voll Erwartung, und man scheidet hoch befriedigt, bereichert an Kenntnissen, mit erweitertem Weltblick, begeisterter für alles Schöne, Edle, Große, was es in der Menschheit, was es Heiliges, Tröstendes, Erhebendes im Gebiete des Glaubens gibt. — Die Via Appia hat aufgehört, die regina viarum zu sein; Rom selbst ist nicht mehr die aurea Roma; aber das „ewige“, das ist es und bleibt es durch seine Stellung und Bedeutung in der Weltgeschichte, durch seinen Einfluß auf die geistige Entwicklung der Menschheit, und unvergleichlich mehr noch durch die religiöse Machtfülle, durch seinen gottgegebenen Beruf, mater et caput mundi, Mutter und Haupt des Erdkreises, zu sein. Es ist denkbar, daß, wie das Colosseum, so auch einst St. Peter und der Vatican eine riesige Ruine sein können, daß Michelangelo's Pietà und Canova's Statue Pius' VI. und Thorwaldsens Löwen unter grasbewachsenem Schutt vergraben liegen, und der Fremde staunend seine Blicke hinaufsteigen läßt an den verwitterten, epheuumrankten Pilastern und Säulen und Mauern; es ist denkbar, daß der vaticanische Palast, wie der Palatin und die Villa Hadrians, in seinen Trümmern zur Fundgrube für Kunstschätze wird. Denn den Steinen ist keine ewige Dauer verheißen. Aber undenkbar ist es, daß Rom je aufhören kann, die Trägerin der göttlichen Ver-

heißung zu sein: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." [de Waal.]

Romanus, Papst, Nachfolger von Stephan VI. (s. d. Art.), wurde im Juli (oder August) 897 consecrirt und starb schon im November desselben Jahres, nachdem er kaum vier Monate regiert hatte. Infolge des Uebergewichtes der spoletanischen Partei mußte er Lambert von Spoleto als Kaiser anerkennen. Aus seiner Regierungszeit sind zwei Briefe erhalten, in welchen er auf Bitten der Bischöfe von Elna (Perpignan) und Gerona (in Spanien) die Besitzungen dieser Kirchen bestätigte (Migne, PP. lat. CXXIX, 859 sqq.). (Vgl. Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., 441; Liber Pontif. ed. Duchesne II, 230.) [Dür.]

Romanus, der hl., Abt, einer der Gründer des Klosters Condat im Jura, war gallischer Abkunft und gegen das Jahr 400 geboren. Weniger durch Wissenschaft als durch hohe Frömmigkeit ausgezeichnet, begab er sich mit 35 Jahren in die seiner Heimat nahegelegenen Wälder des Jura und wählte den vom Volke Condate oder Condadiscone genannten Ort zum Aufenthalt. Er war der erste Einsiedler in dieser Gegend, bald aber folgte ihm, der Wildniß nicht achtend, sein jüngerer Bruder, der hl. Lupicinus. Viele Genossen und Schüler führte allmälig der in weite Kreise dringende Ruf der Tugend der beiden Heiligen herbei; zu deren Aufnahme wurden mehrere Klöster gegründet. Das in der Folge berühmte Monasterium Jurense, Condadisconense oder Condatescense (nach seinem dritten Abte, dem hl. Eugendus [s. d. Art.] St-Oyan de Joux, seit dem 12. Jahrhundert nach dem hl. Claudius [s. d. Art.] St-Claude genannt) an Stelle der heutigen Bischofsstadt St-Claude am Zusammenfluß der Bienne und Allière im Departement Jura, ferner Lauconne, heute St-Lupicin, leiteten Romanus und Lupicinus gemeinsam. Ueber die Regel und Gewohnheiten der Mönche von Condat s. d. Art. Eugendus. Vom hl. Hilarius von Arles (s. d. Art.) ward Romanus um 444 zum Priester geweiht und lebte noch bis gegen 460. Das Mart. Rom. ehrt den Heiligen am 28. Februar. — Die Vita s. Rom., von einem zeitgenössischen Mönch des Klosters Condat verfaßt, geben die AA. SS. Boll. Febr. III, 740 sqq.; Greg. Tur., Vitae Patrum c. 1, bei Migne, PP. lat. LXXI, 1011 sqq. [H. Molitor O. S. B.]

Romanus, der hl., wird als derjenige Mönch genannt, welcher nach dem Zeugnisse Gregors des Großen (Dial. 2, 1, bei Migne, PP. lat. LXVI, 128) dem hl. Benedict (s. d. Art.) das Ordenskleid gab und ihm während dreier Jahre in der Einsamkeit von Subiaco diente. Ueber seine Person ist Sicheres weiter nicht bekannt. Für seine Identität mit dem gleichnamigen Mönche oder Abte des südlich von Auxerre, an Stelle des heutigen Druyes les belles-Fontaines, ehedem gelegenen Klosters Font-Rouge findet sich kein früheres Zeugniß als die wiederholt, besonders aber von Odo von Glanfeuil interpolirte Vita S. Mauri. Die moderne Geschichtswissenschaft neigt dahin, die Identität nicht anzuerkennen. Ein Leben dieses hl. Romanus schrieb ca. 1050 ein Mönch von Auxerre, wahrscheinlich Gislebert. Dasselbe beruht auf der schon erwähnten Vita des hl. Maurus, bildet aber doch eine zuverlässige Quelle für die Translation der Reliquien des Abtes von Font-Rouge nach Auxerre und Sens. Das Mart. Rom. feiert den hl. Romanus, qui s. Benedicto ministravit in specu, indeque in Gallias proficiscens, aedificato monasterio relictisque multis sanctitatis alumnis, quievit in Domino, am 22. Mai. Ueber die 1893 zu Paris erschienene Vie de saint Romain, éducateur de s. Benoît, abbé et fondateur de Druyes-les-belles-Fontaines, dioc. de Sens, par l'abbé C. Leclerc s. Annal. Boll. XIII (1894), 172, und Rev. bénéd. X (1893), 554. [H. Molitor O. S. B.]

Romanus, der hervorragendste Hymnendichter der griechischen Kirche und vollendetste Vertreter der rhythmischen Dichtungsform, ist erst in der neuesten Zeit in verdienter Weise beachtet worden. Nach einem kurzen Lebensabriß, den die griechischen Menäen in zwei Recensionen bieten und der wahrscheinlich auf einer leider verlorenen umfangreichern Lebensbeschreibung beruht, wurde er in Syrien geboren, fungirte zuerst als Diacon in Berytus und kam unter dem Kaiser Anastasius nach Constantinopel, wo er als Priester an der Theotokoskirche seine Hymnen dichtete. Damit ist aber über seine Lebenszeit noch keine volle Sicherheit gegeben, so daß dieselbe bis zur Gegenwart Gegenstand der Controverse blieb. Jetzt darf indessen als gesichert gelten, daß unter dem in jener Biographie angeführten Kaiser Anastasius der erste dieses Namens, der 491—518 regierte, gemeint ist und demnach Romanus' Blütezeit in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts fällt. — Nach den Menäen dichtete Romanus nicht weniger als 1000 Hymnen. Mag nun diese Zahl auch etwas hoch gegriffen sein, ein beträchtlicher und sehr empfindlicher Verlust an Hymnen bleibt jedenfalls zu beklagen. Erhalten sind nur etwa 80 (darunter manche nicht in ihrer ursprünglichen Ausdehnung); gedruckt liegen 32 Hymnen vor, deren Vorwurf Feste des Herrn und der Heiligen sowie Sonntage des Kirchenjahres bilden. Auf die heilige Jungfrau beziehen sich auffallend wenig Hymnen; einer derselben feiert die Geburt der Jungfrau, ein Fest, das bisher nur bis zum 7. Jahrhundert hinauf verfolgt werden konnte (vgl. Nilles, Kalendarium manuale I, 2. ed., Oeniponte 1896, 272); doch genügt dieser Umstand allein nicht, um die Lebenszeit des Romanus in das 8. Jahrhundert zu versetzen. Unter den Heiligen, die Romanus feiert, befinden sich auch alttestamentliche, wie Joseph von Aegypten und die drei Jünglinge im Feuerofen; die meisten vertheilen sich aber auf neutestamentliche Personen,

Apostel, Martyrer und spätere Heiligen. Der jüngste unter den letzteren ist Simeon der Stylite, der ältere dieses Namens. Für Sonntage des Kirchenjahres wählte Romanus zum Theil Vorwürfe, die bei den übrigen Hymnographen selten wiederkehren, wie den Verrath des Judas Iscariot, die Verläugnung des hl. Petrus, den Tod eines Mönches. Letzteres Lied hat sich neben dem berühmten Weihnachtshymnus am längsten im lebendigen Gebrauche der griechischen Kirche erhalten; die Ausscheidung der übrigen aus der Liturgie war im 14. Jahrhundert schon längst eine vollendete Thatsache, die der Kirchenhistoriker Nicephorus Callisti Xanthopulo ausdrücklich bezeugt. Die Ursache dieses Verlustes ist dieselbe, die so viele andere Denkmäler einer frühern bessern Zeit im byzantinischen Zeitalter der Vergessenheit und dadurch dem Untergange weihte: die Vorliebe für dogmatische Erörterungen, die sich auch auf das Gebiet der Hymnologie erstreckte und die späteren Byzantiner an den durch dogmatische Ausführungen reichen Hymnen des 8. und 9. Jahrhunderts größern Geschmack finden ließ als an den eminent dichterischen Schöpfungen des Romanus. Letztere zeichnen sich durch eine Reihe von Vorzügen aus, welche sich bei keinem andern griechischen Hymnendichter vereint und in so hohem Grade wiederfinden: Erhabenheit und Plastik der Sprache, glänzende dramatische Steigerung in der Darstellung, kunstvolles rhythmisches Gefüge der Verse, große Originalität in der Wahl der Gegenstände und deren Behandlung, Tiefe der religiösen Empfindung. Die gemeinsamen Fehler der Literatur seit dem 6. Jahrhundert, rhetorische Breite und Trockenheit, verstand allerdings auch Romanus nicht gänzlich zu meiden; die Schwierigkeit, die alten Heiligengestalten in ihrer lebendigen Persönlichkeit zu empfinden, hat auch er nicht immer überwunden. Ein endgültiges Urtheil wird sich übrigens erst fällen lassen, wenn die von K. Krumbacher vorbereitete Ausgabe, für die vor Allem zwei Handschriften des Johannisklosters auf Patmos neues Material liefern werden, uns vorliegen wird. — Die gedruckten Hymnen hat Cardinal Pitra (Analecta sacra I, Parisiis 1876, 1—241 und in dem Omaggio Giubilare della Biblioteca Vaticana, Roma 1888) herausgegeben. Ein Gebet des Romanus in elfsilbigen Versen edirte A. Papadopulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I, Petersburg 1891, 390—392). (Vgl. zum Leben und zur Würdigung des Romanos Card. Pitra, Hymnographie de l'Église grecque, Rome 1867, 47 ss., und die Vorrede in den Analecta sacra I, p. XXV sqq.; Edm. Bouvy, Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque, Nîmes 1886, 367—375; A. Papadopulos-Kerameus, Mittheilungen über Romanos, in der Byzant. Zeitschrift II [1893], 599—605; Analecta Bollandiana XIII [1894], 440—442. Andere kleine Aufsätze von Al. Lauriotes, M. Paranikas, V. Vasiljevskij sind verzeichnet in der Byzant. Zeitschrift III [1894], 207 f.; IV [1895], 238, und bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 522 ff. Vollständige Literaturangaben bietet K. Krumbacher, Geschichte der byzant. Lit., 2. Aufl., München 1896, 663—671.) [A. Ehrhard.]

Romelias (nur im Genitiv vorkommend, hebr. רְמַלְיָהוּ), im A. T. der Vater des israelitischen Königs Phacee (4 Kön. 15, 25 ff. Is. 7, 1 ff.).

Romuald, der hl., s. Camaldulenser.

Roncaglia, Constantin, Cler. reg. congr. Matris Dei, theologischer, besonders auf dem Gebiete der Moral bedeutender Schriftsteller, war zu Lucca im J. 1677 geboren. Noch im jugendlichen Alter schloß er sich den Regularclerikern der Mutter Gottes an, nahm das Ordenskleid zu Neapel im Jahre 1693 und legte ebendaselbst nach vollendetem zweijährigen Noviciate seine Gelübde ab. Als Ordensmann zeichnete er sich durch Tugend wie durch Gelehrsamkeit aus und wirkte äußerst segensreich namentlich in seiner Vaterstadt. Er starb zu Lucca am 27. Februar 1734. Seine Schriften sind: Alcune conversazioni e loro difese, esaminate co' principi della teologia, Lucca 1710 (in zweiter, vollständig umgearbeiteter Auflage 1720 unter dem Titel Le moderne conversazioni de' Cicisbei esaminate da C. Roncaglia); La famiglia cristiana istruita nelle sue obligazioni, Lucca 1711; Istoria delle variazioni delle Chiese Protestanti, Lucca 1712 (ein Auszug aus dem bekannten Werke Bossuets: Histoire des variations); Effetti della riforma di Lutero e Calvino e del Giansenianismo, Lucca 1714; Quaesita dogmatica et moralia de s. Ecclesiae Sacramentis, Lucca 1715; Lezioni sacre intorno alla venuta dell' Anticristo, Lucca 1718. Seine schriftstellerische Bedeutung verdankt Roncaglia aber vorzüglich seiner großen Moraltheologie: Universa theologia moralis, 2 tom., Luccae 1730; Venet. 1731. 1736. 1738, in welcher er den gemäßigten Probabilismus vertritt. Der hl. Alfons schätzte das Werk sehr und zählt Roncaglia den classischen Auctoren bei. Großes Verdienst erwarb sich Roncaglia auch durch die von ihm besorgte, mit Anmerkungen und Berichtigungen versehene Ausgabe der Hist. eccl. des Alexander Natalis (s. d. Art.). (Vgl. Elogium Patris Constantini Roncaglia im Supplementband (vol. XIX) zu Nat. Alex. Hist. eccles. ed. Bing. 1790 Praef. XV; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1239 sq.) [M. Urban C. SS. R.]

Ronge, Johannes, s. Deutschkatholiken.

Ronsdorfer Zioniten, s. Eller.

Roothaan, Johannes Philipp, S. J., der 21. General der Gesellschaft Jesu, wurde am 23. November 1785 zu Amsterdam in Holland geboren, wohin sein Großvater, ein Convertit, von Deutschland her eingewandert war. Frühzeitig besuchte der Knabe das Gymnasium und später

das Athenäum seiner Vaterstadt; für seine Erfolge in den classischen Studien zeugt das gute Andenken, welches er bei seinem protestantischen Lehrer van Lennep hinterließ. Am 30. Juni 1804 trat Roothaan zu Dünaburg in Weißrußland in die seit 1773 aufgehobene, aber in Rußland mit Genehmigung des Papstes fortbestehende Gesellschaft Jesu. Nach Ablegung der einfachen Ordensgelübde war er drei Jahre als Lehrer in derselben Stadt thätig, studirte dann Theologie zu Polozk und wurde am 8. Februar 1812 zum Priester geweiht. Nun widmete er sich wiederum dem Lehrfach bis zur Vertreibung der Jesuiten aus Rußland (1820). Nach einer dreijährigen Predigt- und Lehrthätigkeit in der Schweiz wurde er nach Italien berufen und leitete sechs Jahre lang das Colleg von Turin als Rector. Am 9. Juli 1829 wählte ihn die 21. Generalcongregation zum Generalobern seines Ordens, in welcher Stellung Roothaan bis zu seinem Tode (am 8. Mai 1853) verblieb. Seine Amtsführung fiel in eine für die Gesellschaft Jesu sehr bewegte Zeit. Während der neuauflebende Orden in die verschiedenen europäischen und überseeischen Länder (durch Missionen in Asien, Afrika und Amerika) Eingang fand und zahlreiche neue Collegien eröffnen konnte, bereiteten sich auch schon die Stürme vor, welche die Jesuiten in den nächsten Jahren aus den südeuropäischen Staaten entweder ganz vertreiben oder doch sie in ihrer Wirksamkeit daselbst behindern sollten. Roothaan bewährte in diesen Wechselfällen eine seltene Ruhe und Festigkeit, verbunden mit einer väterlichen Fürsorge für seine schwergeprüften Untergebenen, die er in einer Reihe von Sendschreiben tröstete und in der Liebe zu ihrem hohen Berufe stärkte. Diese sehr umfangreichen Briefe, 11 an der Zahl, welche durchgehends in fein stilisirtem, ansprechendem und fließendem Latein geschrieben sind, finden sich in den Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Soc. Jesu, Gandavi 1847, II et III. Andere Werke Roothaans, z. B. Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola cum versione literali ex autographo hispanico, notis illustrata, Romae 1835, und De ratione meditandi, Romae 1847, entsprangen seinem eifrigen Bemühen, das Verständniß der geistlichen Uebungen des hl. Ignatius, welches er sich selbst in hohem Grade angeeignet hatte, mehr und mehr zu erschließen und so der Gesellschaft Jesu das sicherste Fundament zu wahren. (Vgl. J. Alberdingk-Thijm S. J., Levensschets van P. Joannes Philippus Roothaan, Generaal der Sociëteit van Jezus. Met bijlagen, portret en facsimile, Amsterdam 1885; Historisch-politische Blätter CVI [1890], 182 ff. 254 ff.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 117 ss.) [Fr. Hillig S. J.]

Rorate-Amt, s. Engelamt, n. 2.

Rosa von Lima, die hl., aus dem dritten Orden des hl. Dominicus, primus Americae meridionalis flos sanctitatis im Brevier genannt, wurde in Lima, der Hauptstadt von Peru, am 20. April 1586 geboren und erhielt in der Taufe den Namen Elisabeth; später nannte die Mutter sie infolge einer wunderbaren Erscheinung Rosa, wozu die Heilige selbst auf Geheiß der Gottesmutter den Beinamen a sancta Maria hinzufügte. Gleich ihrem Vorbilde, der hl. Katharina von Siena (s. d. Art.), gelobte Rosa im Alter von fünf Jahren ewige Jungfräulichkeit; damals schon schnitt sie, aller Eitelkeit abhold, ihr reiches Haar ab. Die Mutter gedachte jedoch sie für die Welt zu erziehen und nöthigte sie, sich zu schmücken, Besuche zu machen, sich an den gesellschaftlichen Freuden ihrer Umgebung zu betheiligen. Nur durch vielerlei List wußte die Heilige dem zu entgehen und ihre Schönheit zu verbergen, ja zu entstellen. Von frühester Jugend an ging all ihr Streben dahin, sich selbst zu verläugnen, um Christo nachzufolgen. Ihre Lebensbeschreiber rühmen den Gehorsam, mit dem sie allen Befehlen und Weisungen nicht nur ihrer Eltern und Vorgesetzten, sondern auch der Geringsten im Hause sich unterwarf. Die Abtödtungen, welche sie übte, waren so außerordentlich, daß es unbegreiflich scheint, wie ein schwaches Mädchen sie ertragen konnte. Unter ihrem Schleier trug sie jahrelang eine Krone von Metall, innen mit spitzen Nägeln versehen; häufig schlug sie auf die Krone, daß die Dornen tief in die Haut eindrangen. Ihr Lager bestand aus einem Gefüge von knorrigen Baumästen, deren Lücken sie mit Scherben und spitzigen Steinen ausfüllte. Sie hatte sich aus dürftigen Brettern eine Zelle im Garten des väterlichen Hauses errichtet, 5 Fuß lang und 4 Fuß breit. Hier verbrachte sie viele Jahre lang den größten Theil des Tages und der Nacht, betend, arbeitend, leidend. Dem Drängen der Eltern sich zu entziehen, nahm Rosa im Alter von 20 Jahren den Schleier der Schwestern vom dritten Orden des hl. Dominicus. Als solche lebte sie fortan bloß in ihrer engen Zelle, die sie nur verließ, um den Armen und Kranken zu helfen und um vor dem im Sacramente verborgenen Gotte stundenlang im Gebete zu verharren. Rosa hatte ihren Tag so eingetheilt, daß sie 12 Stunden der Andacht, 10 der Arbeit und nur 2 der Ruhe widmete. Zwölf Jahre hindurch litt sie täglich mehrere Stunden lang die äußerste Verlassenheit und Trostlosigkeit, in der sie sich wie von Gott für immer verstoßen vorkam. Es waren das Qualen, die der Heiligen nach ihrem eigenen Geständnisse peinvoller waren als der furchtbarste Tod. Dazu ertrug sie Verfolgungen aller Art, selbst Mißhandlungen, und in einer langen Reihe schmerzlicher Krankheiten ward ihre Geduld auf die härteste Probe gestellt. Daß ein solches Leben die außerordentlichsten Gnadenerweise Gottes auf sich herabzog, darf nicht in Erstaunen setzen. Die Canonisationsbulle berichtet von vielen Wundern und Weissagungen der hl. Rosa, von häufigen Visionen des Heilands, der Gottesmutter und des heiligen Schutzengels. Auch darin war Rosa der

großen senensischen Heiligen ähnlich, daß der Heiland sie mystischerweise mit sich vermählte. Die letzten drei Jahre ihres Lebens brachte die Heilige im Hause des königlichen Quästors Gundisalvi zu, der sie — vielleicht der Armut der Eltern wegen — in seine Familie aufgenommen hatte. Seit langem schon kannte sie den Tag ihres Hinscheidens; in glühendem Verlangen ging sie ihm entgegen. Die letzte Krankheit brachte ihr der Leiden so viele, daß kaum ein Martyrium irgend eines Heiligen damit verglichen werden kann; drei Wochen lang lag sie in den Schauern der Agonie. Rosa starb am 24. August des Jahres 1617. Alsbald that Gott die Glorie seiner Dienerin kund. Ganz Lima geleitete sie zu Grabe. Ihre Beisetzung mußte mehrmals hinausgeschoben werden, so groß war der Zudrang des gläubigen Volkes, welches die sterblichen Ueberreste der heiligen Jungfrau sehen und verehren wollte. Am 15. April 1668 fand ihre Seligsprechung statt; 1669 wurde Rosa zur Patronin für Amerika und Indien erhoben (Anal. jur. Pont. 8. sér. IV [1866], 1160). Schon 1671 versetzte Papst Clemens X. Rosa unter die Zahl der Heiligen. Ihr Leib ruht in der Kirche des Dominicanerklosters zu Lima, vom Volke hoch in Ehren gehalten. Die Kirche feiert ihr Fest am 30. August. — Die Hauptquelle über das Leben der hl. Rosa von Lima ist die von dem Dominicaner Hansen verfaßte Vita s. Rosae, welche auch in den AA. SS. Boll. Aug. V, 902 sqq. abgedruckt ist. Eine deutsche Uebersetzung (von Georg Ott) erschien in 2. Auflage Regensburg 1863. [A. Schachleiter O. S. B.]

Rosa von Viterbo, die hl., aus dem dritten Orden des hl. Franciscus, wurde in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Viterbo in Italien von frommen, armen Eltern geboren. Sichere Angaben über das Jahr ihrer Geburt sowie ausführliche und zuverlässige Nachrichten über ihr Leben fehlen. Gott erweckte die Heilige als ein Werkzeug zur Bekehrung der in Viterbo und Umgegend lebenden Häretiker und als eine Stütze für die Katholiken gegen die antipäpstlichen Bestrebungen Kaiser Friedrichs II. (s. d. Art.). Schon in den ersten Jahren ihres Lebens übte Rosa strenge Bußwerke und zeichnete sich durch große Liebe zu den Armen aus. Im Alter von sieben Jahren bezog sie mit Erlaubniß ihres Vaters eine kleine, kerkerartige Zelle im elterlichen Hause, woselbst sie ein Leben des Gebetes und harter Buße führte. Oft erhob sie sich zur Nachtzeit, durchzog die Straßen der Stadt und sang mit heller Stimme das Lob Gottes und der heiligen Jungfrau Maria. Als sie einst zum Tode erkrankt war, erschien ihr die Gottesmutter, heilte sie und gab ihr den Rath, das Kleid der Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus zu nehmen; hierauf solle sie zu Viterbo und Poggio Buße predigen und den heiligen Glauben gegen die Häretiker vertheidigen. Von der Gnade Gottes gestärkt, trat sie unerschrocken gegen die Irrlehrer auf, widerlegte sie und forderte die Bewohner Viterbo's auf, dem Papste treu zu bleiben. Ohne Zweifel ist es ihr Verdienst, daß die Bürger von Viterbo von Kaiser Friedrich abfielen und sich dem Papste wieder anschlossen. Drohungen verschiedenster Art von Seiten der Ketzer und Kirchenverfolger belebten nur ihren Eifer und stärkten ihren Muth. Ihre Feinde verklagten sie bei dem von Friedrich II. eingesetzten Stadtpräfecten, welcher sie mit ihren Eltern zur Winterszeit in die Verbannung schickte. Rosa zog sich in das Gebirge Soriano zurück und trat überall als Bußpredigerin und Vertheidigerin des katholischen Glaubens auf. Nach dem Tode Friedrichs II. (13. December 1250), den die Heilige vorhergesagt hatte, kehrte sie unter großem Jubel der Bewohner Viterbo's in ihre Vaterstadt zurück und bezog wieder ihre Zelle, als sie die in dem Frauenkloster de Podio nachgesuchte Aufnahme nicht erhielt. Sie starb, wie aus einem Schreiben Innocenz' IV. vom Jahre 1252 hervorgeht (Wadding, Annal. O. Min. ad a. 1252, n. 14) am 6. März 1251 oder 1252 und fand in der Kirche Sta. Maria del Poggio nahe beim Taufstein ihre Ruhestätte. Als Alexander IV. im Jahre 1258 nach Viterbo kam, übertrug er den Leib der Heiligen, welche ihn dreimal im Traume dazu aufgefordert hatte, nach dem Nonnenkloster des hl. Damian, das von dieser Zeit an nach ihrem Namen benannt wurde. So hatte es die Heilige vorausgesagt, als ihr die Aufnahme in dieses Kloster verweigert wurde. Bald nach ihrem Tode gestattete Innocenz IV. den Beginn des Heiligsprechungsprozesses, welcher jedoch mehrmals unterbrochen und erst unter Calixt III. 1457 beendigt wurde. Viele Wunder verherrlichten das Grab der hl. Rosa, deren Leib bis zur Stunde unversehrt ist. Ein Brand der Kapelle zerstörte zwar den Sarg und schwärzte den heiligen Leib, jedoch ohne ihn zu beschädigen. Die christliche Kunst stellt die hl. Rosa von Viterbo dar im armen Kleide des hl. Franciscus, ein Körbchen mit Brod tragend oder Rosen in der Hand haltend (vgl. Weselý, Iconogr., Leipzig 1874, 35). Die Diöcese Viterbo feiert ihren Todestag am 6. März und den Tag der Uebertragung der Reliquien am 4. September. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. II, 414 sqq.; Ausserer, Seraph. Martyr., Salzburg 1889, 771; Breve Compendio della vita di s. Rosa, vergine viterbese, Assisi 1889.) [L. Stocker O. S. B.]

Rosalia, die hl., Jungfrau und Einsiedlerin auf der Insel Sicilien, Patronin gegen die Pest, gehört zu den Heiligen, welche in neuerer Zeit hochverehrt werden, obschon über ihr Leben sehr wenig Zuverlässiges bekannt ist. Der Bollandist J. Stilting hat alles auf die hl. Rosalia Bezügliche zusammengetragen und kritisch untersucht. Da indessen jede Nachrichten eines gleichzeitig lebenden Geschichtschreibers sowie überhaupt zuverlässige Angaben aus alter Zeit mit Ausnahme einiger Inschriften und Tafeln über

die hl. Rosalia fehlen, so konnten die positiven Resultate seiner Forschung nur sehr dürftig ausfallen. Rosalia lebte darnach im 12. Jahrhundert; ihr Vater war der Graf Sinibaldus, Herr von Quisquina und Rosä auf der Insel Sicilien. Noch jung zog sich Rosalia aus Liebe zu Christus in eine Höhle des Berges Quisquina zurück; ob sie vorher in einem Kloster lebte, ist eine im 17. Jahrhundert aufgeworfene unlösbare Streitfrage. Von Quisquina ging Rosalia nach einiger Zeit weg und bezog eine andere, rauhere und wildere Höhle des Berges Pellegrino, unweit von Palermo. Hier starb sie, wahrscheinlich nach 1160, und fand daselbst auch ihre Ruhestätte. Ihre Verehrung verbreitete sich schnell; Kirchen, Kapellen und Altäre geben hiervon Zeugniß. Der im 13. Jahrhundert rasch zunehmende Cult erlosch aber wieder, bis er im 17. Jahrhundert glorreich erneuert wurde, als im Jahre 1624 der Leib der Heiligen in der Höhle des Berges Pellegrino aufgefunden worden war. Bald darauf entdeckte man in der Höhle des Berges Quisquina folgende in einen Felsen eingegrabene Inschrift: Ego Rosalia Sinibaldi Quisquine et Rosarum domini filia amore dm̃i mei Jesu Christi in hoc antro habitare decrevi. Beide Höhlen wurden geschmückt und daselbst Kapellen erbaut; der Leib der Heiligen ward in die Metropolitankirche zu Palermo übertragen, wo er in einer prächtigen Kapelle ruht. Bei einer Pest, welche gerade damals auf Sicilien herrschte, wie auch später zeigte sich Rosalia als mächtige Helferin. Urban VIII. setzte im J. 1630 ihren Namen in das römische Martyrologium auf den 4. September als ihren Todestag. Am 15. Juni begeht Sicilien das Fest der Auffindung ihrer Reliquien; Palermo feierte zu Ehren der hl. Rosalia das festum terrae motus zum Danke für glückliche Errettung bei einem großen Erdbeben. Reliquien der Heiligen finden sich in allen größeren Städten Siciliens, an vielen Orten Europa's, in Amerika und Afrika. In der Kunst wird Rosalia auf verschiedene Weise dargestellt: wie sie betet in der Höhle, einen Kranz von Rosen vor sich, oder wie sie ihren Namen in den Felsen der Höhle eingravirt; oder wie sie von Maria einen Kranz von Rosen erhält u. s. w. (Abbildungen s. bei den Bollandisten). (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. II, 278 sqq. Zahlreiche, aus dem 16. und 17. Jahrhundert herrührende, aber viel Sagenhaftes enthaltende Literatur verzeichnen Oettinger, Bibliogr. biographique II, Bruxelles 1854, 1558 ss. 2173, und Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [L. Helmling O. S. B.]

Rosalia, Schwester, war der zu Paris hochgeachtete Klostername für die Vorsteherin eines Vincentinerinnenklosters, welche in der Welt Johanna Maria Rendu geheißen hatte. Sie war am 8. September 1787 zu Comfort, einem Weiler in der Gemeinde Lacrans (jetzt Departement Ain) geboren und zeigte schon als Kind eine große Vorliebe für Arme und Kranke. In ihrer Einfalt hätte sie beinahe den in ihrem elterlichen Hause unter dem Namen des Knechtes Pierre verborgenen Bischof von Annecy verrathen; sie wurde aber noch rechtzeitig über die traurigen Verhältnisse der Schreckenszeit aufgeklärt und lernte dieselben persönlich kennen, als einige Tage später ihr Vetter, der Bürgermeister von Annecy, erschossen wurde, weil er die Reliquien des hl. Franz von Sales nicht zur Verbrennung ausliefern wollte. Ein Besuch im Spitale zu Gex, der gleiche Entschluß ihrer ältern Freundin Jacquinot und eine sorgfältige Prüfung ihres eigenen Berufes ließen ihr keinen Zweifel über den Willen Gottes mehr übrig, und so trat sie nach Ueberwindung verschiedener Schwierigkeiten am 25. Mai 1802 mit der genannten Freundin in's Kloster der Vincentinerinnen (Rue du Vieux-Colombier) zu Paris ein. Durch innere und äußere Prüfungen erprobt und geläutert, begann Schwester Rosalia nach ihrer Gelübdeablegung ein bewunderungswürdiges Leben des Opfers und der Nächstenliebe im Hause ihrer Genossenschaft in der Vorstadt Saint-Marceau. Dieses Quartier war — was es auch heute noch trotz der vielen in Paris vorgenommenen Verbesserungen ist — „der vollendetste Typus des Leidens und sozusagen die Heimat des physischen und moralischen Elends. Rosalia schreckte nicht zurück vor der schweren Aufgabe, gegen solche Verhältnisse zu kämpfen. Zuerst als einfache Schwester in der Straße des Francs-Bourgeois, einige Jahre später als Oberin im Hause der Straße de l'Epée de Bois unternahm sie einen entschiedenen Krieg gegen das Elend und die Laster ihres Quartiers; mehr als 50 Jahre hindurch setzte sie denselben fort, ohne auch nur einen Augenblick zu rasten, geschweige denn zu weichen, stets unverzagt und unbesiegt: von einer Anstrengung ruhte sie aus durch eine andere; auf die Vollendung eines Unternehmens folgte sofort wieder der Anfang eines neuen guten Werkes; sie verließ ihren Posten nicht und legte die Waffen nicht eher nieder als am Tage, da Gott seine treue Dienerin zur ewigen Ruhe berief.“ Beweise dafür sind die von Schwester Rosalia in ihrer Vorstadt gestifteten Anstalten: eine Schule, eine Pflegestätte für Säuglinge armer Arbeiterfrauen, ein Verein für Fortbildung und Schutz aus der Schule entlassener Mädchen, ein Waisenhaus, ein Asyl für Greise u. s. w., besonders aber die Herbeiziehung und Interessirung fast aller Klassen der Gesellschaft zum Zwecke der Kranken- und Armenpflege, die durch Schwester Rosalia gewissermaßen bis in's Einzelste genau organisirt wurde. Man staunt, wenn man von all den Werken leiblicher und geistlicher Barmherzigkeit liest, die von ihr tagtäglich verrichtet wurden; unter Anderem rettete sie 1814 einen vom russischen Kriegsgericht zu Paris zum Tode verurtheilten Soldaten, war sehr häufig Rathgeberin und Helferin anderer weiblichen Genossenschaften, stand Tag für Tag Personen aller Stände mit Rath und That bei, vermittelte Frieden und brachte dem Glauben ent-

frembete Personen zu besseren Gesinnungen, was ihr freilich bei de La Mennais (s. d. Art.) nicht gelang. Im J. 1830 während der Juli- und 1848 unter der Februarrevolution entfaltete sie eine großartige Liebesthätigkeit; sie hielt nicht nur viele Männer von der Empörung zurück, sondern entriß auch unter eigener Gefahr nicht wenige Verfolgte der Volkswuth, verbarg Priester und Ordensleute, rettete durch ihre Bitten bei den Behörden manchem compromittirten Familienvater das Leben und beschützte einen Gardeofficier, der in der Hitze des Kampfes ganz allein unter die Insurgenten gerathen und noch Zeit gefunden hatte, in Rosalia's offenes Kloster zu fliehen. Ein wahrer Engel der Liebe war sie in den Cholerajahren 1832 und 1849. Im J. 1854 empfing sie, obgleich widerstrebend, von Napoleon III. das Ehrenkreuz, das sie jedoch niemals trug, und am 18. März desselben Jahres den hohen Besuch von Kaiser und Kaiserin; letztere stellte auf ihre Bitten das von ihr errichtete Asyl, dessen Uebergang in weltliche Hände bereits beschlossene Sache war, unter die Leitung der barmherzigen Schwestern. Bei all ihren Sorgen und Arbeiten war Schwester Rosalia ein Muster von Ordnung, voll Demuth, Geduld und Liebe gegen jedermann, besonders gegen ihre Mitschwestern. Gegen Ende ihres Lebens wurde sie durch dreimonatliche Blindheit schwer geprüft, fuhr aber trotzdem fort, wie bisher die vielen Besucher zu empfangen, mit ihnen die Anliegen der Kranken und Armen zu besprechen und sie zu guten Werken zu begeistern. Nach kurzer Krankheit starb sie am 7. Februar 1856. An ihrem Begräbniß (9. Februar) auf dem Mont-Parnasse nahm eine ungeheure Menschenmenge von Personen jeden Ranges und aller Stände, u. A. auch der Stadtrath, Theil. Der Bürgermeister des 12. Arrondissements, wozu Saint-Marceau gehörte, hielt dabei eine kurze, kräftige Lobrede auf die verstorbene Wohlthäterin von Paris, die er mit den Worten schloß: „Lebe wohl, Schwester Rosalia, bitte für uns!" (Vgl. Vicomte de Melun, Vie de la soeur Rosalie, 10ᵉ éd., Paris 1892.) [L. Schmitt S. J.]

Rosarium, s. Rosenkranz.

Rosate, Alberich von, italienischer, von seinen Zeitgenossen besonders als der „große Praktiker" geschätzter Rechtsgelehrter, stammte aus einer niedrigen Familie zu Rosate (Rosciate, Rozate) bei Bergamo. Seine Studien machte er zu Padua, wo er auch die Doctorwürde erlangte. Gleichwohl trat er nicht als Lehrer auf, sondern zog die Thätigkeit eines Advocaten zu Bergamo vor; in dieser Eigenschaft war er auch mehrfach als Sachwalter für die Stadt und die Herzöge von Mailand thätig. Später gab er indessen die Advocatur auf (nach einer ziemlich unwahrscheinlichen Version wäre er wegen widersprechender Gutachten vom Collegium seiner Standesgenossen ausgestoßen worden) und widmete sich schriftstellerischen Arbeiten. Sonst ist aus seinem Leben noch bekannt, daß er 1340 zu Avignon am päpstlichen Hofe war und 1350 mit seinen Söhnen nach Rom zum Jubiläum wallfahrtete. Sein Tod wird in's Jahr 1354 gesetzt. Rosate's Arbeiten beziehen sich theils auf's römische, theils auf's canonische Recht. Zu jenen gehören exegetische Schriften zu den drei Digesten und zum Codex, ferner das Opus statutorum (eine Sammlung von Fragen bezüglich einzelner Stadtrechte), zu diesen, außer Stellen im Commentar zum Codex, das sogen. Dictionarium (Bologna 1481; Pavia 1513 u. sonst). Dasselbe ist in der gedruckt vorliegenden Gestalt eine Zusammenarbeitung aus zwei Werken, einem Dictionarium zum römischen und einem solchen zum canonischen Recht. Es bietet eine alphabetische Zusammenstellung von Rechtssätzen (mit Quellen- und Literaturnachweisen), dann ein die Wörter erklärendes Verzeichniß und endlich dazu Quellenbelege. (Vgl. v. Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter VI, 2. Ausg., Heidelberg 1850, 126 ff.; v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des can. Rechts II, 245 f. Weitere Literatur verzeichnet auch Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. Albéric de Rosciate.) [A. Esser.]

Roscellin (auch Rucelin genannt), der erste namhafte Vertreter, nicht aber Begründer der Schule der Nominalisten (s. d. Art.), wurde nach dem Wenigen, das von seinem Leben bekannt ist, in Armorica, d. h. in der Niederbretagne geboren. Er studirte zu Soissons und Reims und trat dann, um seine Worte zu gebrauchen, diversas disputando perambulans provincias an vielen Orten als öffentlicher Lehrer auf, unter Anderem zu Tours, Locmenach (bei Vannes in der Bretagne), wo der noch sehr junge Abälard (s. d. Art.) zu seinen Schülern gehörte, und zu Paris. Eine Zeitlang lebte er (um 1089) als Canonicus zu Compiegne und später in gleicher Eigenschaft zu Besançon, wo er auch gestorben zu sein scheint. — Nicht viel mehr als vom Leben weiß man von den Lehren Roscellins. Er scheint sie nur mündlich vorgetragen zu haben, wenigstens sind keine Schriften von ihm auf uns gekommen. Bloß ein Brief, den er an Abälard gerichtet hat und in welchem er auf seine Trinitätslehre etwas näher eingeht, ist noch erhalten. Infolge dessen ist man zur dürftigen Feststellung seiner Lehren auf die Angaben seiner Zeitgenossen angewiesen, und zwar nur solcher, welche seine Gegner waren, namentlich auf den hl. Anselm, auf Abälard und Johannes von Salisbury (s. d. Artt.). Nach ihnen lehrte und verbreitete Roscellin einen ausgesprochenen Nominalismus. Die sogen. Universalien, d. i. die allgemeinen Begriffe, hatten für ihn bloß eine subjective, aber keine objective und reale Bedeutung; er hielt sie für bloße Worte oder Namen (voces s. nomina), mit welchen wir eine Gesammtheit von Dingen der Wirklichkeit bezeichnen, nicht aber für Begriffe des Verstandes, welche mit ihrem Inhalte dasjenige wiederspiegeln, was den Individuen einer Art oder Gattung gemeinsam zukommt, nämlich die Natur

und Wesenheit derselben. Anselm hält ihm daher vor, daß er die Natur des Menschen sich nicht vorstellen könne, weil er zwischen Natur und Individuum oder Person bei einem Menschen nicht zu unterscheiden vermöge und nicht wisse, wie mehrere Menschen der Art und Wesenheit nach nur ein einziger seien. Dieß komme daher, weil seine Vernunft, welche doch bei jedem Menschen Herrscher und Richter über alles sein müsse, vollständig von der Einbildungskraft und ihren sinnlichen Bildern umstrickt sei. — Wie man sieht, ist die Lehre Roscellins ganz empiristisch, so daß sie die Abstractionsthätigkeit, durch welche die Vernunft die allgemeinen Wesenheiten der Dinge aus ihren einzelnen sinnlichen Vorstellungen erhebt, nicht zu ihrem Recht kommen läßt und damit die eigentliche Erkenntniß der Dinge aufhebt. Trotzdem hätte sie wenig Aufhebens gemacht und wäre vielleicht spurlos vorübergegangen, wenn Roscellin sie nicht mit einer Erklärung der christlichen Trinitätslehre verwoben hätte. Die drei göttlichen Personen sind ihm nämlich drei verschiedene und für sich existirende, getrennte Dinge, nur der Macht und dem Willen nach sind sie vollständig dasselbe; mit anderen Worten, sie sind drei Substanzen, deren Einheit bloß darin besteht, daß sie einander ganz gleich sind. Der Ausdruck Person, auf Gott angewendet, bedeutet also, wie Roscellin meint, nichts anderes als göttliche Substanz, obgleich es freilich eine Art von Gewohnheit mit sich bringe, in Gott die Person und nicht die Substanz zu verdreifachen. Wenn es aber der kirchliche Sprachgebrauch zuließe, könnte man die drei göttlichen Personen ganz gut auch drei Götter nennen. — Natürlich erregte dieser Tritheismus großes Aufsehen und Aergerniß, so daß die kirchliche Behörde sich in's Mittel legen mußte. Das Concil von Soissons (1092) verwarf daher die tritheistische Lehre Roscellins und nöthigte ihn zum Widerruf derselben, den er auch leistete, wiewohl es scheint, als ob er ihm nicht ernst gemeint gewesen sei. (Vgl. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861, 77 ff.; A. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 135 ff.; Fr. Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos. II, 7. Aufl., Berlin 1896.) [L. Schütz.]

Rose, die goldene, ist ein Geschenk, welches die Päpste fürstlichen Personen, Städten, Corporationen u. s. w. als Auszeichnung verleihen. Am vierten Fastensonntag (Lätare) segnet der Papst eine goldene Rose unter einem Gebete, das auf Christus den Herrn als „die Blume des Feldes und die Lilie des Thales" hinweist. Nach dem Gebete salbt er die Rose mit Balsam, bestreut sie mit Moschusstaub, incensirt sie und legt sie auf dem Altare nieder, wo sie während der heiligen Messe verbleibt. Bei der darauf folgenden Procession trägt der Papst die goldene Rose in der Hand. Wird dieselbe einem in Rom anwesenden katholischen Fürsten vom Papste persönlich überreicht, so wird dabei eine Formel gebraucht, welche den Wunsch enthält, daß der Empfänger „noch mehr in aller Tugend durch Christus den Herrn geadelt" werde. Sehr oft aber wird die Rose nach auswärts an eine Person, die der Papst ehren will, versandt; sie wurde z. B. 1519 Friedrich dem „Weisen" von Sachsen zu Theil, um diesen der Sache der Kirche günstig zu stimmen; 1868 der Königin Isabella von Spanien zum Dank für ihre Bemühungen zu Gunsten der Unabhängigkeit des römischen Stuhles. — Der päpstliche Gebrauch, eine goldene Rose als Auszeichnung zu verleihen, findet sich nachweislich schon im 12. Jahrhundert; dagegen steht es nicht fest, seit wann die feierliche Benediction dieser Rose üblich wurde. Martène u. A. nehmen an, dieß sei seit Innocenz IV. der Fall, während Pagi die Weihe der Rose erst nach 1400 aufkommen läßt. (Vgl. Durandus, Rationale 6, 53, 8—11; Cerim. Rom. 1, 7; Du Cange, Gloss. s. v.; Martène, De antiq. eccles. ritibus III, Antverp. 1737, 190 sqq.; Pagi, Brev. . . . Pontif. Rom. III, Venet. 1730, 258 sq.; Moroni, Diz. LIX, 111 sgg.) [Mast.]

Rosella, Name einer casuistischen Summa, s. Trovamala.

Rosella (Rozel), Isabella, s. d. Art. Jesuitinnen, n. 1.

Roselli, Salvator Maria, berühmter Philosoph aus dem Dominicanerorden, ist der Verfasser eines 1777—1783 zu Rom in 6 Bänden erschienenen Lehrbuchs der Philosophie, in welchem der Auctor die Resultate der modernen Naturwissenschaft, wie sie von Newton, Descartes, Gassendi rc. angebahnt wurden, mit der mittelalterlichen Weltanschauung zu versöhnen sucht. Freilich gelingt dieß nicht überall und in allen Einzelheiten; doch sind die metaphysischen und ethischen Principien, welche seiner Auffassung zu Grunde liegen, im Großen und Ganzen ebenso klar entwickelt als glänzend vertheidigt. [Fr. Paulus v. Loë O. P.]

Roselli, Nicolaus, Cardinal und Großinquisitor, ward am 3. November 1314 auf der Insel Majorca geboren. Er entstammte einer vornehmen Familie, trat ohne Wissen und Willen der Eltern im 13. Jahre am 21. December 1326 in den Dominicanerorden, absolvirte dort die philosophischen und theologischen Studien und war dann in verschiedenen Studienhäusern seiner Ordensprovinz (Aragonien) thätig. Seit dem Provinzialcapitel von Ilerda 1348 befand er sich zu Barcelona, als er durch ein Breve Clemens' VI. (Avignon, 10. Januar 1349) das Licentiat der Theologie erhielt. Auf dem Provinzialcapitel zu Pampeluna 1350 ward er einstimmig zum Provinzial erwählt. Im August des gleichen Jahres ernannte ihn der Papst zum Großinquisitor für das Königreich Aragonien. In dieser Eigenschaft leitete er eine Untersuchung gegen den Franciscanerguardian Franciscus Bajuli, der behauptet hatte, das während des Leidens Christi vergossene Blut sei nicht anbetungswürdig. Nach dem Tode Clemens' VI. ernannte Innocenz VI.

Roselli am 23. December 1356 zum Cardinalpriester tit. S. Sixti. Er reiste nun nach Avignon. Im J. 1362 verfiel er in eine schwere Krankheit, ließ sich nach Majorca zurückbringen und starb dort am 23. März 1362 im Alter von 48 Jahren. Er hinterließ verschiedene geschichtliche Werke, die meist nicht mehr erhalten sind. (Vgl. über ihn Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. I, 650.) [Fr. Paulus v. Loë O. P.]

Rosenau, Diöcese, s. Erlau IV, 792 f.

Rosenkranz, der, ist eine in der katholischen Kirche verbreitete Gebetsweise, welche darin besteht, daß man 15mal je ein Vaterunser mit zehn Ave Maria wiederholt und dabei die hauptsächlichsten Geheimnisse der Erlösung der Reihe nach betrachtet. Als Einleitung dient das Glaubensbekenntniß mit einem Vaterunser und drei Ave Maria, als Abschluß der einzelnen Zehner das „Ehre sei dem Vater rc."; zum Wesen des Rosenkranzes gehören indessen diese letzteren Gebete nicht. Die Geheimnisse, deren Betrachtung man mit dem mündlichen Gebete verbindet, zerfallen in freudenreiche, schmerzhafte und glorreiche Geheimnisse. Die freudenreichen Geheimnisse sind: 1. Die Empfängniß Christi; 2. die Heimsuchung Mariä; 3. die Geburt Christi; 4. die Aufopferung Jesu im Tempel; 5. das Wiederfinden Jesu im Tempel. Die schmerzhaften Geheimnisse bieten zum Betrachten: 1. Die Todesangst Christi am Oelberg; 2. die Geißelung; 3. die Dornenkrönung; 4. die Kreuztragung; 5. die Kreuzigung Christi. Die glorreichen Geheimnisse endlich zeigen uns: 1. Die Auferstehung Christi; 2. die Himmelfahrt Christi; 3. die Herabkunft des heiligen Geistes; 4. die Aufnahme Mariä in den Himmel; 5. die Krönung Mariä im Himmel. Die Betrachtung dieser Geheimnisse geschieht wenigstens durch Hinzufügung der bekannten Sprüche: Den du, Jungfrau, empfangen hast u. s. w. Das Eigenthümliche des Rosenkranzgebetes liegt darin, daß das mündliche Gebet und die Erwägung der Geheimnisse mit einander verbunden sind; mündliches Gebet und Betrachtung verhalten sich beim Rosenkranz zu einander wie Leib und Seele oder wie Materie und Form. Zur Fruchtbarmachung des Rosenkranzgebetes ist also die Vereinigung dieser beiden Elemente erforderlich. Außerdem ist zur Gewinnung mancher mit diesem Gebet verbundenen Ablässe der Gebrauch einer geweihten Rosenkranzkette oder Rosenkranzschnur vorgeschrieben. Nächster Zweck dieses äußern Mittels ist, die vorgeschriebene Zahl der Gebete leichter und sicherer einhalten zu können; es heißt im Volksmund ebenfalls „Rosenkranz". Der Name Rosenkranz stammt aus dem Gedanken, daß die heiligen Geheimnisse unserer Erlösung für die allerseligste Jungfrau eine stets neue Quelle von Ehre und Glückseligkeit bilden, wie sie durch die Rose von jeher symbolisirt worden sind. Das öftere Wiederholen des englischen Grußes soll um das Haupt der siegreichen Herrin, die der Schlange so ruhmvoll den Kopf zertreten, einen Ehrenkranz winden, die Betrachtung der Geheimnisse aber in diesen Kranz geistige Rosen hineinflechten. Der Verbindung der sogen. Geheimnisse mit dem Ave Maria liegt der Gedanke zu Grunde, daß die gnadenvollen Wirkungen des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung unseres Herrn uns nicht sicherer als durch die Fürbitte der jungfräulichen Gottesmutter, die bei allen diesen Geheimnissen als mitwirkend gedacht werden muß, zu Theil werden können. Der Rosenkranz ist durch diese Einrichtung verständlich für den ungebildeten Christen, und doch wird die Tiefe seiner Geheimnisse auch von dem gelehrtesten Theologen nicht ergründet. Er eignet sich für alle Lagen und Verhältnisse des Lebens, für alle Gemüthsverfassungen des menschlichen Herzens und ist die vortrefflichste Begleitung der kirchlichen Feier, des heiligen Meßopfers insbesondere. Die Leichtigkeit endlich, mit der der Rosenkranz seine Beter zur Betrachtung anleitet, und andererseits die Nothwendigkeit des betrachtenden Gebetes für den Menschen zur Lösung seiner sittlichen Lebensaufgabe machen den Werth und die Bedeutung des Rosenkranzes geradezu unschätzbar. Die oftmalige Wiederholung desselben Gebetes ermüdet nicht, weil die Verschiedenheit der dabei betrachteten Geheimnisse Abwechslung hineinbringt. Diese Wiederholung ist im Gegentheil der um so dringendere und innigere Ausdruck unseres Flehens. So erklärt sich schon aus dem Wesen des Rosenkranzgebetes, daß es die verbreitetste und beliebteste Volksandacht geworden ist.

Was den Ursprung des Rosenkranzes angeht, so ist der Gebrauch, mündliche Gebete an Steinen oder Körnern abzuzählen, uralt. Schon Sozomenus berichtet (H. E. 5, 29), der Einsiedler Paulus, der im 4. Jahrhundert in der ägyptischen Wüste (s. d. Art.) lebte, habe täglich 300 bestimmte mündliche Gebete verrichtet; um sich bei deren Zählung nicht zu verrechnen, habe er zu Anfang des Gebetes 300 Steinchen in den Schoß genommen, die er dann einzeln nach den einzelnen Gebeten hinauswarf. Später bediente man sich einer Schnur, in der man so viele Knoten machte oder so viele Fruchtkörner oder Steinchen einreihte, als man Gebete verrichten wollte. Das Gebet, welches man zumeist an dieser Schnur wiederholte, war das Pater noster. Nach den Bußbüchern wurden nämlich schon vom 8. Jahrhundert an den Büßern nicht selten zwanzig, fünfzig und mehr Vaterunser aufgelegt. Auch mußten in manchen Orden die Laienbrüder statt des Breviers eine größere Anzahl Vaterunser täglich beten. Daher wurde die Gebetsschnur, an welcher diese Gebete abgezählt wurden, bald schlechthin „Paternoster" genannt. Das Beten an derselben hieß man patere. Als dann seit dem 12. Jahrhundert das Ave Maria eine immer größere Verbreitung fand, begann man auch dieses Gebet an der Zählschnur zu wiederholen und mit dem Pater noster in Verbindung zu bringen. So waren denn die einzelnen Be-

standtheile des Rosenkranzes vorhanden. Dennoch kann man nicht von dem Bestehen des Rosenkranzes zu dieser Zeit sprechen, da zum Wesen desselben ebenso nothwendig wie das Abbeten der Pater noster und Ave Maria die Betrachtung der Geheimnisse des Lebens, Leidens und der Verherrlichung Jesu Christi nach der oben genannten Eintheilung und Anordnung gehört. Die Einführung des Rosenkranzgebetes ist vielmehr der allergrößten Wahrscheinlichkeit nach dem hl. Dominicus, dem Stifter des Predigerordens, zuzuschreiben. Als derselbe zu Anfang des 13. Jahrhunderts im südlichen Frankreich gegen die Albigenser predigte, seine Predigt aber wenig fruchtete, erschien ihm nach der Legende die heilige Jungfrau Maria, zu welcher er seine Zuflucht genommen, überreichte ihm den Rosenkranz, belehrte ihn über die Art und Weise, denselben zu beten, und verhieß ihm die Bekehrung der Völker durch die Kraft dieses Gebetes. Dominicus begann dem Volke den Rosenkranz zu empfehlen, und seine Predigt war von nun an vom herrlichsten Erfolge gekrönt. Die betrogenen Irrgläubigen verließen zum größten Theile die falsche Lehre der Waldenser und Katharer und kehrten in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Ihre weltliche Macht aber ward im J. 1213 in der blutigen Schlacht bei Muret durch den tapfern Grafen Simon von Montfort gebrochen. Unmittelbar nach der Schlacht errichteten die Bewohner von Muret in ihrer Kirche zum hl. Jacobus eine Kapelle und zierten dieselbe mit einem Muttergottesbilde, auf dem, zur Linken der allerseligsten Jungfrau, Bischof Fulco von Toulouse und Graf Simon von Montfort knieten, während zu ihrer Rechten Dominicus in der rechten Hand ein von drei Pfeilen durchbohrtes Crucifix hielt und mit der Linken den von Maria ihm dargebotenen Rosenkranz empfing. Ein ähnliches Bild aus derselben Zeit hing noch im vorigen Jahrhundert in dem sog. Inquisitionsgebäude der Dominicaner zu Toulouse. Diese Gemälde waren die ältesten Documente über den Ursprung des Rosenkranzgebetes. Sie sind zwar in der französischen Revolution zu Grunde gegangen, doch wurden sie noch im vorigen Jahrhundert wiederholt sorgfältig geprüft und als authentische Zeugnisse jenes Ereignisses anerkannt. Ihnen zur Seite steht ein noch vorhandenes Gedicht, welches ein Notar der Provinz Aquitanien verfaßte. Es schildert den Sieg des wahren Glaubens durch Mariä Hilfe und durch den Rosenkranz des hl. Dominicus (vgl. Mamachi, Annales Ord. Praed. I, 316—344). Aus dem 13. und 14. Jahrhundert haben wir noch weitere Zeugnisse, in denen des Rosenkranzes Erwähnung geschieht. Es gibt zunächst eine Marienlegende „Der Mönch und die Rosenkränze" aus dem sog. Passionale des 13. Jahrhunderts (Marienlegenden, herausgegeben von Pfeiffer, Stuttgart 1846, 151 ff.), in welcher der Rosenkranz deutlich geschildert wird. Sodann kommt eine Stelle aus dem Leben des hl. Franciscus a Fabriano (gest. 1322), an welcher ein Pater noster id est corona beatae Virginis erwähnt wird. Damit kann offenbar nur der Rosenkranz gemeint sein. Mamachi (l. c.) verzeichnet auch vier aus dem 14. Jahrhundert stammende Abbildungen des Rosenkranzes. Ueberdieß sprechen noch von einigen anderen Rosenkranzbildern aus dem 14. Jahrhundert die AA. SS. pro soc. Rosarii (s. u.) II, 1201 sqq. Hiermit dürften die authentischen Documente erschöpft sein, da man nicht berechtigt ist, überall, wo von der „Paternoster-Schnur" die Rede ist, an den Rosenkranz zu denken.

Die Rosenkranzandacht scheint sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und im 14. Jahrhundert nicht weiter verbreitet zu haben. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts war sie fast vergessen. Die Erneuerung der frommen Andacht ging ebenso wie ihr Ursprung vom Dominicanerorden aus. Hierüber berichtet das von der S. Congr. Rit. genau revidirte Officium vom Octavtag des Rosenkranzfestes: „Da der Rosenkranz nach dem Tode des hl. Dominicus durch die Nachlässigkeit der Menschen und die Arglist des Teufels schon fast vergessen war, erschien die heilige Jungfrau, von Licht umflossen, dem Bruder Alanus aus der Bretagne, einem berühmten Prediger, und ermahnte ihn, er solle im Verein mit seinen Brüdern die verschollene Andacht zum Rosenkranz aus allen Kräften wieder neu zu beleben suchen." Die Glaubwürdigkeit der Visionen und Schriften des Alanus a Rupe (de la Roche; s. d. Art.) ist freilich vielfach bezweifelt worden (vgl. AA. SS. Boll. Aug. I, 364 sqq.). Fest steht aber, daß, wohin immer sein Eifer und sein begeistertes Wort drang, man wieder anfing, den Rosenkranz zu beten und lieb zu gewinnen. Außer ihm waren für die Verbreitung des Rosenkranzes besonders thätig die Dominicaner Jacobus Sprenger, Cornelius van Snek und Michael François. Noch vor Beginn des 16. Jahrhunderts war diese Andacht fast in ganz Europa gekannt und geschätzt. Die Päpste beeilten sich, eine so segensvolle Uebung zu bestätigen und mit zahlreichen Ablässen zu versehen. Bruderschaften wurden gegründet, welche sich die besondere Pflege dieses Gebetes zur Aufgabe machten. Im J. 1470 entstand die erste Confraternität zu Douai; 1475 eine andere zu Köln; 1478 eine solche zu Lissabon. Am meisten trugen zur Verbreitung des Rosenkranzes die Prediger und Schriftsteller des Dominicanerordens bei; so Ludwig von Granada, der hl. Ludwig Bertrand, die hl. Katharina von Ricci, Thomas Mamachi, namentlich aber der heilige Papst Pius V. Er erließ verschiedene Bullen, in denen er die Christenheit aufforderte, zum Rosenkranzgebet ihre Zuflucht zu nehmen. Nach dem glorreichen Siege der christlichen Flotte über die Türken bei Lepanto (7. October 1571) schrieb er der Kraft dieses Gebetes die Rettung der Christenheit zu und verordnete die Feier eines Dankfestes (vgl. d. Art. Marienfeste II, 9). Allen, die an diesem Tage eine Rosen-

kranzkirche oder Rosenkranzkapelle besuchen würden, verlieh er einen vollkommenen Ablaß toties quoties. Dieses große Privilegium kam später in Vergessenheit, wurde aber von Pius IX. im Jahre 1862 von Neuem bestätigt. Auch außerhalb des Dominicanerordens ist aus den letzten Jahrhunderten kaum ein Heiliger bekannt, der nicht das Rosenkranzgebet zu seiner täglichen Uebung und zum Gegenstand seiner Empfehlung gemacht hätte. Die eifrigste Pflege fand der Rosenkranz auch stets in der Gesellschaft Jesu; der hl. Ignatius empfiehlt ihn ausdrücklich in seiner Regel (P. 4, c. 4, n. 3. 4). Im 18. Jahrhundert erkaltete vielerorts der Eifer der Christen für den Rosenkranz. Gegen Mitte unseres Jahrhunderts aber, unter dem Pontificate und dem Schutze Papst Pius' IX., gelangte die Andacht wieder zu neuer Blüte. Der neu aufblühende Dominicanerorden wirkte ebenfalls eifrig mit zum Wiederaufschwung des Rosenkranzgebetes; gegenwärtig redigiren die Dominicaner nicht weniger als 13 Zeitschriften, welche ausschließlich der Verbreitung der Rosenkranzandacht dienen. Unstreitig das größte Verdienst aber um den Rosenkranz hat sich in unserer Zeit Papst Leo XIII. erworben. Von seiner Thronbesteigung bis Ende 1896 hat derselbe 20mal seine Hirtenstimme zu Gunsten der Rosenkranzandacht erhoben. Besonders in seinen Rundschreiben vom 1. September 1883 (Supremi Apostolatus officio), vom 22. Sept. 1891 (Octobris mense adventante), vom 5. Sept. 1895 (Adjutricem populi christiani) und vom 20. Sept. 1896 (Fidentem piumque animum) fordert er mit begeisterten Worten zur Pflege des Rosenkranzes auf. Am 24. December 1883 (Salutaris ille Spiritus) verfügte er auch die Aufnahme des Titels Regina sacratissimi rosarii in die lauretanische Litanei.

Mit dem Rosenkranzgebete haben die Päpste, wie schon erwähnt, viele und große Ablässe verbunden. Darunter sind solche, welche von allen Gläubigen, und solche, welche nur von den Mitgliedern der Rosenkranzbruderschaft bezw. der anderen Rosenkranzvereine gewonnen werden können (s. d. folg. Art.); die letzteren sind zahlreicher und größer. Der wichtigste unter allen Rosenkranzablässen ist der schon genannte vollkommene Ablaß am Rosenkranzfeste, welcher toties quoties gewonnen wird und dem Portiuncula-Ablaß der Franciscaner (s. d. Art. Portiuncula) gleich steht. Ein Summarium der hauptsächlichsten Dominicaner-Rosenkranzablässe wurde im J. 1862 von Pius IX. erlassen. Zahlreiche Ablässe sind ferner auch mit vielen anderen dem Rosenkranz ähnlichen Gebetsweisen verbunden, welche man kurzweg ebenfalls Rosenkränze, richtiger aber Coronen nennt (s. d. Art. Krone VII, 1228 f.). Meistens ist zur Gewinnung der Ablässe zugleich der Gebrauch einer geweihten Rosenkranzkette erforderlich. Beim Dominicaner-Rosenkranz gilt dieß insbesondere von den Ablässen, welche Benedict XIII. auf diesen durch Decret vom 13. April 1726 vom sog. Birgitten-Rosenkranz übertrug. Indessen genügt es beim gemeinschaftlichen Rosenkranzgebet zur Gewinnung letzterer Ablässe auch, wenn eine der mitbetenden Personen — es braucht nicht der Vorbeter zu sein — einen von einem bevollmächtigten Priester geweihten Rosenkranz gebraucht (für die anderen Coronen gilt dieses Indult nicht). Von anderen Rosenkranzablässen ist der sogen. Kreuzherrenablaß (je 500 Tage für jedes Pater noster und Ave Maria) am bekanntesten und deßhalb um so leichter zu gewinnen, weil weder das Beten des ganzen Rosenkranzes bezw. eines ganzen Gesätzes noch Betrachtung der Geheimnisse dabei nöthig ist (vgl. d. Art. Kreuzherren VII, 1110 f.). Geweiht kann jeder Rosenkranz werden, der die gehörige Form (Anzahl von Gesätzen) hat und aus festem, dauerhaftem Material verfertigt ist; Holz und Glas sind nicht ausgeschlossen. Die Weihe des Rosenkranzes bleibt, auch wenn einige Körner verloren gehen oder durch ungeweihte ersetzt werden. Ebenso bleibt der Rosenkranz geweiht, wenn er neu gekettet wird, selbst dann, wenn die losgelösten Körner unter einander vermengt werden (Congr. Indulg. 10. Jan. 1839). Verloren gehen jedoch Weihe und Ablässe: 1. wenn eine größere Anzahl geweihter Körner verloren geht oder durch ungeweihte ersetzt wird; 2. wenn ein geweihter Rosenkranz verkauft oder ein geweihter und bereits gebrauchter Rosenkranz verschenkt wird. An einem geliehenen Rosenkranze können die Ablässe nicht gewonnen werden, für welche der Gebrauch eines geweihten Rosenkranzes vorgeschrieben ist. (Betreffs der Literatur s. d. folg. Art.) [v. Loë O. P.]

Rosenkranzbruderschaft heißt eine der verbreitetsten Genossenschaften von Gläubigen in der katholischen Kirche. Sie trägt diesen Namen, weil ihre Mitglieder sich die Pflege des Rosenkranzgebetes zur besondern Aufgabe machen und sich hier ohne Unterschied der Lebensstellung als Brüder, weil Kinder Eines Vaters und Einer Mutter im Himmel, betrachten. Dieses brüderliche Verhältniß liegt vor Allem ausgedrückt in dem besondern Antheil, den alle Mitglieder an den Gebeten und Verdiensten der ganzen Genossenschaft sowie auch nach Außen hin in den gemeinsamen Andachten haben. Die Rosenkranzbruderschaft ist keine Erzbruderschaft, denn alle einzelnen Vereinigungen stehen vollkommen gleichberechtigt neben einander und brauchen nicht einer Central- oder Mutterbruderschaft aggregirt zu werden, welche man ausschließlich als Erzbruderschaft zu bezeichnen berechtigt wäre. Die Einführung der Rosenkranzbruderschaft ist nach manchen Schriftstellern auf den hl. Dominicus zurückzuführen. Seine Biographen berichten uns, er habe zur Zeit des Albigenserkrieges im Süden Frankreichs eine Bruderschaft eingeführt; auch treffen wir in den Klöstern des Dominicanerordens schon im 13. Jahrhundert

Muttergottesbruderschaften an, so 1255 zu Mantua, 1258 zu Perugia und Pavia, 1272 zu Lucca. In Orvieto bestand 1288 eine Muttergottesbruderschaft unter dem Titel Congregatio societatis B. M. V. et S. Dominici. Alle diese Bruderschaften waren vermuthlich Rosenkranzbruderschaften. Die erste unzweifelhaft nachweisbare Rosenkranzbruderschaft ist die von Douai, welche durch Alanus de la Roche 1470 gegründet wurde, und deren Statuten erhalten sind. Größere Berühmtheit erlangte die Gründung der Kölner Bruderschaft. Als im J. 1474 Karl der Kühne Neuß belagerte und auch Köln bedrohte, veranlaßte der Dominicanerprior Jacob Sprenger den Magistrat, die Stadt unter den besondern Schutz der Gottesmutter zu stellen und zu diesem Ende die Rosenkranzbruderschaft dort wieder erneuern zu lassen. Dieß geschah denn auch in feierlicher Weise, und dem besondern Schutze der Rosenkranzkönigin wurde die Errettung der Stadt zugeschrieben. Die Kölner Rosenkranzbruderschaft wurde am 30. Mai 1478 von Papst Sixtus IV. bestätigt und mit Ablässen beschenkt. Es wurden nun bald an vielen Orten Rosenkranzbruderschaften gestiftet. Wie die Dominicaner die ersten Gründer derselben waren, so wurden sie auch deren eifrigste Verbreiter. Die Päpste Julius III. und Pius V. unterstellten die Bruderschaft völlig dem General dieses Ordens, dem fortan das ausschließliche Recht zustand, neue Bruderschaften zu errichten und die Leiter derselben zu ernennen. Auch verliehen die Päpste den Mitgliedern zahlreiche Ablässe. Dennoch erkaltete um die Wende des 18. Jahrhunderts der Eifer der Gläubigen in etwa. Aber seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gelangte die Bruderschaft in den meisten Ländern zu neuer Blüte.

Die Rosenkranzbruderschaft steht, ihrer Organisation nach, unter dem General des Predigerordens. Er allein kann dieselbe einführen und ernennt die Rectoren der einzelnen Bruderschaften. Zur canonischen Einführung derselben in einer Pfarrei ist jedoch der Consens des betreffenden Diöcesanbischofs erforderlich. Auch soll in der Regel in einer und derselben Stadt bloß Eine Bruderschaft bestehen; erheischen besondere Umstände die Errichtung einer zweiten, so mußte früher bei der S. Congr. in Rom Dispens erbeten werden; nach der Entscheidung der Ablaßcongregation vom 20. Mai 1896 ist es aber jetzt dem klugen Ermessen des Bischofs anheimgestellt, über die Zweckmäßigkeit einer zweiten Rosenkranz- wie überhaupt jeder Bruderschaft des gleichen Titels in größeren Städten zu entscheiden (s. die Entscheidung in d. Analect. eccles. IV [1896], 359 sq., wo auch einige andere Zweifel bezüglich der Rosenkranzbruderschaft beantwortet werden). Aufgenommen werden können alle Gläubigen, jedoch nicht ohne Wissen und Willen. Zur Aufnahme gehört wesentlich die Eintragung des Namens in das Bruderschaftsbuch, welches jeder Director zu führen hat. Jedes Mitglied ist verpflichtet (doch nicht unter Sünde), einmal in der Woche den ganzen marianischen Psalter zu beten; doch können die einzelnen Gesätze der Zeit nach getrennt werden.

Verschieden von der Rosenkranzbruderschaft sind zwei Gebetsvereinigungen, welche den Namen „Ewiger" und „Lebendiger Rosenkranz" führen. Der ewige Rosenkranz ist ein Verein in Abtheilungen von je 24 Mitgliedern, deren jedes monatlich zu einer ihm bestimmten Stunde den ganzen marianischen Psalter betet. Der Verein wurde in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch den Dominicaner Petronius Martini (nach Anderen durch Thomas Ricci O. P.) gegründet und durch Papst Alexander VII. 1656 bestätigt. Den Mitgliedern ist von Pius IX. für den Tag der Betstunde ein vollkommener Ablaß verliehen. Dieser Verein bildet keine für sich bestehende Bruderschaft.

Der lebendige Rosenkranz ist ein Verein, dessen Mitglieder in Abtheilungen von je 15 allmonatlich durch's Loos die 15 Rosenkranzgeheimnisse unter sich vertheilen, um täglich ein bestimmtes Gesätz an einem geweihten Rosenkranz zu beten und das entsprechende Geheimniß zu betrachten. Die monatliche Auslosung der Geheimnisse ist übrigens nicht so wesentlich, daß nicht aus besonderen Gründen mit Einwilligung des Directors des Vereins ein anderweitiger Wechsel zwischen den Geheimnissen stattfinden dürfte, indem nämlich die Mitglieder von Monat zu Monat um je ein Geheimniß vorrücken. An der Spitze der einzelnen Abtheilungen von je 15 stehen die Förderer und Förderinnen, die vom Director des Vereins ernannt sein müssen, welcher selbst seine Ernennung von dem Provinzial der Dominicaner der betreffenden Ordensprovinz erhält. Der Verein vom lebendigen Rosenkranz wurde 1826 von Maria Paulina Jaricot zu Lyon in Frankreich gegründet, von Gregor XVI. am 27. Januar 1832 bestätigt und mit Ablässen versehen. Am 17. August 1877 wurde vom heiligen Vater Pius IX. durch das Breve Quod jure haereditario auch die Obsorge für den Verein des lebendigen Rosenkranzes dem Dominicanerorden übertragen, und derselbe wurde durch den Ordensgeneralvicar P. Josephus M. Sanvito neu organisirt. Auch der Verein vom lebendigen Rosenkranz ist keine Bruderschaft.

Literatur: Thomas Mamachi, Annalium ordinis praedicatorum I, Romae 1756, 317 ad 344; AA. SS. Boll. Aug. I, 422 sqq.; Vinc. Morassi, Il Rosario della B. V. Maria, Casalis 1867; Marc. Chéry, La théologie du saint rosaire, Paris 1869, 2 vols.; Thomas Leikes, Rosa aurea, Dülmen 1886; Acta S. Sedis . . . pro societate SS. Rosarii, Lugduni 1891, 4 voll. (Hauptwerk); Konrad Martin, Bischof von Paderborn, Die Schönheiten des Rosenkranzes, Mainz 1876; Thomas Esser, Unserer Lieben Frauen Rosenkranz, Paderb. 1889.

Für die Ablässe vgl. auch Beringer, Die Ablässe &c., 11. approbirte Auflage, Paderborn 1895, 292 f. 354 ff. [v. Loë O. P.]

Rosenkranzfest, s. Marienfeste VIII, 818 f.

Rosenkranz-Officium und -Messe waren in der ersten Zeit von dem Commune B. M. V. nicht verschieden. Erst Benedict XIII. schrieb am 26. März 1725 eigene Lectionen für die zweite Nocturn, sowie eine eigene Oration und Collecte für die Messe vor. Endlich dehnte Leo XIII. das seit Benedict XIV. im Dominicanerorden gebräuchliche Officium cum missa de SS. Rosario am 5. August 1888 auf die ganze Kirche aus; der Gebrauch der Festmesse als Votivmesse ist aber nicht erlaubt. Das Lesen der Votivmesse Salve radix sancta ist nur den Dominicanern an gewissen Tagen gestattet; die Tertiarier bedürfen, um sie zu lesen, einer speciellen Erlaubniß des Ordensgenerals. [v. Loë O. P.]

Rosenkreuzer, Name für die Mitglieder des sogen. Rosenkreuz-Ordens, einer angeblichen geheimen Gesellschaft zur allgemeinen Weltverbesserung. Im Anfange des 17. Jahrhunderts wimmelte es in Deutschland von Schwärmern aller Art; Alchimisten, Goldmacher, Astrologen und Traumdeuter sowie die Weigelianer und die Anhänger des Theophrastus Bombastus Paracelsus trieben überall ihr Unwesen und verbreiteten weitum einen krankhaften Hang zum Mysteriösen und Abenteuerlichen, zu geheimen Lehren und geheimen Bündnissen. Während nun Deutschland in diesem Thorheitsparoxysmus lag, erschienen im J. 1614 die zwei anonymen, aber zusammengehörigen Schriftchen: Allgemeine und General-Reformation der ganzen weiten Welt. Beneben der Fama fraternitatis oder Bruderschaft des hochlöblichen Ordens des R. C. (Rosenkreuzes) an die Häupter, Stände und Gelehrten Europä. Gedruckt zu Cassel, durch Wilhelm Wessel. Da dieses Buch im vorigen Jahrhundert schon sehr selten war, so ließ es Friedrich Nicolai in Berlin im J. 1781 unter der falschen Angabe: Regensburg, Anno MDCLXXXI auf's Neue abdrucken; eine neue kritische Ausgabe der Fama fraternitatis und einer dritten Schrift mit dem Titel Confessio erschien zu Frankfurt a. M. im J. 1827. Der Inhalt des ersten Stückes, der Generalreformation, ist folgender. Zu Kaiser Justinians Zeit findet Apollo die Welt voll Laster und Bosheit und entschließt sich daher, eine Versammlung weiser und tugendhafter Männer aller Stände zu veranstalten, damit sie Mittel zur Reformation angeben möchten. Leider findet sich unter den gewöhnlichen Menschen niemand, der hierzu geeignet wäre und Einsicht und Tugend in gehöriger Weise zugleich besäße. Deßhalb beruft Apollo die sieben alten Weisen aus Griechenland sammt den drei Römern Marcus, Cato und Seneca. Zum Secretär der Versammlung bestellt er einen jungen italienischen Philosophen Jacob Mazzonius. Das Reformationsconcil versammelt sich sofort im delphischen Palatium; die Reden, die hier gehalten werden, sind in dem Schriftchen mitgetheilt. Die Weisen sprechen hier das allerthörichteste Zeug; Thales z. B. will, daß man in der Brust jedes Menschen ein Guckfenster anbringen solle, Solon ist Communist und verlangt gleiche Vertheilung der Güter, Bias will den Verkehr der Menschen unter einander verhindern, alle Brücken abbrechen, die Schifffahrt verbieten. Cato meint, man solle von Gott eine neue Sintflut erflehen, durch welche das ganze weibliche Geschlecht und alle Mannspersonen über 20 Jahre weggerafft werden sollen; zugleich solle man, wenn alle Weiber vertilgt seien, den Herrn des Himmels um eine neue Art der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bitten. Alle widersprechen einander, und nur der einzige Vorschlag findet Beistimmung, man solle das kranke Jahrhundert selbst vorfordern, damit man den Patienten mit eigenen Augen sehe. Das Jahrhundert wird herbeigebracht; es ist ein alter Mann, blühend aussehend, aber mit kranker Stimme. Bei genauer Besichtigung zeigt sich, daß die rothe Farbe des Patienten nur Schminke ist, und daß er an seinem ganzen Leibe kein Loth gesundes Fleisch hat. Die hochweisen Herren erkennen jetzt ihr Unvermögen, das Jahrhundert zu verbessern; um aber doch einigermaßen mit Ehren wieder abziehen zu können, beschließen sie eine neue Taxe auf Kraut, Rüben und Petersilie und publiciren dann ihre Acten mit ungeheurem Selbstlob und unter dem Applaus des thörichten Pöbels. — Man sollte kaum glauben, daß diese Satire auf die Laster der Welt und auf die Weltverbesserer hätte mißverstanden werden können, und daß die zweite sich daran anschließende Schrift von jemandem ernst genommen worden wäre. Dieselbe beginnt nämlich mit einem Spott auf die vermeintlichen großen Fortschritte, welche jene Zeit in Theologie und Naturkunde gemacht haben wollte. Daran schließt sich die Nachricht über „den andächtigen, geistlichen und hocherleuchteten Vater Fr. C. R.", den Stifter des Rosenkreuzer-Bundes zur Herbeiführung einer Generalreformation der Welt. Derselbe sei von Geburt ein adeliger Deutscher gewesen; im 14. Jahrhundert in einem Kloster erzogen, habe er als Jüngling mit einem Klosterbruder eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande gemacht, sei aber nicht nach Jerusalem, sondern nach Damascus gekommen und hier von den Arabern in ihre geheime Wissenschaft eingeführt worden. Nach drei Jahren sei er nach Fez in Afrika gereist und habe noch größere Fortschritte in der Weisheit, namentlich in der Magie, gemacht und hier gelernt, daß der Mensch ein Microcosmus sei. Dann habe er seine neue Weisheit in Spanien und anderen Ländern Europa's ausbreiten wollen, um das Licht, welches Paracelsus bereits angezündet habe, zu vermehren und in Europa eine Societät zu gründen, „die Alles genug von Gold und Edelstein habe" (das Goldmachen gehörte bekanntlich zur geheimen Weisheit jener Zeit) und die Fürsten mit ihren tiefen Einsichten gleich den

Orakeln der Heiden berathen könne. Da man jedoch nirgends auf ihn hörte, habe er sich in sein deutsches Vaterland begeben, um hier seinen Plan auszuführen. Er hätte hier sogleich mit seiner Goldmacherkunst prunken können, allein seine höheren Pläne zum Besten der Menschheit hätten ihn davon abgehalten, und er habe nun eine Art Kloster, S. Spiritus genannt, gegründet, welches er bewohnte und worin er die Geschichte seiner Reisen und seine geheime Weisheit niederschrieb, zugleich aber auch viele mathematische Instrumente verfertigte. Als Gehilfen bei seinem Reformationswerk habe er Anfangs drei und nachher noch vier weitere Mönche aus dem Kloster, worin er früher erzogen worden war, zu sich genommen und mit ihnen die erste Bruderschaft des R. C. gegründet. Der Bericht erzählt dann weiter, wie die wahre Philosophie zu Papier gebracht wird. Dann schickt Vater Rosenkreuz seine Gehilfen in alle Welt aus, gibt ihnen einige Bundesregeln und verlangt, daß die Fraternität 100 Jahre lang geheim gehalten werden müsse. Alle Jahre einmal aber sollten alle Brüder im Kloster S. Spiritus wieder zusammenkommen. Im Uebrigen wußten sie nichts von einander, ja die späteren Generationen (jedes Mitglied hatte wieder einen Successor zu wählen) hatten nicht einmal von dem Grabe Rosenkreuzers selbst irgend eine Kunde. Da begab es sich, daß in dem Hause S. Spiritus eine Baureparatur vorgenommen werden mußte, wobei man eine verborgene Thüre und hinter dieser das Grabgewölbe des großen Meisters entdeckte. Das Gewölbe, von einer künstlichen, im Centrum befindlichen Sonne auf's Glänzendste beleuchtet, war mit allen seinen Figuren, Zeichen u. dgl. nichts anderes als ein Abbild der Welt, ein mundus minutus, den sich der Meister selber gefertigt und zu seinem Grabe bestimmt hatte. Man fand darin außer seinem unverwesten Leib (obgleich er schon 120 Jahre todt war) noch viele mystische Schriften, besonders das Buch T mit goldenen Buchstaben, welches die Rosenkreuzer von nun an gleich nach der heiligen Schrift verehrten. Weil aber die verborgene, zu diesem Grabe führende Thüre die Ueberschrift führte: post 120 annos patebo, so schlossen die Rosenkreuzer, daß es jetzt Zeit sei, ihren Bund bekannt zu machen und zum Beitritt zu demselben einzuladen. Sie bieten nun ihre hohen Mysteria freiwillig an, versprechen „mehr Gold, als der König in Hispania aus beiden Indien bringet“, und versichern zugleich, daß ihre Leiber von aller Krankheit frei und unzerstörbar seien, und sie nur dadurch stürben, daß Gott die Seele zu ihrer bestimmten Zeit aus dem Leibe abrufe (bekanntlich suchte man damals auch das Lebenselixir, und die Rosenkreuzer rühmten sich nun, es gefunden zu haben). Damit aber jedermann wisse, welches Glaubens die Mitglieder der Fraternität seien, theilen sie am Schlusse der Fama ein kurzes lutherisches Glaubensbekenntniß mit und versichern in ähnlicher Weise, wie es Paracelsus gethan hat, daß sie das Goldmachen selbst für gering, nur für ein πάρεργον achteten gegenüber ihrer übrigen Weisheit, die mit dem Christenthum harmonire, und daß sie die krankhafte Sucht ihrer Zeit, Gold zu machen, verwürfen. Am Ende bitten sie noch, daß man sich mit ihnen wegen der Theilnahme an dem Bunde in Communication setzen wolle. — Darf man auf eine Antwortschrift eines Tiroler Notars, Anton Haselmeyer (der Name scheint jedoch ein fingirter zu sein, da dieser Candidat der Rosenkreuzerei das heilige Kreuzdörflein bei Zell in Tirol als seinen Wohnort nennt), Gewicht legen, so sind von der Fama fraternitatis schon mehrere Jahre, bevor sie gedruckt wurde, Abschriften in Umlauf gewesen. Schon diese erregten großes Aufsehen. Noch größeres, ja ein ungeheures Aufsehen wurde aber durch die beiden gedruckten Schriftchen veranlaßt, und von verschiedenen Seiten her kamen Anfragen über die neue Weisheit und Anerbietungen zum Eintritte in den Bund. Bald wurde eine neue Auflage der beiden Schriftchen nöthig: sie erschien schon im folgenden Jahre (1615), aber mit einem dritten Buche vermehrt: „Confessio oder Bekandnuß der Societät und Brüderschafft R. C.“, welches den Inhalt der Fama wiederholt, neue phantastische Verheißungen macht, aber zugleich eine neue Wendung einschlägt durch die Bemerkung: „Bis die Societät ihre neue Weisheit verkünde, solle sich nur jedermann an die Bibel halten.“ Trotz dieser Andeutung wurde der Glaube an die Existenz der Rosenkreuzergesellschaft und die Erwartung der großen Geheimnisse, welche sie mittheilen werde, nur bei Wenigen erschüttert; selbst Männer wie Cartesius forschten dieser Verbindung nach, um sie kennen zu lernen, und eine ganze Flut von rosenkreuzerischen Schriften erschien, von denen die meisten die Sache für wahr hielten oder sie noch weiter ausmalten. Andere dagegen, namentlich Andreä und der Pseudonymus Irenäus Agnostos, welcher sich den Secretär des Rosenkreuzerbundes nannte, gaben bereits Andeutungen über den wahren Sachverhalt. Doch die Verirrung ging bei Manchen so weit, daß, weil nirgends ein wirklicher Rosenkreuzerbund zum Vorschein kommen wollte, einzelne Schwärmer kleinere Rosenkreuzergesellschaften gründeten, die sich jedoch alsbald als unächt erwiesen. So entstand im Jahre 1622 zu Haag eine Rosenkreuzergesellschaft, angeblich von Christian Rose gegründet; der Engländer Robert Fludd aber hat die Rosenkreuzerei durch Vermischung mit den Träumen des Paracelsus in die sog. Feuerphilosophie umgewandelt. Ja selbst die Jesuiten wurden beschuldigt, rosenkreuzerische Schriften edirt oder wenigstens verändert und zur Einschläferung oder Täuschung der Protestanten benutzt zu haben.

Eine der wichtigsten rosenkreuzerischen Schriften, welche geeignet ist, über die ganze Erscheinung Licht zu verbreiten, aber doch in jener Zeit der Aufregung nicht gehörig beachtet wurde, war die „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz“, ge-

druckt im J. 1616, ein Roman zur Verspottung der dünkelhaften Narren jener Zeit, der Paracelsisten, Goldmacher und Schwärmer aller Art. Daß dieser Roman mit der Fama fraternitatis viel Aehnlichkeit habe, ist unverkennbar. Nun ist aber gewiß, daß Johann Valentin Andreä (s. d. Art.) diesen Roman schon in den Jahren 1602 und 1603 als ein ganz junger Student in Tübingen verfaßt hat. Dieß erzählt er selbst in seiner Lebensgeschichte mit dem Bemerken, er habe nur die Thorheiten jener Zeit spielend darstellen wollen. Es ist darum wahrscheinlich, daß Andreä auch die Fama fraternitatis zu dem gleichen Zwecke geschrieben hat. Diese Vermuthung findet eine besondere Stütze in Folgendem. Die mit der Fama zugleich herausgegebene „Allgemeine Generalreformation" ist nichts Anderes als eine wörtliche Uebersetzung aus Boccalini, Ragguagli di Parnaso. Da nun aber Andreä diesen Schriftsteller sehr liebte und auch in seiner Mythologia christiana zum Muster nahm, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch die fragliche Uebersetzung geliefert und mit der Fama fraternitatis verbunden, also beides gemacht habe. Beide Schriftchen ergänzen sich auch in der That, denn in dem einen, der Generalreformation, werden die politischen Charlatane und Weltbeglücker, im andern die mystischen Weisheitsnarren, Goldmacher und Lebensverlängerer verspottet. Solcher Spott und nichts anderes war in der That der Zweck Andreä's. Dieß erhellt deutlich aus den Worten seines Freundes, des Tübinger Professors Besold (s. d. Art.). Er nennt die Fama fraternitatis und die Confessio einen lusus ingenii nimium lascivientis, mit dem Bemerken, daß in beiden Büchlein an vielen Orten dieser ihr Charakter hinreichend angedeutet sei, daß sich aber unbegreiflicherweise viele gelehrte und fromme Leute dadurch hätten äffen lassen. Auch Andreä selbst hat wiederholt, ohne sich jedoch als den Verfasser der Fama, der Confessio und Generalreformation zu bekennen, das Ganze für eine Posse und Fabel erklärt. So betheuert er z. B. in seinem Glaubensbekenntnisse: (se) risisse semper Rosaecrucianam fabulam, et curiositatis fraterculos fuisse insectatum (in den Excerpten aus seiner Selbstbiographie bei Weismann, Hist. Eccl. II, Tub. 1718, 936). Noch deutlicher spricht er in seiner Schrift Turris Babel, seu judiciorum de Fraternitate Rosaceae crucis chaos. Diese Schrift scheint recht eigentlich dazu verfaßt zu sein, um diejenigen, welche er durch die Fama etc. auf falsche Wege geführt hatte, wieder nüchtern zu machen. Darum ruft er in derselben aus: „Hört, ihr Sterblichen, vergebens erwartet ihr die Brüderschaft, die Comödie ist aus. Die Fama hat sie aufgeführt, die Fama hat sie abgeführt." Aehnliche Aeußerungen kommen noch oft in seinen Schriften vor, und es ist darum keineswegs glaublich, was Einige vermutheten, daß Andreä mit der Fama und den anderen Schriften nicht habe spotten, sondern ernstlich die Gründung einer mystischen Gesellschaft habe herbeiführen wollen. Diese Annahme widerspricht ganz und gar dem Charakter dieses Mannes, der sich nicht mystischen Träumereien hingab, sondern durchaus praktisch war und auch nur praktisch-nützliche Gesellschaften ohne alle Schwärmerei zu gründen suchte, wie die Fraternitas christiana zur Erhaltung des wahren Glaubens und der wahren Frömmigkeit unter den protestantischen Predigern, eine Verbindung, welche noch lange nach seinem Tode fortdauerte. Ebensowenig kann es Andreä's Absicht gewesen sein, durch die Fama und die anderen Schriften eine vernünftige Gesellschaft der Gelehrten zu gründen, denn er hätte ja dazu den unvernünftigsten Weg eingeschlagen und gerade die hirnverbrannten Köpfe, die er gar nicht brauchen konnte, in Bewegung gesetzt. Es bleibt also bei der allein wahrscheinlichen Hypothese, daß Andreä mit den fraglichen Schriften nur die Thorheiten seiner Zeitgenossen habe geißeln wollen. Auch die Frage, warum er für seine Schwärmer den Namen Rosenkreuz und Rosenkreuzer gewählt habe, ist nicht schwierig zu lösen. Am frühesten gebrauchte er diesen Namen in dem Roman „Chymische Hochzeit" ꝛc. Kreuz und Rose waren schon lange bei Alchymisten und Theosophen sehr beliebte Symbole. Dazu kommt, daß er selbst, ähnlich wie Luther, ein Kreuz und vier Rosen in seinem Wappen und dadurch eine Veranlassung mehr hatte, die Helden seines Romans, schon um seine Auctorschaft anzuerkennen, Rosenkreuzer zu benennen. Hatte er aber einmal in dem Romane diesen Namen gebraucht, so lag es nahe, denselben auch in der inhaltsverwandten Fama fraternitatis wieder anzuwenden. Uebrigens verlor sich das ungeheure Aufsehen, welches die Fama fraternitatis gemacht hatte, schon nach einigen Decennien wieder aus dem natürlichen Grunde, weil nirgends ein wahrer Rosenkreuzer zum Vorschein kam.

Erst hundert Jahre später tauchten solche auf in dem aus der Verquickung der Freimaurerei mit der Rosenkreuzerei hervorgegangenen Orden der Gold- und Rosenkreuzer. Derselbe entstand zwischen 1756 und 1768 in Süddeutschland unter Führung des Dr. med. B. J. Schleiß von Löwenfeld in Sulzbach und Dr. Doppelmayer zu Hof. In den hohen Graden dieser Gesellschaft sollte die Bereitung des Steines der Weisen, die Goldmacherei mittels desselben oder auf andere Art, die Darstellung eines als Universalmedicin und Lebenselixir wirkenden Präparates und die Geisterbeschwörung gekannt und gelehrt werden. Graf Saint-Germain, der unter verschiedenen Namen sich in Europa umhertrieb, je nach der Gläubigkeit seiner Zuhörer infolge seines Lebenselixirs sich ein Alter von einigen hundert oder auch tausend Jahren zuschrieb, Christus und seine Apostel gut gekannt und Petrus wiederholt zur Mäßigung seiner Heftigkeit ermahnt haben wollte, Gold und Edelsteine zu machen verstand, trotzdem aber 1780 stark

verschuldet starb; ferner Giuseppe Balsamo, bekannter unter dem Namen Graf Alessandro Cagliostro, ein Schwindler gleicher Sorte, der 1795 im Gefängnisse zu Rom verschieden ist, endlich der Kaffeewirth Joh. Georg Schrepfer in Leipzig, welcher schon 1774 infolge seiner Schulden durch Selbstmord endete, traten als Repräsentanten der ächten Gold- und Rosenkreuzer auf und trieben ihre Gaukeleien in den höchsten Kreisen. Der letztgenannte vermachte seine Apparate zur Citirung der abgeschiedenen Geister und eine Tinctur zur Erhaltung der Jugendlichkeit seinem eifrigsten Schüler, Joh. Rud. von Bischoffswerder (gest. 1803), der ein begeisterter Freimaurer war und als Günstling des Königs Friedrich Wilhelm II. in preußischen Militär- und diplomatischen Diensten zu hoher Stellung kam. Durch ihn wurde der ehemalige Prediger Joh. Christ. Wöllner für die Rosenkreuzerei gewonnen, der von dem Rosenkreuzer König Friedrich Wilhelm II. geadelt, 1788 zum Staatsminister ernannt und mit der Leitung der geistlichen Angelegenheiten betraut wurde. Von ihm rührt das sogen. Wöllner'sche Religionsedict vom Jahre 1788 her. Mit Wöllners Sturz (1798) verlor auch die Gold- und Rosenkreuzerei ihr Ansehen. — Als merkwürdige Erscheinung ist noch hervorzuheben, daß der Weltumsegler und Naturforscher Georg Forster (gest. 1794) und der Anatom Sam. Thomas Sömmering mehrere Jahre lang sich in Cassel tief in die rosenkreuzerischen Thorheiten eingelassen und insbesondere mit Herstellung des Steines der Weisen befaßt haben. Zuletzt ging ihnen aber doch ein Licht auf. „Zuviel ist's," schrieb Forster am 14. Mai 1784 an seinen Freund Sömmering, „was wir schon erlitten: unser Beutel geschnitten, unsere Zeit verderbt, unsere Denkkraft geschwächt und gelähmt, unser Verstand verarmt, unser Gedächtniß mit unnützem Plunder angefüllt, unsere Grundsätze untergraben und angesteckt." Sechs Tage später, nachdem er mit dem überall Jesuiten witternden Nicolai (s. d. Art.) zusammengekommen war, tröstete er seinen Freund damit, daß sie von den tückischen Jesuiten irregeführt worden seien: „Alle unsere Vermuthungen sind völlig richtig. Superiores incogniti oder S. J. [Societas Jesu] ist von jeher eins und dasselbe gewesen. Ueberall in allen Secten ohne Ausnahme stecken sie und sind das primum mobile." In dieser Mystification bestärkte er Sömmering in den unmittelbar folgenden Briefen. Erst gegen Ende des Jahres (12. December) meint er doch: „Aber mit den J** stehen sie (die Rosenkreuzer) doch schwerlich in unmittelbarem Nexu." Im März 1788 gab Forster Nicolai und seinem Mitarbeiter Biester in dieser Hinsicht Unrecht und gelangte dann endlich zu der Einsicht, daß nur „Aberglauben, Schwärmerei, Dummheit und Schurkerei" hinter der Rosenkreuzerei stecke. (Vgl. aus der zahlreichen Literatur über die Rosenkreuzerei besonders Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie II, Frankf. 1699, 640 ff.; Herders Abhandlung im Teutschen Mercur, März 1782, 227 f., abgedruckt in Herders Sämmtl. W. XV, Berlin 1888, 82 ff.; vgl. auch XVI, 596 ff.; Murr, Ueber den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und Freimaurer, Sulzbach 1803; Buhle, Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freimaurer, Göttingen 1804; Nicolai, Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freimaurer, Berlin und Stettin 1806; Hoßbach, Joh. Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819; Guhrauer, Kritische Bemerkungen über den Verfasser und den ursprünglichen Sinn und Zweck der Fama fraternitatis des Ordens des Rosenkreuzes, in der Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1852, 298 ff.; Eugen Sierke, Schwärmer und Schwindler zu Ende des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1874; Der Briefwechsel zwischen G. Forster und S. Th. Sömmering, herausgegeben von H. Hettner, Braunschw. 1877; Hermann Kopp, Die Alchemie II: Die Alchemie vom letzten Viertel des 18. Jahrh. an, Heidelb. 1886.) [v. Hefele (Raich).]

Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl, namhafter Orientalist, hat sich um die Theologie dadurch besondere Verdienste erworben, daß er die Resultate seiner Fachwissenschaft für die biblische Exegese nutzbar zu machen suchte. Als Sohn des damaligen Pfarrers in Heßberg (bei Hildburghausen) und nachmaligen Theologieprofessors J. G. Rosenmüller (s. d. folg. Art.) 1768 geboren, studirte er seit 1785 an der Leipziger Universität, wo er sich auch 1792 als Docent für orientalische Sprachen habilitirte und 1796 eine außerordentliche, 1813 die ordentliche Professur für orientalische Sprachen erhielt. Nach mehr als 40jähriger Thätigkeit zu Leipzig, in welcher er freilich weniger als Lehrer, denn als gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller Erfolg hatte, starb Rosenmüller am 17. Sept. 1835. Von seinen zahlreichen Werken mögen im Vorübergehen die Institutiones ad fundam. linguae Arabicae, Lips. 1818, und die Analecta Arabica, ib. 1825—1828, 3 tomi, genannt sein. Die Mehrzahl von Rosenmüllers Schriften steht in mehr oder weniger directer Beziehung zur Bibelforschung. Er suchte als fleißiger und geschickter Sammler zusammenzutragen, was bezüglich der Einleitungswissenschaft, Exegese, Kritik, Textgeschichte u. s. w. dem Fachgelehrten von Nutzen sein konnte. Selbständiges Weiterforschen war dabei weniger sein Bestreben und ebenso wenig zusammenhangendes Erklären. Die betreffenden Werke tragen überhaupt die Schwächen an sich, welche umfassenden Sammelwerken vielfach eigen sind; gleichwohl haben einige derselben wenigstens partienweise noch immer einen gewissen Werth als Fundgruben umfassenden exegetischen Materials aus alten Uebersetzungen, Auslegungen und vielfach sonst unzugänglichen Schriften. Das noch jetzt meist genannte Werk Rosenmüllers liefert unter dem Titel Scholia in Vetus Test., Lips. 1788 sqq. in 11 Abtheilungen (zum Theil in neuen

Ausgaben, auch abgekürzt als Scholia in V. T. in compendium redacta, 1828 sqq., 6 tom.) Beiträge zur Exegese der meisten alttestamentlichen Bücher, mit Berücksichtigung der Auslegungsgeschichte und Beifügung eines umfassenden elenchus interpretum. Die Scholien sind leicht begreiflich von sehr verschiedenem Werthe. (Vgl. Diestel, Gesch. des Alten Testamentes, Jena 1869, 643.) Mit der altpersischen Bibelübersetzung (s. d. Art. II, 731) befaßt sich das Schriftchen De versione Pentateuchi persica, Lips. 1813. Umfassend in den Angaben zur Bibelkritik, dabei genau und ziemlich erschöpfend ist das „Handbuch für die Lit. der biblischen Kritik und Exegese", Göttingen 1797—1800, 4 Bde., ebenso schätzenswerth in seiner Art ist das „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", Leipzig 1823—1831, 4 Bde., das aber unvollendet blieb und gerade die eigentlichen Alterthümer nicht mehr behandelt. Das „Biblisch-exegetische Repertorium" sollte über die Fortschritte der exegetischen Wissenschaft orientiren; es erschienen davon 2 Bde., Leipz. 1822—1824. Jetzt fast werthlos dagegen sind Rosenmüllers ganz nach Ward und Burder bearbeitete Versuche zur Erläuterung der heiligen Schrift aus Sagen und Gebräuchen des Morgenlandes, welche als „Das alte und neue Morgenland u. s. w.", Leipzig 1818—1820 in 6 Bänden erschienen. Ein besonderes Verdienst endlich erwarb er sich durch die Berichtigung und Neuherausgabe von Bocharts (s. d. Art.) Hierozoicon (Leipz. 1793—1796, 3 Bde.). (Vgl. noch „Neuer Nekrolog der Deutschen" XIII, 2 [1837], 766 ff.) [Schröbl.]

Rosenmüller, Johann Georg, protestantischer Theologe rationalistischer Richtung, der Vater E. Fr. K. Rosenmüllers (s. d. vor. Art.), war als Sohn eines Tuchmachers, spätern Schulmeisters, 1736 zu Ummerstädt (bei Hildburghausen) geboren. Er wirkte zuerst als Seelsorger durch Wort und Schrift, kam 1773 als Professor nach Erlangen, 1783 in gleicher Eigenschaft nach Gießen und 1785 nach Leipzig. Nach langjähriger Wirksamkeit, in welcher er auch für Verbesserung des Schulwesens und (als Pastor an der Thomaskirche und als Superintendent) für die Förderung des kirchlichen Lebens besorgt war, starb er zu Leipzig am 14. März 1815. Von seinen zahlreichen Schriften (namentlich auch homiletischen Charakters) sind hier vor Allem die Scholia in Nov. Test., Norimberg. 1777 sqq., 6 tom., zu nennen, deren spätere Ausgabe sein Sohn besorgte. Ein fleißiges Sammelwerk, und als solches noch von einigem Werth, ist die Hist. interpretationis librorum sacrorum in eccles. christiana, Hildburghusae 1795—1798. Lipsiae 1807—1814, 5 voll., welche in freilich nirgends erschöpfender Weise und loser Aneinanderreihung die alten und mittelalterlichen lateinischen und griechischen Exegeten von einigem Namen behandelt. (Vgl. bes. J. Chr. Dolz, J. G. Rosenmüllers Leben und Wirken, Leipzig 1816.) [Schröbl.]

Rosenthal, David August, Convertit und vielseitiger Schriftsteller, war am 16. April 1821 zu Neisse als Sohn jüdischer Eltern geboren. Er studirte Medicin an der Universität Breslau und wirkte dann als praktischer Arzt in mehreren Städten, seit 1855 in Breslau. Im J. 1851 trat er zur katholischen Kirche über. Von seinen Schriften verdienen besonders Erwähnung: Synopsis plantarum diaphoricarum, Erlangen 1862 (in deutscher Sprache), eine systematische Uebersicht der Heil-, Nutz- und Giftpflanzen aller Länder, mehr als 12 000 Arten umfassend, nach dem Urtheile eines Fachmannes „eine unerschöpfliche Fundgrube für alles, was auf die praktische Benutzung der Pflanzen Bezug hat"; Joh. Schefflers (Angelus Silesius) sämmtliche poetische Werke, Regensburg 1862, 2 Bde.; Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert, Schaffhausen 1865—1870, 3 Bde. in 6 Abtheil.; 3. Aufl., Regensb. 1889 ff. Rosenthal starb zu Breslau am 29. März 1875. (Vgl. Jahresber. der schles. Gesellsch. f. vaterländ. Cultur 1875, Breslau 1876, 114.) [Zeck.]

Roskovány, Augustinus von, Bischof von Neutra und fruchtbarer Schriftsteller namentlich auf kirchenrechtlichem Gebiete, wurde am 6. December 1807 zu Szinna, Diöcese Szatmár, aus altadeligem Geschlechte geboren, trat aber als Cleriker in die Diöcese Erlau über und studirte Philosophie und Theologie im Centralseminar zu Budapest, wo er mit 20 Jahren Doctor der Philosophie und 1831 zum Priester geweiht wurde. Im J. 1832 erwarb er den Doctorgrad der Theologie an der Universität zu Wien, wurde nach kurzer Verwendung in der Seelsorge Secretär des Erlauer Erzbischofs Ladislaus Pyrker (s. d. Art.) und bald darauf Professor der Theologie und Vicerector des Erlauer Seminars. Nachdem er dazu 1836 auch Domherr im erzbischöflichen Capitel zu Erlau und Titularabt von St. Andreas de Saár-Monostra geworden, ward er 1851 durch königliche Nomination Bischof von Waitzen und wurde 1859 gleichfalls infolge königlicher Ernennung auf den Stuhl von Neutra (Nitria) transferirt. Wegen seiner Verdienste ernannte ihn Se. k. k. Majestät zum kgl. wirklichen Geheimrath, und die theologischen Facultäten zu Pest und Prag wählten ihn zum Ehrenmitgliede. Er starb hochbetagt am 24. Februar 1892. Als Bischof führte Roskovány ein einfaches, heiligmäßiges Leben; er verwendete namentlich seine reichen Einkünfte zu Zwecken der Wohlthätigkeit und Wissenschaft, stiftete z. B. bei seinem 25jährigen Bischofsjubiläum mit einer halben Million Gulden einen Unterstützungsfonds für arme Seelsorger und Lehrer der Diöcese, errichtete neue Lehrstühle am Priesterseminar und spendete zur Erweiterung desselben 156 000 Gulden. Den kirchlichen Geist, von welchem er durchdrungen war, zeigt das Schreiben, in welchem er seine Vorschläge über die auf dem Vaticanum zu behandelnden Punkte macht (s. Coll. Lac. VII, 1021 sqq.). Die schriftstellerische Thä-

tigkeit Roskovány's bestand vorzüglich im Sammeln von canonistischem Material für verschiedene Rechtsinstitute. In der Regel gibt er zuerst eine orientirende Einleitung, dann folgen die Urkunden und Documente und besonders eine ausführliche Literaturangabe mit Abdruck hervorragender Erscheinungen. Daß diese Werke nicht alle von einzelnen Schwächen frei sind, braucht nicht gesagt zu werden, allein das Urtheil v. Schulte's (Gesch. der Quellen u. Literatur des canon. Rechtes III, 1, 778) ist hart und ungerecht. Als Quellensammlungen werden die Werke des unermüdlich thätigen Bischofs eine reiche Fundgrube für alle Zeiten bilden. Roskovány's vorzüglichste Werke, deren Verlag Anfangs zu Fünfkirchen, dann in Pest und zuletzt in Neutra war, sind folgende: 1. De matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes, 1842—1882, 7 voll. 2. Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, 1847—1878, 13 voll. 3. Coelibatus et Breviarium: duo gravissima clericorum officia e monumentis omnium saeculorum demonstrata, 1861 ad 1881, 11 voll. 4. Beata virgo Maria in suo conceptu immaculata, 1860—1881, 9 voll. 5. Romanus Pontifex tanquam Primas ecclesiae et princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus, 1867—1879, 16 voll. 6. Matrimonium in ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subjectum, cum amplissima collectione monumentorum, 1870 ad 1882, 4 voll. Endlich 7. Supplementa ad collectiones monumentorum et literaturae, 1887—1890, 10 voll., und zwar vol. I zu n. 6, vol. II zu n. 1, voll. III u. IV zu n. 3, voll. V u. VI zu n. 2 und voll. VII—X zu n. 5. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1412 sq.) [Ph. Schneider.]

Rosmini-Serbati, Anton, Graf, bekannter italienischer Philosoph, wurde am 25. März 1797 zu Roveredo in Südtirol geboren. Nachdem er am Lyceum zu Trient seine Vorbereitungsstudien vollendet hatte, bezog er die Universität zu Pavia und dann zu Padua, um sich dem Studium der Philosophie und Theologie zu widmen. Im J. 1821 trat er in den geistlichen Stand ein. Die ersten Jahre seines Priesterlebens verbrachte er in seiner Vaterstadt, theils dem Studium der höchsten philosophischen und theologischen Probleme obliegend, theils mit Werken des praktischen Seeleneifers beschäftigt. Bald aber zog Rosmini sich nach Domo d'Ossola in der Lombardei zurück, um Muße zu einem neuen, großen Unternehmen zu gewinnen, welches er denn auch 1828 in's Werk setzte. Es war dieß eine Priestercongregation unter dem Namen Istituto della Carità, welche Predigt, Jugenderziehung und andere Werke der Nächstenliebe als ihre besondere Aufgabe betrachten sollte (s. d. Art. Liebe, Orden und Congregationen VII, 2000). Als erster Generalsuperior dieser Congregation hielt Rosmini sich meistens zu Stresa am Lago Maggiore auf. Unter Pius IX. war Rosmini eine Zeitlang Berather des Papstes in politischen Angelegenheiten, besonders im J. 1848. Seine große Sympathie für die nationale Idee, d. i. für die Einheit Italiens, machte ihn in politischen Kreisen der Halbinsel überaus populär, und er erhielt eines Tages von V. Gioberti (s. d. Art.), welcher damals zum piemontesischen Ministerium gehörte, den Auftrag, den Papst zu bewegen, daß er sich an die Spitze der italienischen Staaten stelle, um, wenn nöthig, Oesterreich mit Waffengewalt über die Alpen zurückzudrängen. Rosmini fand aber bei dem weitersehenden Papste kein Gehör, und die Ereignisse bewiesen nur zu bald, wie sehr Gioberti sich getäuscht hatte. Als Pius IX. (s. d. Art.) aus Rom floh, folgte Rosmini dem Papste nach Gaëta und war auch dort noch für die nationale Idee thätig, allerdings in steigender Meinungsverschiedenheit mit dem Cardinal-Staatssecretär Antonelli (s. d. Art.), bis er endlich, mißliebig geworden, vom päpstlichen Hofe verwiesen wurde und nach Stresa zurückkehrte. Inzwischen waren auch zwei von Rosmini's Schriften (Von den fünf Wunden der heiligen Kirche, Lugano 1848, und Die Constitution entsprechend der socialen Gerechtigkeit, Mailand 1848) anrüchig geworden, und am 30. Mai 1849 wurden sie von der Indexcongregation verboten. Rosmini zögerte keinen Augenblick, seine Unterwerfung zu erklären. Auch andere Schriften Rosmini's wurden Gegenstand von Angriffen wegen der darin vertretenen Ansichten; so im J. 1840 der Trattato della conscienza wegen der darin vorgetragenen Lehre von der Erbsünde. Es kam jedoch nicht zu einer eigentlichen Censurirung seiner Ansichten, vielfach wurde aber seinen Gegnern wie ihm Schweigen auferlegt. Eine von der Indexcongregation zu wiederholten Malen angestellte Untersuchung führte 1854 zu der Erklärung, daß alle Werke Rosmini's „freizugeben" seien (dimittantur). Ueber die Bedeutung dieser „Freigebung" und des Ausdrucks „dimittantur" überhaupt entstand viel später (seit 1875) eine kirchenrechtlich interessante Controverse, weil einige darin eine gewisse indirecte Approbation erblicken wollten. Dem gegenüber stellte ein Decret der Indexcongregation vom 5. December 1881 fest, daß diese Clausel nur rein negativ ein Nichtverbot eines Buches enthalte, dagegen nicht besage, das Buch sei von allem Irrthum bezüglich des Glaubens und der Sitten völlig frei (vgl. Act. S. Sedis XIII [1880], 92; XIV [1881], 288). Die neuen philosophischen und theologischen Theorien hatten aber nicht bloß bei den Mitgliedern seines schnell verbreiteten Instituts, sondern auch unter hervorragenden Schriftstellern der freiern kirchlichen Richtung so begeisterten Anklang und Widerhall gefunden, daß namentlich seit der Neuanfachung des Streites in den siebziger Jahren der correcten kirchlichen Lehre zumal in den lombardischen Bisthümern ernstliche Gefahr drohte. Deßhalb hielt es Leo XIII. für geboten, über die

in Frage stehenden Theorien Rosmini's endlich eine auctoritative Entscheidung zu treffen, indem er am 14. December 1887 auf Grund einer eingehenden, fast fünf Jahre in Anspruch nehmenden Prüfung sämmtlicher Werke Rosmini's, insbesondere seiner Opera posthuma, vierzig aus verschiedenen Schriften desselben ausgehobene Sätze als irrig verurtheilte und verbot, dieselben zu lehren oder auch nur innerlich ihnen zuzustimmen. Das betreffende Decret wurde am 7. März 1888 allen Bischöfen des katholischen Erdkreises zugestellt. Rosmini selbst erlebte nur den Anfang der Streitigkeiten, da er schon am 1. Juli 1855 zu Stresa starb. Er war unstreitig ein bedeutender und origineller Geist und ein frommer, der Kirche und dem römischen Stuhl aufrichtig ergebener Priester, der durch persönliche Thätigkeit sowie durch seine Schüler zu einem neuen Aufschwung des geistigen Lebens in Italien mächtig beigetragen hat. Dieß wird auch von seinen größten Gegnern rückhaltlos anerkannt. Um so mehr ist zu bedauern, daß er in seiner staunenerregenden literarischen Thätigkeit Abwege nicht immer vermied. Neben zahlreichen Aufsätzen für Zeitschriften veröffentlichte er Bücher über fast alle Fächer der Philosophie und bereitete eine ganze Reihe theologischer Schriften zum Drucke vor. Bei seinem Tode waren schon 30 Octavbände erschienen, von denen mehrere verschiedene Auflagen erlebt hatten; die ungedruckten Manuscripte aber sollen nicht weniger als gegen 60 Bände in Folio füllen, und die von ihm erhalten gebliebenen Briefe beliefen sich sogar auf 15 000. Einzelne seiner hinterlassenen Schriften wurden nach seinem Tode als Opera posthuma veröffentlicht. Rosmini's Hauptwerke sind: Nuovo saggio sull' origine delle idee, Roma 1830; Principii della scienza morale, Torino 1831; Rinnovamento della filosofia in Italia, Milano 1836; Filosofia del diritto, Milano 1841—1845. In allen seinen Werken bekundet Rosmini einen merkwürdigen Neuerungstrieb, welcher ihn unvermerkt auf gefährliche Wege, ja in bedenkliche Irrthümer hineinführte. Dieß zeigt am meisten das erstgenannte Werk, in welchem er seine Ideologie oder Erkenntnißlehre aufstellt. Allen Erkenntnissen des Menschen liegt nach Rosmini die Idee des Seins zu Grunde. Diese Idee ist an sich genommen ganz allgemein und unbestimmt, näher bestimmt wird sie durch das Hinzutreten gewisser Merkmale oder Elemente. Die Idee des Seins, aber nicht des wirklichen, sondern des möglichen Seins, mit anderen Worten das ideale Sein ist dem Verstande an- oder eingeboren, die bestimmenden Elemente derselben gewinnt er durch die Sensation, also aus der Erfahrung. Indem nun der Verstand die bestimmenden Elemente mit der Idee des Seins verbindet und den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand, dem jene Elemente entsprechen, als ein eigenes, individuelles Wesen denkt, urtheilt er, daß es subsistirt, d. i. in der Wirklichkeit existirt, und vollzieht damit die sogen. intellectuelle Perception. In zweiter Linie sieht der Verstand von der realen Existenz des Gegenstandes ab, denkt sich ihn bloß als möglich und gewinnt dadurch die allgemeine Idee desselben, welche in unzählig vielen Einzeldingen verwirklicht sein kann; dieß ist die Universalisation des Verstandes. Endlich kann der Verstand auch noch von jenen Elementen Abstand nehmen, welche dem Gegenstande nebensächlich zukommen, um nur diejenigen festzuhalten, welche das Wesen des Gegenstandes bestimmen; thut er dieß, so verrichtet er die Thätigkeit der Abstraction. Alle Gattungs- und Artsideen sind mithin nichts anderes als die Idee des Seins, wie sie mit Hilfe der Sensation durch die universalisirende und abstrahirende Thätigkeit des Verstandes zu verschiedenen besonderen Ideen allmälig gestaltet wird. Diese Ideologie erinnert offenbar an Kants (s. d. Art.) Dualismus bei den rein apriorischen Verstandesbegriffen und der Erfahrung; sie kommt auch nothwendig auf die Kant'sche Annahme von synthetischen Urtheilen a priori hinaus. Sagt Rosmini ja selbst in seinem Nuovo saggio, Kant sei auf dem rechten Wege gewesen, nur bedürfe sein System der Vereinfachung. Andererseits streift Rosmini's System an Ontologismus und Pantheismus (s. d. Artt.). Rosmini zog freilich weder nach der einen noch nach der andern Seite hin die Consequenzen und war namentlich weit davon entfernt, die objective Realität der Idee Gottes zu bestreiten. (Vgl. Katholik 1882, I, 202 ff.; 1888, I, 382 ff. u. 603 ff.; II, 25 ff.; A. Stöckl, Geschichte der neuern Philosophie II, Mainz 1883; K. Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts I: Ant. Rosmini und seine Schule, Wien 1884; Paoli, Della vita di A. Rosmini-Serbati I, Torino 1880; II, Rovereto 1884 [daselbst II, 371 sgg. eine Bibliografia Rosminiana von 1811—1880]; Reusch, Index II, 2, 1139 ff.) [L. Schütz.]

Rossano, Stadt und Sitz eines Erzbischofs in Calabria Citeriore, nordöstlich von Cosenza und am Meerbusen von Tarent, war ursprünglich als Rusca, Ruscillum, Ruscianum oder Roscianum Hafenplatz der Stadt Thurium im Lande der Bruttier und bestand nur aus einem Castell. Letzteres wurde von den Römern stark befestigt; nach und nach baute sich an dasselbe eine Stadt an, welche Sitz der Herrschaft der Griechen in Calabrien und unter den Normannen zum Fürstenthum erhoben wurde. Heute hat Rossano 11 000 Einwohner. Von Kirchen seien erwähnt die dreischiffige Cathedrale B. M. V. assumtae mit 60 Altären und einem wunderthätigen Marienbild; außerdem gibt es daselbst 14 andere Kirchen und 7 ehemalige Klöster gleichfalls je mit Kirche, ein Priesterseminar und ein Hospital. Als Bischofssitz ist Rossano Nachfolgerin des alten Sitzes Thurium. Diese, 5—6 Stunden nördlich von Rossano gelegene, große und wichtige Handelsstadt hieß ur-

sprünglich Sybaris und lag noch in Lucanien, aber nahe der Grenze von Bruttium, zwischen den Flüssen Sybaris und Crathis. Als die Stadt Sybaris, deren Einwohner wegen ihrer Ueppigkeit und Weichlichkeit bekannt waren, von den Crotoniaten zerstört worden, bauten die Sybariten, hauptsächlich von den Athenern unterstützt, nicht fern davon eine neue Stadt, welcher nach einer nahen Quelle der Name Thurium beigelegt wurde; als römische Colonie wurde sie auch Copiae genannt. Diese schwang sich, dem alten Sybaris gleich, abermals zum Range der größeren Städte auf und ward auch Bischofssitz; Ausgangs des 6. Jahrhunderts aber verschwindet Thurium aus der Geschichte. Wann das Bisthum in Rossano wieder aufzuleben begann, ist nicht genau bekannt. Der erste bekannte Bischof von Rossano ist Valerian (bei Gams: Saturnin), der 680 der sechsten allgemeinen Synode zu Constantinopel beiwohnte. Seine Nachfolger, Suffraganen von Reggio, huldigten wohl dem griechischen Ritus, gleich den Bischöfen der übrigen Städte Großgriechenlands; wahrscheinlich wurden sie auch bald zu Erzbischöfen erhoben. Uebrigens erscheint der zweite bekannte Bischof Cosmas erst um 820, und dann keiner mehr bis auf Dionys um 1123. Dessen nächster bekannter Nachfolger war Cosmas II. (1186—1197), der in einem Diplome des Königs Tancred wie in einem Briefe der Kaiserin Constantia, beide aus dem Jahre 1193, Erzbischof genannt wird. Im Schreiben der Kaiserin wird befohlen, daß die wohl aus der griechischen Zeit herstammenden, sonst unbekannten Privilegien des Sitzes Rossano bestätigt werden sollen. Nach Gams gäbe es erst seit 1460 lateinische Erzbischöfe von Rossano; Rossano erscheint aber schon in der Notitia Coelestini als einfaches Erzbisthum ohne ein Suffraganat, wie heute noch (vgl. jedoch Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statist. II, 23. 175). Von den Erzbischöfen sind zu nennen: Johann Baptist Castagno (1553—1573), der als Urban VII. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg, und Lucius Sanseverino (1592—1612), der das Seminar errichtete. Die letzten Oberhirten waren: Andreas Cardamone (1778—1800); Cajetan Paul de Miceli (1804—1813); Karl Puoti (1818—1826); Salvator de Luca (1827 bis 1833); Bruno Maria Tedesco (1835 bis 1844); Petrus Cilento (1844—1888); Salvator Palmieri (1889—1891). Der gegenwärtige Erzbischof ist Donatus Maria dell' Olio, geboren 1847, präconisirt am 14. December 1891. Seine Mensa beträgt nur 2000 Ducaten, Kammertaxe 308 (im Mittelalter 600) flor. aur. Das Capitel hat 4 Dignitäten, 20 Canoniker, 24 Beneficiaten und mehrere andere Priester und Cleriker. In 39 Pfarreien (7 Vicar. foran.) zählt das Erzbisthum gegen 60 000 Diöcesanen. In der neuern Zeit ist der Name Rossano bei uns öfter genannt worden, weil in der Sacristei der Cathedralkirche ein wohlerhaltenes Evangeliarium in griechischer Uncialschrift (Cod. Σ) gefunden wurde, welches von seinen Entdeckern Gebhardt und Harnack vermuthungsweise dem 6. Jahrhundert zugewiesen wurde (Evangeliorum codex graecus purpureus Rossanensis, litteris argenteis sexto ut videtur saec. scriptus picturisque ornatus, Leipzig 1880); doch wird der Codex von Anderen, besonders auch mit Rücksicht auf den Bilderschmuck, in das 8. oder den Anfang des 9. Jahrhunderts gesetzt (s. v. Funk, im Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft 1896, 331 ff.). (Vgl. Ughelli, Italia sacra IX, 285—314; X, 325—330; Moroni, Diz. LIX, 170—175; Cappelletti, Le chiese d'Italia XXI, 273—283; Gams, Ser. Epp. 917 sq.) [Neher.]

Rosselli, s. Roselli.

Rossi, Bernardus de, O. P. (Joh. Franc. Bern. Maria de Rubeis), Geschichtsforscher und Dogmatiker aus dem Dominicanerorden, ward am 8. Januar 1687 zu Cividale in Friaul (Foro Julii) aus einer dortigen Patricierfamilie geboren. Mit 16 Jahren trat er in den Dominicanerorden und legte am 16. November 1704 in Conegliano die Ordensgelübde ab. Nach der Profeß schickten seine Oberen ihn nach Florenz, wo er im Kloster San Marco Philosophie studirte. Die theologischen Studien absolvirte er im Collegium Sacratissimi Rosarii der Dominicaner zu Venedig, wo er dann als Lector thätig blieb. Zuerst trug er drei Jahre Philosophie vor, dann über zwölf Jahre Theologie. Zweimal war er Generalvicar seiner Ordensprovinz (B. Jacobi Salomonii Venetiarum). Im J. 1722 begleitete er als Theologe die venetianischen Gesandten Foscareni und Tiepoli nach Paris, welche Ludwig XV. zu seiner Thronbesteigung beglückwünschen sollten. In Paris machte de Rubeis die persönliche Bekanntschaft der gelehrten Geschichtsforscher Lequien, Echard, Montfaucon, Hardouin u. A. Er gewann die Achtung Aller ebenso wohl durch sein bescheidenes Auftreten als durch sein tiefes Wissen. Nach Venedig zurückgekehrt, blieb er in seinem Kloster bis an seinen Tod und entfaltete eine rege literarische Thätigkeit. Außer einer großen Anzahl gedruckter Schriften hinterließ er noch 30 Foliobände mit handschriftlichen Abhandlungen. Mit den bedeutendsten Kirchenfürsten seiner Zeit stand er in brieflichem Verkehr; so mit den Cardinälen Quirinus, Botti, Passioneus, Orsi u. A. Ihre Briefe an ihn füllen 9 Bände. Bei alledem blieb er ein einfacher, demüthiger Ordensmann, der streng an seiner Ordensregel festhielt und 30 Jahre lang sich des Weines enthielt. Er starb den 2. Februar 1775 im Alter von 88 Jahren. Erst fünf Tage vor seinem Tode hatte er einen Tractat über das heilige Altarssacrament vollendet. Seine Werke können hier nicht alle aufgezählt werden. Für Dogmatik sind hauptsächlich die Dissertationen zu nennen: 1. De tribus in coelo testibus Patre, Verbo et Spiritu Sancto, Venetiis 1755; 2. De pec-

cato originali, ib. 1757; 3. De charitate virtute theologica, ib. 1758. Besonders berühmt ist de Rubeis durch seine neue Ausgabe der Werke des hl. Thomas geworden, die 1745—1760 in 24 Bänden zu Venedig erschien und von kritischen Commentaren begleitet ist. Außer diesen schrieb de Rubeis noch etwa 33 werthvolle Abhandlungen über Leben und Schriften des Aquinaten. Auch als Patristiker hat er sich einen Namen erworben. Unter seinen Arbeiten auf diesem Gebiet sind zu erwähnen: 1. Facundi ep. Hermianensis pro defensione trium capit. conc. Chalcedonensis LL. 12, Venetiis 1728; 2. De una sententia damnationis in Acatium ep. Constant. dissertatio, Venet. 1729; 3. Georgii seu Gregorii Cyprii Patriarchae Constant. vita ... graece ..., Venet. 1753; 4. De Theophylacti Bulgariae Archiep. gestis et scriptis ac doctrina, Venet. 1774. Diese letztere Schrift wurde der Venediger Ausgabe der Werke Theophylacts vorgedruckt. Durch eine Reihe umfangreicher Schriften ist de Rubeis der Geschichtschreiber des Bisthums Aquileja geworden; die wichtigste hierher gehörige Arbeit ist: Monumenta ecclesiae Aquilejensis, Argent. 1740. Endlich verfaßte er auch ordensgeschichtliche Werke: eine Geschichte des Dominicanerklosters S. Dominico zu Venedig (1729) sowie der Congregatio B. Jacobi Salomonii (1751) und eine Lebensbeschreibung der sel. Dominicanerin Benvenuta Bojana (1755). Das Gebiet der Liturgik berührt die Dissertatio de vetustis liturgiis aliisque sacris ritibus (dioeceseos Forojuliensis), Venet. 1754. Genauere Angaben findet man bei Richard et Giraud, Bibliothèque sacrée XIX, 266—270, und bei Hurter, Nomencl. lit. III, ed. altera, 9—14. [Fr. Paulus v. Loë O. P.]

Rossi (de Rubeis), Joh. Bapt. de, der hl., Canonicus der Collegiat-Basilika von S. Maria in Cosmedin am Fuße des Aventin zu Rom, ein Muster der thätigen Sorge für das geistige und leibliche Wohl des Nächsten, erblickte das Licht der Welt am 22. Februar 1698 zu Voltaggio, einem Städtchen in der Erzdiöcese Genua. Mit 10 Jahren kam er unter dem Schutze des edlen Genuesen J. Scorsa zu weiterer Ausbildung nach Genua, mit 13 Jahren zog er nach Rom, um in dem Colleg der Jesuiten seine Studien fortzusetzen. An Fleiß und Kenntnissen übertraf er sämmtliche Mitschüler, so daß er mit 16 Jahren in den Clericalstand aufgenommen wurde und am 8. März 1721 mit päpstlicher Dispens die Priesterweihe empfing. Sein Leben war von da an ganz dem Dienste des Nächsten, der Armen, Kranken und Sterbenden gewidmet. Ein weites Feld für seine heroische Nächstenliebe eröffnete ihm das von der Familie Odescalchi im J. 1650 gegründete Hospiz Sta. Galla, welches obdachlosen Armen nächtliches Unterkommen gewährte. De Rossi trat der daselbst entstandenen Priestercongregation von Sta. Galla zur Ertheilung des Unterrichtes an Arme und Kranke bei und wirkte 40 Jahre als Mitglied dieser Gesellschaft in segensreichster Weise. Außer seinen Arbeiten in Sta. Galla, wo er wie ein Vater inmitten seiner Kinder war und nahe bei dem ersten Hause im J. 1731 ein nach dem hl. Aloysius benanntes Hospiz zur Nachtherberge für obdachlose Frauen gründete, besuchte de Rossi auch eifrig die Kranken in Privathäusern; je ärmer dieselben waren und je größer ihr Elend, desto freudiger waltete er seines Amtes. Besondere Liebe hegte er zu den Schwindsüchtigen, welche in dem Hause zum hl. Hyacinth untergebracht waren und die er seine „besondere Domäne“ nannte. Neben den Kranken waren es die Gefangenen, denen er seine Sorge zuwandte. Ein neues Feld der Thätigkeit eröffnete sich für de Rossi im J. 1735 durch die Uebernahme der Coadjutorie an der Collegiatkirche Sta. Maria in Cosmedin; 1737 trat er als Canonicus an die Stelle seines verstorbenen Vetters Laurentius de Rossi. Von dem Augenblicke an, wo er dieß Amt erhielt, übertraf kein anderer Stiftsherr ihn an Eifer im Chordienste. Auch sein Ruf als eines der weisesten Beichtväter in der ganzen Stadt war in kurzer Zeit begründet und verbreitet. Der Zudrang zu ihm war derart, daß die stete Erfüllung der Pflichten eines Canonicus beim Chorgebete für den Seligen unmöglich wurde und die Päpste Clemens XII. und Benedict XIV. ihn für den Fall des Beichthörens vom gemeinsamen Chorgebete entbanden. Geradezu erstaunlich erwies sich sein Eifer für die Armen im J. 1750, als Benedict XIV. das Jubeljahr feierte und Tausende von frommen Pilgern nach der Hauptstadt der christlichen Welt zogen. Gleichverdient wie als Armenpfleger und Beichtvater machte sich de Rossi endlich als Prediger und Katechet. In Kirchen, Kapellen, Klöstern, Spitälern, Kasernen und in den Häusern der Cardinäle trat er als Prediger und Katechet auf; an manchen Tagen predigte er fünf-, ja sechsmal. Seine jährliche Erholung suchte er im Abhalten von Missionen auf den verlassensten Gehöften der Campagna. So blieb de Rossi rastlos thätig bis zum Jahre 1763, wo sich eine gänzliche Abnahme seiner Kräfte zu zeigen begann. Nach mehrfachen Schlaganfällen starb er am 23. Mai 1764. Der zweite Philippus Neri und „wahre Seelenjäger“, wie er allgemein genannt wurde, ward in der Kirche Trinità de' Pellegrini beigesetzt, und sein Canonisationsproceß schon 1781 begonnen. Nach mehrfachen Verzögerungen ward de Rossi endlich von Pius IX. durch das Breve Coelestis Paterfamilias vom 2. August 1859 in die Zahl der Seligen aufgenommen und von Leo XIII. am 8. December 1881 zur Würde eines Heiligen erhoben. (Vgl. Compendio della vita del B. G. B. de Rossi, Roma 1860; Stadler, Heiligen-Lexikon III, Augsburg 1869, 302 ff.; Bellesheim, Der sel. Joh. Bapt. de Rossi, im „Katholik“ 1881, II, 487 ff.) [L. Stocker O. S. B.]

Rossi, Joh. Bapt. de, italienischer Orientalist, bleibt für alle Zeiten ein Beweis, wie viel durch die Hingabe an einen einzigen Gegenstand bei beharrlichem Studium erreicht werden kann. Er war in einem kleinen piemontesischen Dorfe Namens Castelnuovo am 25. October 1742 von wohlhabenden Eltern geboren und erhielt wegen früh zu Tage tretender Wißbegierde eine sorgfältige wissenschaftliche Erziehung erst in Bairo, seit 1756 in Ivrea. Bei letzterem Aufenthalt entschloß er sich, Priester zu werden, und trat in das dortige bischöfliche Seminar ein. Im J. 1762 begab er sich nach Turin, promovirte daselbst in der Theologie und ward noch in demselben Jahre zum Priester geweiht. Jetzt hatte er zuerst Gelegenheit, Unterricht im Hebräischen zu erhalten, und das Studium dieser Sprache ergriff er mit einem Eifer, den man wohl eine Leidenschaft nennen konnte. Ein wunderbares Sprachentalent gestattete ihm, daneben eine ganze Reihe morgenländischer und abendländischer Sprachen zu erlernen und seine Kenntniß derselben bei äußeren Veranlassungen durch Aufsätze und Gedichte in prachtvoller typographischer Ausstattung zu beweisen. Während er so in Gefahr war, sich in die Breite zu verlieren, brachte eine zufällige Veranlassung ihm zuerst ein Ziel, bei dessen Verfolgung er genöthigt war, sich zu concentriren. Dieß war die Vertheidigung des Christenthums gegenüber den Juden, welche er vorerst als Lebensaufgabe betrachtete, und um deren willen er das Studium des Hebräischen auf jede Weise, besonders literarisch, zu befördern suchte. Im J. 1769 erhielt er eine Verwendung bei der Bibliothek zu Turin; dort war er aber nur erst wenige Monate thätig, als er an die Universität zu Parma auf den daselbst geschaffenen Lehrstuhl der orientalischen Sprachen berufen wurde. Dieses Amt machte ihn überglücklich in dem Gedanken, nun ganz seinen Studien leben zu können; andere Zwecke hat er während seiner langen, bis 1821 dauernden, anspruchslosen Thätigkeit nie gekannt. Der ihm nicht ganz zusagende Aufenthalt bei einer unausgesetzten geistigen Thätigkeit zog ihm schon im ersten Jahre eine gefährliche Krankheit zu; er genas zwar bald, aber nicht ohne für sein ganzes Leben eine körperliche Schwäche zu behalten, welche sein unausgesetztes energisches Studium wahrhaft bewundernswerth macht. Als Hauptgegenstand desselben war ihm aus den antijüdischen Bestrebungen allmälig die Sorge um den hebräischen Text des Alten Testamentes vor Augen getreten, und auf die kritische Sicherstellung desselben richtete sich nunmehr sein Hauptfleiß während seines ganzen folgenden Lebens. Den Anstoß dazu gab hauptsächlich, daß 1776 zu Oxford der erste Band der lange vorbereiteten und erwarteten Variantensammlung zum Alten Testament von Kennicott (s. d. Art.) erschienen war; dieselbe konnte Rossi nicht befriedigen, nicht bloß wegen des mit Recht gerügten Mangels an wirklicher Kritik, sondern auch, weil er selbst alte hebräische Bibelhandschriften besaß, welche von Kennicott nicht verglichen waren. Daher entschloß er sich, den Plan des englischen Gelehrten auf breiterer Grundlage und mit größerer kritischen Genauigkeit auszuführen, und zu diesem Ende begann er mit unermüdlicher Sorgfalt, auch auf eigens zu diesem Zweck unternommenen Reisen, Handschriften und Incunabeln des hebräischen Bibeltextes zu sammeln. Er brachte neben zahlreichen Handschriften und Ausgaben der alten Uebersetzungen bis zum Jahre 1798 nach eigener Angabe einen Schatz von 710 hebräischen Bibelhandschriften nebst 336 alten Ausgaben zusammen, welche sein Eigenthum waren. Von diesen verglich er 691 Codices und 333 Ausgaben, wie auch Kennicott gethan, mit der Ausgabe von van der Hooght; dazu kam die Vergleichung von 134 hebräischen und 16 samaritanischen Handschriften nebst 42 Ausgaben, welche nicht sein Eigenthum waren, und indem er die kennicottischen Varianten von 577 Handschriften damit verband, hatte er schließlich das kritische Material aus 1793 Exemplaren des hebräischen Textes, wozu noch zahlreiche Texte der alten Uebersetzungen und Commentare kamen, zusammen (Schol. critica in V. T. libros [s. u.] 143). Dieses veröffentlichte er, nachdem er 1782 in einem eigenen Werk über seinen kritischen Apparat Rechenschaft gegeben hatte, zuerst 1784—1788 zu Parma in vier Quartbänden unter dem Titel: Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae nebst Prolegomenen und einem clavis codicum; zur Vervollständigung erschienen noch Scholia critica in V. T. libros seu Supplementa ad Var. sacri textus Lect., ib. 1798. Die Ausbeute, welche diese Riesenarbeit geliefert hat, ist numerisch nicht so groß, wie man erwarten könnte, aber inhaltlich um so wichtiger. Unsere ganze Kenntniß und Werthschätzung des alttestamentlichen Textes beruht auf dem von Rossi Geleisteten, wodurch wir sicher sind, daß alle die unzähligen Exemplare der alttestamentlichen Bücher, welche es gibt, nur eine einzige Recension darstellen. Nach Vollendung dieses Werkes, das seinen Namen unsterblich gemacht hat, setzte Rossi seine sprachlichen und literarhistorischen Bemühungen unermüdet fort, und Jahr um Jahr erschienen die Früchte derselben. Seinen Bücherschatz überließ er 1816 für den kaum nennenswerthen Preis von 100 000 Francs der Erzherzogin Marie Luise, einzig in der Absicht, ihn der Wissenschaft zu erhalten und seine Benutzung für weite Kreise möglich zu machen; derselbe befindet sich jetzt in der Nationalbibliothek zu Parma. Im J. 1821 zog Rossi sich bei wachsender Kränklichkeit von seinem Amt zurück und lebte still, nur mit seinen Studien beschäftigt, noch bis zum März 1831. Unter seinen vielen gedruckten Schriften, deren Verzeich-

niß nebst dem seiner handschriftlichen, angefangenen und geplanten fast allen seinen Werken angehängt ist, sind noch hervorzuheben: De praecipuis caussis et momentis neglectae a nonnullis hebraicarum litterarum disciplinae disquisitio elenchtica, August. Taurin. 1769; Della vana aspettazione degli ebrei del loro re Messia dal compimento di tutte le epoche, Parma 1773; De hebraicae typographiae origine ac primitiis, ib. 1776; Bibliotheca judaica antichristiana, qua editi et inediti Judaeorum adversus christianam religionem libri recensentur, ib. 1800; Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere, 2 voll., ib. 1802; Mss. codices hebraici bibliothecae J. B. de-Rossi accurate . . . descripti et illustrati. Accedit Appendix qua continentur mss. codices reliqui al. linguarum, 3 voll., ib. 1803; Sinopsi della ermeneutica sacra, ib. 1819, und besonders Memorie storiche sugli studj e sulle produzioni del D. G. Bernardo de-Rossi da lui distese, ib. 1809, die auch dem Vorstehenden zu Grunde gelegt sind. [Kaulen.]

Rossi, Johann Baptist de, „der Vater der christlichen Archäologie", geb. zu Rom am 23. Februar 1822, gest. am 20. September 1894, ist auf dem Gebiete der Alterthumskunde, zumal der christlichen, einer jener Säcular-Menschen, welche in Einem Menschenalter die Arbeiten von Jahrhunderten überholen und zugleich auf Jahrhunderte hin die Wege zeigen, auf denen die von ihnen geschaffene Wissenschaft weiter zu forschen und ihre Resultate systematisch festzustellen hat. Von begüterten Eltern geboren und darum zeitlicher Sorgen enthoben, konnte er von Jugend auf dem Drange seines Herzens und einer unersättlichen Wißbegier folgen. Schon in dem kaum dem Knabenalter entwachsenen Jünglinge reifte der Plan zu seinem großen Corpus inscriptionum christianarum Urbis, einem Werke, das allein ausgereicht hätte, seinen Namen für die christliche Alterthumswissenschaft unsterblich zu machen. Seine Jugendjahre fallen in die Zeit jenes großen geistigen Aufschwungs in Rom nach den Stürmen der französischen Invasion, und Männer wie Angelo Mai, Borghesi, Secchi, Marini u. A. konnten ihn in die Epigraphik und in das Studium des classischen und des christlichen Alterthums einführen; mit Marchi durfte er seine ersten Wanderungen durch die Katakomben machen. Auf wiederholten Reisen, die ihn durch Italien nach der Schweiz, Frankreich, London, an den Rhein, nach Bayern und Oesterreich führten, sammelte er in den Bibliotheken alle die alten Nachrichten zumal der Itinerarien, welche ihm den Ariadnefaden in die Hand gaben, um die Topographie der Cömeterien festzustellen und zum Voraus die Martyrergräber anzukündigen, welche bei den Ausgrabungen zum Vorschein kommen mußten. Auf dieser wissenschaftlichen Grundlage basiren seine Entdeckungen in den Katakomben von S. Callisto, wie in denen der Domitilla, des Prätextatus, der Priscilla u. A., welche in ihren Monumenten, in ihren Inschriften, in ihren Malereien eine neue Welt für die christliche Alterthumskunde erschlossen haben. Die chronologische Fixirung dieser Denkmäler gehört zu den hervorragendsten Verdiensten de Rossi's; erst dadurch gewannen die Zeugnisse in Farbe und Stein ihre Bedeutung für die Dogmatik und Apologetik. Was diese beiden theologischen Wissenschaften, und was ebenso die Kirchengeschichte den Forschungen und Entdeckungen des großen Meisters verdanken, das ist in der gesammten wissenschaftlichen Welt einstimmig anerkannt. Während Marchi die großartigen Pläne seines jungen Freundes unausführbare Utopien, Pius IX. seine Voraussagungen über die zu erwartenden Entdeckungen archäologische Träumereien nannte, konnte de Rossi am 11. Mai 1854 den Papst in die Papstkapelle von S. Calisto führen und ihm die Grabsteine seiner Vorgänger aus dem 3. Jahrhundert zeigen. Die von Pius IX. 1851 eingesetzte Commission zur Erforschung der christlichen Alterthümer Roms hatte schon vorher unter de Rossi's Anleitung die Krypta des Papstes Cornelius in denselben Katakomben wieder offen gelegt. Als die kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1854 die Herausgabe des momumentalen Corpus inscriptionum latinarum in Angriff nahm, wurde de Rossi neben Mommsen und Henzen mit der obersten Leitung des großartigen Werkes betraut. In ungetrübter Freundschaft ist de Rossi mit Henzen gegen 40 Jahre verbunden geblieben, bis der Tod des letztern das Band zerriß. Hatte für die classische Archäologie Winkelmann eine neue Aera begonnen, so eröffnete nunmehr de Rossi eine solche für die christliche Alterthumskunde, die durch ihn erst zu einer wahren Wissenschaft erhoben worden ist. Im Spicilegium Solesmense des spätern Cardinals Pitra erschienen 1855 und 1858 die beiden Abhandlungen De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus und De christianis titulis Carthaginiensibus. Der erste Band der 1861 veröffentlichten Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores — zunächst datirte Inschriften — war die Frucht langer Studien, die er schon vor 1843, da er als 21jähriger Jüngling den Doctorgrad in beiden Rechten mit der höchsten Auszeichnung erwarb, begonnen hatte. Zwei Jahre später erschienen seine Imagines selectae, ausgewählte Muttergottesbilder aus den römischen Katakomben. Auf der Villa von Castel Gandolfo konnte er Pius IX. 1864 den ersten Band seiner Roma sotterranea überreichen, ALTERI DAMASO, wie es in der Dedication heißt, was der Papst mit der scherzhaften Bemerkung beantwortete: „Ein zweiter Damasus, weil ich an Ihnen einen Hieronymus gefunden." Nachdem 1867 der zweite, 1877 der dritte Band der Roma sotterranea gefolgt war — für den vierten hat er das Material zum größten Theil fertig hinterlassen —, erschien der zweite

Band der Inschriften, die epigraphischen Quellen behandelnd, erst 1888. Für die Fortsetzung beider Werke hat Leo XIII. eine eigene Commission ernannt. Im J. 1863 hatte de Rossi die Herausgabe seines Bullettino di archeologia sacra begonnen, welches, in vierteljährlichen Lieferungen erscheinend, während 30 Jahre von ihm allein geschrieben, über die Ausgrabungen in den Katakomben berichtete und eine Fülle von wissenschaftlichen Abhandlungen über alle Gebiete der christlichen Archäologie lieferte, in über 300 Aufsätzen ein wahres Arsenal von Gelehrsamkeit. Der 1864 gefaßte Plan eines Orbis christianus monumentalis ist leider nicht zur Ausführung gekommen; allein er hat als Leitstern für die Berathungen und Beschlüsse des ersten Congresses christlicher Archäologen zu Spalato 1894 gedient. Bei seinen Arbeiten in den Katakomben stand ihm sein Bruder Michele mit seinen mathematischen und geologischen Kenntnissen treu zur Seite; da er selber, seit 1861 verheiratet, nur eine Tochter hatte, so stand sein ganzes Hoffen für das Erbe seiner Studien auf dem hochbegabten Sohne seines Bruders, Karl Felix, den leider der Tod 1890 ihm und der Wissenschaft vorzeitig entriß.

Die Ausgrabungen in den Katakomben während der Wintermonate waren nur dadurch möglich, daß der heilige Stuhl eine jährliche Summe von 18 000 Francs zu diesem Zwecke angewiesen hatte. Die gesammte Leitung der Arbeiten lag in den Händen de Rossi's. So sind im Verlauf von 40 Jahren alle bedeutenderen Cömeterien durchforscht und die historischen Krypten der Martyrer bis auf einige wenige wiedergefunden und freigelegt worden. Den Schülern und Nachfolgern des Meisters bleibt nur die Nachlese; auf großartige neue Entdeckungen ist kaum mehr zu hoffen. — Als Ergänzung dieser Monumente unter der Erde schuf de Rossi im Auftrage Pius' IX. das Museum Lateranense mit seinen Sarkophagen und Sculpturen und mit den nach Materien geordneten Inschriften. Zum Bischofsjubiläum des heiligen Vaters gab de Rossi 1877 die Schrift heraus: Il Museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense. Das altchristliche Museum im Vatican von Kleingegenständen aller Art erhielt durch die Ausgrabungen in den Katakomben mit jedem Jahre neuen Zuwachs. Im J. 1872 begann die Publication der Musaici delle chiese di Roma anteriori al sec. XV mit den chromolithographischen Tafeln des Spithöver'schen Verlags, eine Capitalarbeit, die der Meister erst einige Tage vor seinem Tode abschloß. Dieses Werk wie das zusammen mit Duchesne bearbeitete Martyrologium Hieronymianum bilden die Krönung der unermüdlichen literarischen Thätigkeit de Rossi's auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst und Wissenschaft. Der zahlreichen Aufsätze und Abhandlungen in den verschiedensten Zeitschriften kann hier nur gedacht werden. Wie de Rossi einer der thätigsten Mitarbeiter am Corpus inscriptionum latinarum war, so hat er für das classische Alterthum und im Besondern für die Topographie Roms eine Reihe der wichtigsten Publicationen erscheinen lassen. Im Verein mit deutschen, französischen und italienischen Gelehrten gab er in 9 Bänden die Oeuvres complètes de Bartolomeo Borghesi heraus. Gegen 50 Jahre Scriptor der Vaticana, veröffentlichte er mit reichen Noten den Index codicum latinorum Bibliothecae Vaticanae, tom. X ad XIII, der über 2600 Codices behandelt. Außerdem lieferte er eine lange Reihe von Beiträgen in das Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica wie in zahlreiche andere italienische und französische Zeitschriften. Die berühmte Accademia Pontificia di archeologia, zu deren 30 Mitgliedern zu zählen nur hervorragende literarische Leistungen berechtigen, verehrte in ihm bis zu seinem Tode einen Präsidenten, der, so verschiedenartig auch die Dissertationen über profane und christliche Archäologie sein mochten, durch seine geistreichen und gründlichen Erläuterungen und Bemerkungen sich überall als Kenner auswies. Der erste Vortrag, den er in der Accademia bei seiner Aufnahme in dieselbe 1851 hielt, zeichnete in großen Zügen den Plan seines Corpus inscriptionum christianarum; der Vortrag ist 43 Jahre später im Bullettino veröffentlicht worden. Im Verein mit P. Bruzza gründete de Rossi die Società dei cultori di archeologia cristiana, die in ihren monatlichen Zusammenkünften de Rossi Gelegenheit boten, über die Ergebnisse der Katakombenforschung die ersten Berichte zu geben, neue Funde und Entdeckungen zur Kenntniß zu bringen, die Symbole und Darstellungen wie die epigraphische Geheimsprache der alten Christen darzulegen, Vorträge und Mittheilungen Anderer zu erläutern. Seit dem Tode des P. Bruzza 1883 war er Präsident; die Berichte über diese Sitzungen sind 1888 zum Priesterjubiläum Leo's XIII. durch den Secretär O. Marucchi in einem eigenen Bande herausgegeben. Das durch mehrere junge Archäologen im J. 1878 in's Leben gerufene Collegium Cultorum Martyrum, dessen schola ihren Sitz in unserem deutschen Campo Santo hat, und dessen Zweck darin besteht, das Andenken an die Blutzeugen an denjenigen Orten, wo sie einst geruht haben, jährlich zu feiern, wählte 1888 de Rossi zu ihrem Präsidenten, und er ist es geblieben bis zu seinem Tode. An allen Festen der Martyrer hielt er nach dem Gottesdienste vor den aus aller Welt zusammengeströmten Andächtigen Vorträge über die Geschichte des betreffenden Cömeteriums, wo man sich versammelt hatte, meist in französischer Sprache und gegen eine Stunde lang, so klar und lichtvoll, daß man nicht müde wurde, ihm zuzuhören. Galten früher die Katakomben als Stätten des Grausens, um die sich ein ganzer Kranz von Sagen gebildet hatte, so mag heute niemand Rom verlassen, ohne wenigstens die Katakomben von S. Callisto besucht zu haben.

Die von Pius IX. 1851 eingesetzte Commissione di archeologia sacra, deren Präsident der Cardinalvicar ist, zählte ihn zu ihren thätigsten Mitgliedern; viele Jahre lang war er ihr Secretär und in Abwesenheit des Präsidenten dessen Stellvertreter. Stand de Rossi mit den hervorragendsten Archäologen aller Länder, mit Mommsen, Henzen, Bormann, Boeckh, mit Gatti, Lanciani u. A. auf profanen, mit Martigny, Delisle, Duchesne, Le Blant, mit Kraus, Bulić, Grisar, Victor Schultze, Müller, mit Viraghi, Galante, P. Germano, Orsi u. A. auf christlich-archäologischem Gebiete in steter Correspondenz, so hat er in Stevenson, Armellini, Marucchi, in Kirsch, Wilpert, Jelić u. s. w. Schüler hinterlassen, welche in seinem Geiste die altchristlichen Studien fortsetzen. Sein besonderes Verdienst ist es, daß er in allen archäologischen Erörterungen die confessionellen Differenzen möglichst zurücktreten ließ und so zwischen katholischen und nichtkatholischen Archäologen jene Einmüthigkeit anbahnte, die besonders auf dem ersten Congreß christlicher Archäologen in Spalato zu Tage trat, und die hoffentlich auch in Zukunft fortdauern wird.

Die Forschungen de Rossi's sind in den verschiedensten französischen, englischen und deutschen Werken verarbeitet, wodurch die Kenntniß des christlichen Alterthums und das Interesse an diesen Studien in die weitesten Kreise getragen worden ist. De Rossi's Verdienste um die Wissenschaft wurden anerkannt durch zahlreiche gelehrte Gesellschaften, welche ihn zu ihrem Ehrenmitgliede ernannten, durch Universitäten, welche ihm den Doctortitel honoris causa verliehen, durch hohe Orden und goldene Medaillen, die er von den Regierungen erhielt, durch die glänzende Feier seines 60. und mehr noch seines 70. Geburtstages, durch Erweise höchsten Wohlwollens von Seiten Pius' IX. und Leo's XIII. „Durch die Dornen mühsamster Arbeit hat er die via regia für die christliche Archäologie eröffnet, auf die tausend dankbare Hände unverwelkliche Lorbeerblätter gestreut haben.“ Auf dem großartigen von de Rossi gelegten Fundamente, über welchem er im Laufe eines halben Jahrhunderts so reiche Bausteine aufgeführt und die Linien, nach denen sein Werk fortgesetzt werden soll, vorgezeichnet hat, werden Andere weiterbauen; vielleicht wird sich der eine oder andere Stein als schadhaft und nicht haltbar erweisen; allein was der große Meister geschaffen, das wird ihn nicht nur für Jahrhunderte überleben, das hat für alle Zeiten ihm die Unsterblichkeit gesichert. (Nach seinem Tode sind zahlreiche Nachrufe erschienen; die beste Biographie, ganz nach persönlichen Mittheilungen, ist die auch in das Italienische übersetzte von P. M. Baumgarten [Köln 1892].) [de Waal.]

Rostock (slavisch Rostoky = Ausbreitung der Gewässer), Hafenstadt und Universität, liegt in Mecklenburg an der sich hier verbreiternden Warnow (Breitling) und hat über 50 000 Einwohner. Die schönen alten Kirchen und Klostergebäude, das siebenthürmige Rathhaus, die malerischen Thorthürme, die alterthümlichen Patricierhäuser der Stadt sind noch ganz vom Zauber des Mittelalters umflossen. Ursprünglich war Rostock eine slavische Niederlassung, wurde aber gegen Ende des 12. Jahrhunderts durch Ansiedler vom Niederrhein, von Westfalen und der mittlern Elbe zu einer sächsischen Stadt, welche vermöge ihrer günstigen Lage und der Thatkraft ihrer Bürger bald hohe Blüte erreichte und Mitbegründerin der Hansa wurde. Sie gehörte zum Bisthum Schwerin; bald nach ihrer Gründung bildeten sich die noch jetzt bestehenden vier Pfarreien. Im J. 1245 kamen schon die Minoriten und bauten das noch erhaltene, jetzt anderen Zwecken dienende Kloster nebst Kirche; 1256 ließen sich die Predigermönche nieder. Der Pfarrschulen geschieht 1260 Erwähnung. Im J. 1272 wurde das Cistercienserinnenkloster zum heiligen Kreuz von der dänischen Königin Margaretha begründet; Kirche und Kloster stehen noch, in ein lutherisches Damenstift verwandelt. Gleichzeitig gab es schon Beghinen, wie eine Schenkung von 1279 zeigt. Die Karthause Marienehe, dicht bei Rostock, wurde 1396 von Rostocker Patriciern begründet, wohl „ein Denkmal des Dankes für die Befreiung des Vaterlandes“ in den nordischen Kämpfen. Den Reigen der Ordensleute beschlossen die Fraterherren, welche 1462 von ihrem Hause zum Springborn in Münster sich in Rostock niederließen. Sie entfalteten bis zur Reformation eine glänzende Wirksamkeit. Aus ihrer Druckerei, der zweitältesten am Ostseestrand, ging eine Reihe von Druckwerken hervor: lateinische und deutsche, gelehrte und volksmäßige, selbst dänische. Wie alle mittelalterlichen Städte war auch Rostock voll von Siechenhäusern und Wohlthätigkeitsanstalten für Arme und Kranke, voll von Kalanden und Bruderschaften. Wichtiger noch wurde Rostock für den gesammten Norden durch die hohe Schule, welche 1419 errichtet ward. Die Hansestädte und die mecklenburgischen Herzoge wirkten zu ihrer Gründung gleich eifrig mit. Der Bischof von Schwerin schenkte sein Haus in Rostock zum Musensitz; auf dessen Grundmauern steht noch jetzt das Universitätsgebäude. Viele Jahre blieb sie trotz der bürgerlichen Kämpfe, welche manchmal ihren Bestand bedrohten, die eigentliche hohe Schule für Niedersachsen und Scandinavien. Für ihre weitreichende Wirksamkeit legt ihre Matrikel Zeugniß ab, in der die edelsten Namen aus Westfalen, Hannover, aus den Niederlanden, aus Dänemark, Norwegen, Island, Schweden, Livland, Finnland und Esthland sich finden. Den Geist, der ursprünglich in der Hochschule waltete, kennzeichnet gar schön ihr altes Siegel: Christus reicht in demselben einem Magister ein Buch, und im Spruchband stehen die Worte: Scrutamini scripturas (Joh. 5, 39) und Discite a me, quia mitis sum et humilis corde (Matth. 11, 29). Gegen Ende des 15. Jahrhunderts machte sich freilich der humanistische Geist breit; die bedeutendsten Lehrer, z. B. Albert Krantz,

Berthold Moller, Gerhard Vrilde, Andreas Becker, Nicolaus Louwe, Petrus Boye, Heinrich Vogher u. A., waren Humanisten und Freunde der fahrenden Poeten. Soweit sie die kirchliche Revolution und ihre Folgen erlebten, haben sie alle sich der alten Kirche in neuer Liebe zugewandt. Aber aus ihren Hörsälen ging eine Reihe von Kirchenfeinden hervor, welche nicht wenig zur Ausbreitung des Lutherthums beitrugen, unter ihnen der eigentliche „Reformator" Rostocks, M. Joachim Slüter. Er war Anfangs Schulmeister bei St. Petri, dann, von Herzog Heinrich bestellt, Kaplan bei derselben Kirche und verkündete zuerst 1523 das neue Evangelium unter dem Widerstand der städtischen Obrigkeit, aber vom Landesfürsten beschützt. Der „Herr Omnes", nämlich das gemeine Volk, das in Rostock schon manche Probe aufrührerischen Geistes abgelegt hatte, fiel ihm sofort zu. Dennoch wäre ihm der Sieg wohl schwer geworden, hätte nicht der Stadtsyndicus Dr. Oldendorp die Leitung der kirchenfeindlichen Bewegung in die Hand genommen. Dr. Johann Oldendorp, Neffe des berühmten Albert Krantz, war ein bedeutender Lehrer des römischen Rechtes, ein grimmer Gegner der Kirche, mit der er als Bigamist zerfallen war, ein „mächtig gelehrter und beredter Mann, an dessen Leben aber nicht viel zu rühmen war" (Reimar Kock, Lübecker Chronik, ungedruckt). Wollte der Rath Widerstand leisten, so ließ Oldendorp sofort das Schreckbild des Pöbelaufstandes erscheinen; ja allmälig, erzählt Bacmeister in seiner Rostocker Kirchengeschichte, „flößte er dem Rath die Liebe zum Lutherthum ein". Ende 1530 erließ der Rath eine Kirchenordnung; 1531 am Vorabend von Palmsonntag erhoben Luthers Anhänger die Fahne des Aufruhrs. Der Rath capitulirte und verbot das Messelesen und das Tragen des Ordenskleides. Schließlich ließ er den Seelsorgern der Stadt kundthun: „Nachdem ihre Lehre und Wesen falsch befunden, sollten sie sich ihres Predigens, Beichtsitzens und Messelesens gänzlich enthalten." Die Priester leisteten natürlich keinen Gehorsam; darum wurden sie in die Klöster verschlossen, die Pfarrhäuser weggenommen, die Werthsachen der Kirchen auf dem Rathhause in „Verwahr" genommen, das Vermögen der Kalande säcularisirt. Da die Fürsten solche Gewaltthaten nicht dulden wollten, rüstete die Stadt sich zum Widerstand: alle großen Stücke (Kanonen) wurden auf den Markt geführt, die Straßen Nachts mit Ketten gesperrt. Den treuen Katholiken wurde verboten, in den Nachbardörfern Biestow und Kessin ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. Mitten in diesen Katholikenverfolgungen „geriethen die Prädicanten heftig an einander und hätten beinahe ein großes Trauerspiel angerichtet". Slüter, der schon 1528 ein Weib genommen, starb 1532, wahrscheinlich an Schwindsucht; die meisten Geschichtschreiber lassen ihn jedoch ohne eine Spur von Beweis an Gift sterben. Sein Tod brachte den Katholiken keine Milderung. Im J. 1534 wurden die Klöster aufgehoben. Die Cistercienserinnen (meistens Töchter der Stadt) durften beisammen bleiben und verharrten im alten Glauben bis zu ihrem Aussterben; auch die Fraterherren. Im J. 1574 gab es übrigens noch katholische Priester in Rostock. Oldendorp, der in Rostock Alles geleitet hatte, wurde schließlich Allen verdächtig und verhaßt. Heimlich begab er sich 1534 nach Lübeck, nachdem er in Rostock vorher noch die Schulen protestantisirt hatte. In Lübeck, das hauptsächlich der Schwesterstadt Rostock die Bahnen der kirchlichen Umwälzung gezeigt und geebnet hatte, wurde Oldendorp Jürgen Wullenwebers rechte Hand in dessen weit aussehenden nordischen Unternehmungen, die alle Schiffbruch litten. Auch Rostock verstand Oldendorp noch in den Kampf mit Dänemark hineinzuziehen — zum überaus großen Schaden der Stadt. Mit dem Fortschreiten der Reformation verödete die Universität mehr und mehr. Viele Magister wanderten aus; Berthold Moller aus Hamburg, die festeste Stütze der hohen Schule, starb 1530. Dr. Nicolaus Louwe, der Rechtslehrer, mußte zwölf Semester lang bis zu seinem Tode 1536 das Rectorat führen; die Einkünfte gingen verloren, die Bursen zerfielen, die Scholaren blieben der friedlosen Stadt fern; 1526 z. B. wurde niemand immatriculirt. Tanta tunc fuit ob religionis dissidium desolatio, schrieb Bacmeister (Megap. Lit. Prodr.). Die Stadtobrigkeit aber benutzte unter Oldendorps Führung diese Bedrängnisse, um die Universität ganz von sich abhängig zu machen. Auch die Landesherren erstrebten ein Gleiches, und so wurde die Universität das Object eines Streites, welcher erst 1563 durch die Formula concordiae beigelegt wurde: beide, Landesherren und Stadtobrigkeit, wurden durch dieselbe Gebieter der hohen Schule, welche vor der Reformation eine selbständige Corporation war. Gleichzeitig wurde die Universität eine Hochburg des orthodoxen Lutherthums, von der aus Männer wie David Chyträus auf das ganze protestantische Deutschland Einfluß übten. Doch auch die Stadt selbst litt durch die Reformation und die dadurch bedingte erhöhte Fürstenmacht bedeutende Einbuße an Macht und Wohlstand. Durch Herzog Johann Albrecht I. vergewaltigt, wurde die alte Hansestadt, die vorher nur lose mit Mecklenburg zusammenhing, in die Reihe der übrigen erbunterthänigen Städte herabgedrückt (Erbvertrag von 1573). Es dauerte lange, bis Rostock sich erholte und zu neuer Blüte gelangte. Aber geistiger Mittelpunkt Mecklenburgs war und ist Rostock noch immer als Sitz der Landesuniversität, des Gerichtshofes für Entscheidung der Competenzconflicte, des Ober-Landesgerichts, des obern Kirchengerichts, des Consistoriums (zur Verwaltung der vormals von den Bischöfen ausgeübten geistlichen Jurisdiction, 1571 auf den Trümmern des alten Domstiftes errichtet, 1756 auf Doctrinal-, Cerimonial- und Disciplinarsachen der Prediger und Kirchendiener

sowie auf öffentliche Scandale und Irreligiosität beschränkt).

Die Zahl der Katholiken beträgt augenblicklich in Rostock 700—800. Außerdem hat der katholische Geistliche in Rostock 400 Katholiken in Güstrow und 8000—10 000 Katholiken (ländliche Arbeiter auf Gütern und in Zuckerfabriken) im östlichen Mecklenburg (Landgerichtsbezirk Rostock und Güstrow) zu pastoriren. Die katholische Gemeinde in Rostock besitzt ein Grundstück mit Betsaal. Die Errichtung einer Kirche mit Thurm und Glocke ist bis jetzt (1896) untersagt, da die Katholiken „das Recht des öffentlichen Gottesdienstes" nicht genießen, und der Rostocker Magistrat der Erweiterung der bisher zugestandenen privaten Religionsübung widersprochen hat (Minist.-Rescript vom 21. August 1883). Auch die Errichtung einer katholischen Privatschule wurde bis jetzt (1896) nicht gestattet. Wie sehr die Zahl der Katholiken durch Einwanderung gewachsen ist, kann man aus den Taufen ersehen. Noch in den Jahren 1873 bis 1876 wurden jährlich 1—2 Kinder getauft, 1894 aber 81 Kinder und 1895 86 Kinder. (Vgl. Gryse, Historia van der Lere, Leuende vnd Dode M. Joachimi Slüters, Rostock 1593; Scripta in Academia Rost. 1560—1567, 2 voll., Rost. 1668; Etwas von gelehrten Rostockschen Sachen, Rostock 1737—1742; 1743—1748; Aepinus, Urkundl. Bestättigung der Meckl. Gerechtsame über Akademie und Rath zu Rostock, o. O. 1754; Eschenbach, Annalen der Rost. Akademie 1—13, Rostock 1797 ff.; Krey, Die Rostockschen Humanisten, Rostock 1817; Krabbe, Universität Rostock, Rostock u. Schwerin 1854; Floerke, Gesch. der vier Parochialkirchen Rostocks, und Herrlich, Gesch. der Stadt Rostock bis 1300, in Schirrmachers Beiträgen zur Gesch. Mecklenburgs I, Rostock 1872; Krause, Die Chronistik Rostocks, in Hans. Geschichtsbl. V [1888], Jahrg. 1885, Leipzig 1886, 163 ff.; Lesker, Aus Mecklenburgs Vergangenheit, Regensb. 1880; Schirrmacher, Joh. Albrecht I., Wismar 1885, 2 Thle.; Koppmann, Gesch. der Stadt Rostock, Rostock 1887; Lesker, Die Rostocker Fraterherren, Frankf. a. M. 1887.) [B. Lesker.]

Rostock, Sebastian von, Bischof von Breslau, kann mit Recht der Restaurator des durch die Kirchenspaltung und den 30jährigen Krieg dem Untergang nahegebrachten Breslauer Bisthums genannt werden. Geboren zu Grottkau in Schlesien am 24. August 1607 als der Sohn eines armen Handwerkers, erhielt er als Zögling des Mendicanteninstituts zu Neiße seine wissenschaftliche Vorbildung auf dem Pfarrgymnasium daselbst und studirte als Ferdinandeischer Alumnus auf der Jesuitenakademie zu Olmütz von 1627 bis 1633 Philosophie und Theologie. Die Akademie wurde damals in eine Universität umgewandelt, und Rostock errang als erster den Doctorgrad der Theologie. Im J. 1633 wurde er zum Priester geweiht und zeichnete sich dann als Kaplan in der bischöflichen Residenzstadt Neiße durch sein Predigttalent, sowie zur Zeit der Pest durch seinen unerschrockenen Opfermuth aus. Schon 1635 wurde Rostock Pfarrer von Neiße, wo kurz vorher die katholische Religion wieder zum Siege gelangt war. Seine pfarrliche Thätigkeit fiel in die stürmische Zeit des 30jährigen Krieges, dessen Schrecken Neiße wiederholt erfuhr. Aber Rostock war der Mann für diese Zeit; außer Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Religionseifer besaß er Muth, Entschlossenheit und Festigkeit des Charakters. Als 1642 Torstenson Neiße eroberte, wurde der Pfarrer als treuer Anhänger des Kaisers kriegsgefangen bis nach Stettin geschleppt und mit dem Tode bedroht. Nach seiner Befreiung vom Kaiser geadelt, sowie mit Canonicaten an verschiedenen Capiteln begabt, verwaltete er seine Pfarrei noch bis 1649, worauf er als Prälatus Archidiaconus an die Cathedrale nach Breslau berufen wurde. Hier zierte er drei Jahre durch seine Predigtthätigkeit die Domkanzel, nahm hervorragenden Antheil an der geistlichen Verwaltung, besonders auch an der 1653 zu Neiße gehaltenen Diöcesansynode, und wurde in demselben Jahre noch Generalvicar und Official. Eine Hauptaufgabe der erwähnten Synode war es gewesen, über die Reduction der in den schlesischen Erbfürstenthümern von den Protestanten occupirten Kirchen zu berathen. Für jene Gebiete war dem Kaiser im westfälischen Friedensinstrumente das Reformationsrecht vorbehalten; von diesem Rechte wurde nun Gebrauch gemacht, und bischöfliche und kaiserliche Commissare brachten in den einzelnen Fürstenthümern die Kirchen in katholischen Besitz zurück, ohne indeß die protestantischen Gemeinden zum Uebertritt zu zwingen. Rostock löste an der Spitze der für die ausgedehnten Fürstenthümer Schweidnitz-Jauer bestimmten Commission im Winter 1653/54 unter großen Beschwerden und Gefahren, inmitten einer fast ausschließlich protestantischen Bevölkerung, die in ihren religiösen Gefühlen tief gekränkt und erbittert war, seine schwere Aufgabe. Aber eine noch schwerere wartete seiner. In dem großen Reductionsgebiete waren eben nur die ersten Anfänge einer neuen kirchlichen Ordnung gelegt, und die mannigfaltigsten Bedürfnisse, die schreiendsten Uebelstände traten überall zu Tage; namentlich zeigte sich großer Mangel an tauglichen Priestern, um die 656 wiedergewonnenen Kirchen gut zu besetzen. Diese Bedürfnisse zu befriedigen, die Uebelstände abzustellen, das kirchliche Leben zu heben, die katholische Religion zu fördern, die Neuordnung des Bisthums im ganzen Umfange durchzuführen, war zunächst Sache des Generalvicars, und Rostock erkannte darin das ihm gesteckte Ziel, dem er in beharrlicher Treue bis zum Tode nachstrebte. Seine Aufgabe war um so schwieriger, als der Bischof Karl Ferdinand, Prinz von Polen (1625—1655), seiner Diöcese fern blieb und während seines 30jährigen Episcopates nur einigemal auf kurze Zeit nach Schlesien kam. Das Nämliche war der Fall unter seinen Nachfolgern, den Erzherzögen Leopold

Wilhelm (1656—1662) und Karl Joseph (1663 bis 1664), die im Uebrigen ihre Sorge für die Diöcese ebenfalls dadurch bethätigten, daß sie den Archidiaconus Rostock zum Generalvicar, Official und Administrator ernannten. Am 21. April 1664 aber wurde Rostock selbst zum Bischof gewählt, im Januar 1665 präconisirt, am 9. April inthronisirt und am 12. April consecrirt (seine drei unmittelbaren Vorgänger waren nur Minoristen gewesen). Als Bischof von Breslau war Rostock auch Fürst von Neiße und Herzog von Grottkau geworden, und er hatte als solcher den Vortritt vor allen übrigen schlesischen Fürsten und Ständen. Seiner Erhebung zur höchsten geistlichen Würde folgte die Verleihung der Oberlandeshauptmannschaft, wodurch er auch an die Spitze der weltlichen Verwaltung des Landes gestellt und gewissermaßen der Statthalter des Kaisers wurde. Als Bischof arbeitete Rostock mit dem frühern Eifer und, da ihm nun mehr Macht zu Gebote stand, mit noch größerem Erfolge an der Reorganisation der Diöcese. Er beseitigte die Schwierigkeiten, welche die protestantischen Patrone der ordnungsmäßigen Besetzung der reducirten Pfarreien entgegenstellten; er legte die protestantischen Lehrer lahm, welche in jenen Gemeinden zurückgeblieben waren und einen kirchenfeindlichen Einfluß ausübten. In den vier Archidiaconaten Breslau, Liegnitz, Glogau, Oppeln, in welche von Alters her die Diöcese zerfiel, wurde die durch die kirchliche Neuerung zerstörte Archipresbyterats-Eintheilung wiederhergestellt und durch die Archidiaconen eine Generalvisitation gehalten, deren umfangreiche und sorgfältig geführte Protocolle zum großen Theile noch vorhanden sind und eine Fülle local- und diöcesangeschichtlicher, statistischer und rechtlich wichtiger Nachrichten enthalten. Wie auf das Wohl der gesammten Diöcese, so war Bischof Rostock im Besondern auf die Zierde seiner in den vorangegangenen Kriegsstürmen sehr beschädigten Cathedrale bedacht. Er ließ sie restauriren und ihren Südthurm, der bei der schwedischen Invasion 1633 in Trümmer gesunken war, wieder aufbauen, stattete sie mit kostbaren Paramenten und heiligen Gefäßen aus und machte, um die Feier des Gottesdienstes zu erhöhen, eine bis in die Gegenwart bestehende reiche Musikstiftung. Auch Rostocks Tod erfolgte gewissermaßen auf dem Kampfplatz für die Rechte der Kirche. Der protestantische Herzog Sylvius von Oels hinderte unter Berufung auf seine Territorialrechte die in seinem Fürstenthume begüterte Abtissin von Trebnitz, für die Pfarreien auf ihren Stiftsgütern katholische Pfarrer zu präsentiren. Dem Bischof gelang es, eine kaiserliche Entscheidung zu Gunsten der Abtissin zu erreichen, und er wollte nun in eigener Person das Reductionswerk in den betreffenden Pfarreien vornehmen. Als er den Wagen besteigen wollte, der ihn nach Trebnitz bringen sollte, wurde ihm ein kaiserliches Decret vorgelegt, welches die vorhergehende Entscheidung suspendirte; dieß regte ihn so auf, daß er vom Schlage getroffen wurde und am folgenden Tage (9. Juni 1671) starb. Seine letzte Ruhestätte fand er vor dem Hochaltare seiner Cathedrale. Die noch vorhandenen Porträts entsprechen den Vorstellungen, die man sich von dem Bischofe macht, der, mitten hineingestellt auf das Feld confessioneller Kämpfe, unverzagt und beharrlich für sein hohes Ziel stritt. (Vgl. Jungnitz, Sebastian von Rostock, Breslau 1891.) [Jungnitz.]

Rosweyde, Heribert, S. J., gelehrter und verdienter Hagiograph, wurde am 21. Januar 1570 zu Utrecht geboren, machte seine ersten Studien ebenda und in Douai, trat am 21. Mai 1588 zu Tournai in die Gesellschaft Jesu ein und legte seine ersten Ordensgelübde am 17. Juni 1590 zu Douai, seine letzten am 3. Mai 1609 zu Brüssel ab, nachdem er im März 1598 Priester geworden war. Verwendung fand er als Professor der Rhetorik (1592—1595), der Philosophie (1598—1600) und der Controverstheologie (1605 bis 1607); später leitete er wiederum vier Jahre lang die Studien in den Collegien von Courtray und Antwerpen. Nebenbei beschäftigte Rosweyde sich mit historischen Studien. Diesen widmete er sich seit etwa 1614 ausschließlich. Bei einem Sterbenden, dem er als Beichtvater beistand, wurde er von einer Krankheit angesteckt und erlag derselben am 4. October 1629. Rosweyde's Hauptverdienst in wissenschaftlicher Hinsicht liegt darin, daß er den Plan zu dem später nach Bolland (s. d. Art.) benannten großen Sammelwerk der Acta Sanctorum faßte und die Ausführung vorbereitete. Schon früh hatte Rosweyde mit dem Studium der Heiligenleben sich befaßt, zu welchem die belgischen Klöster, namentlich die Abtei Liesse, ihm viel handschriftliches Material boten. So reifte in ihm der Plan, sämmtliche Heiligenleben zu einer Sammlung zu vereinen, welche die Werke von Mombritius, Lipomanus, Surius an Umfang und kritischer Genauigkeit übertreffen sollte. Im J. 1603 erhielt er vom Ordensgeneral die Zustimmung zu seinem Vorhaben, 1607 versandte er an alle Gelehrten Europa's, von denen er Unterstützung hoffen konnte, ein Schriftchen, in welchem er seinen Plan entwickelte und in den angehängten Acten der hll. Tarachus, Probus und Andronicus eine Probe gab, wie er die Heiligenleben zu behandeln gedenke. Zur Ausführung des Werkes kam Rosweyde indessen nie, in der ersten Zeit, weil seine Aemter ihm keine Zeit ließen, später, weil er in andere Arbeiten sich verlor, indem er Streitschriften gegen Scaliger, Casaubonus 2c., sowie viele populäre Heiligenlegenden und Heiligenleben in flämischer Sprache und Anderes verfaßte. An wissenschaftlichen Werken sind zu nennen die Ausgabe des von ihm aufgefundenen Martyrologium Romanum parvum (zugleich mit dem Martyrologium des Ado, Antwerpen 1613), über dessen Werth sich viele Controversen erhoben (s. de Rossi, Roma sott. II,

Roma 1867, p. XXVII sg.), die erste Ausgabe (Antwerpen 1621) der Windesheimer Chronik des Joh. Busch (s. d. Art.), eine Ausgabe der Imitatio Christi (1617 und dann noch sehr oft), die Ausgabe der Vitae Patrum, De vita et verbis seniorum sive Historiae eremiticae libri X (Antwerpen 1615 u. öfter [abgedruckt bei Migne, PP. lat. LXXIII et LXXIV], auch vielfach übersetzt). (Vgl. AA. SS. Boll. Jan. I, Praef. § 6; Mart. I, Praef. de vita J. Bollandi § 4; [V. de Buck,] Plan conçu par le P. Rosweyde . . . pour la publication des Acta Sanctorum, in d. Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique V [1868], 261—270; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 190 ss. — Die oben zum ersten Mal gegebenen genaueren Lebensdaten beruhen auf authentischen Schriftstücken, mitgetheilt von P. Van Meurs S. J.) [Kneller S. J.]

Roswitha (Hrotsuitha), gelehrte Benedictinernonne und berühmte Dichterin zu Gandersheim (s. d. Art.), stammte vermuthlich aus vornehmem sächsischem Geschlecht und war um 932 geboren (nach Köpke [s. u.] im J. 930). In dem Kloster, in welchem sie den Schleier nahm, hatte sie auch ihre Erziehung erhalten; zu ihren Lehrerinnen zählten Riccardis und Gerberga, später Abtissin, die zweite dieses Namens. Letztere machte Roswitha mit den römischen Classikern und den christlichen Dichtern Prudentius und Sedulius (s. d. Artt.) bekannt. Selbst im Griechischen scheint Roswitha bewandert gewesen zu sein. Sie starb, wie man annimmt, nach 1002 und lebt seitdem durch ihre lateinischen Dichtungen fort. Dieselben theilt sie selbst in drei Klassen ein. Die erste enthält acht geistliche Dichtungen, auch Legenden genannt: das Leben der heiligen Jungfrau, Christi Himmelfahrt, die Passion des hl. Gangolf, die des hl. Pelagius, den religiösen Abfall und die Wiederbekehrung des Theophilus (nach der Ansicht Vieler die älteste Bearbeitung der mittelalterlichen Faustsage), dann abermals die Lösung eines Bündnisses mit dem Teufel durch den hl. Basilius, die Passion des hl. Dionysius, endlich die der hl. Agnes. Alle sind theils in Hexametern, theils in Distichen verfaßt. Die zweite Gruppe umfaßt sechs Dramen. Als Grund für deren Abfassung gibt Roswitha an, daß so Viele mit Begierde die schlüpferigen Komödien des Terenz läsen und dadurch ihre Seele befleckten. Diesen stellt sie christliche Dramen entgegen, in welchen die Schönheit und der Triumph der Keuschheit gefeiert wird. Die Sprache derselben ist eine rhythmische Prosa. Die dritte Gruppe umfaßt die historischen Gedichte, von welchen nur zwei erhalten sind. Das erste ist das Carmen de gestis imperatoris Ottonis I, welches sie auf Anregung ihrer Abtissin Gerberga, einer Nichte Otto's, in Hexametern verfaßte. Leider ist es nur lückenhaft auf uns gekommen (es fehlt der Bericht über die Jahre 953—962), aber das Vorhandene ist in einigen Partien eine wichtige, weil einzige Geschichtsquelle (vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 303; Zint, Ueber Roswitha's Carmen de gestis Oddonis, Königsberg 1875 [Dissertation]). Das andere historische Gedicht handelt De primordiis coenobii Gandersheimensis. Dazu kommt ein Akrostichon über das Wort Amen und ein Lobgedicht auf den hl. Johannes den Täufer. Eine Chronik der Bischöfe von Hildesheim berichtet, daß Roswitha res gestas omnes der drei Ottone besungen habe (Leibnitius, SS. Brunsvic. illustr. II, Hanov. 1710, 787); darauf beruht die Annahme, daß sie noch 1002 gelebt habe. Die lateinische Sprache handhabt die gelehrte Nonne mit großer Gewandtheit, gefällt sich aber in selbständigen Wortbildungen und eigenthümlichen Constructionen. Der poetische Werth ist nicht bei allen Gedichten gleich; Roswitha hat aber das Verdienst, ohne eigentliches Vorbild der christlichen Dichtung neue Bahnen angewiesen zu haben. Ihr kirchlicher Standpunkt ist durchaus correct; besonders spricht sich oft eine innige Verehrung gegen die heilige Jungfrau aus. Nach dem Tode der Abtissin Gerberga (1001) gerieth das wissenschaftliche Streben und die klösterliche Zucht zu Gandersheim sehr in Verfall, namentlich infolge der Jurisdictionsfrage (s. d. Art. Gandersheim V, 90); deßhalb wurden von Roswitha's Geistesproducten nur wenige Abschriften angefertigt, und sie geriethen bald in Vergessenheit. Eine einzige Spur von Benutzung der Schrift De primordiis coenobii Gandersheimensis findet sich bei Eberhard, Kaplan des Klosters Gandersheim (um 1216), in seiner deutschen Reimchronik De fundatione et incrementis Gandeshemensis ecclesiae (Leibnitius l. c. III, 149 ad 171). Zum ersten Mal erwähnt ihre Dichtungen Johannes Trithemius (Catalogus script. eccl., ed. Colon. 1531, fol. 76b). Gleichzeitig wurde der Humanist Konrad Celtes auf die Dichterin aufmerksam, der am 24. Januar 1494 aus dem Kloster St. Emmeram in Regensburg eine Handschrift mit ihren Werken entlieh (s. Klüpfel, De vita et scriptis Conradi Celtis II, Friburgi 1827, 78); jedenfalls veranstaltete er die erste Ausgabe (Nürnberg 1501 mit acht Holzschnitten von Albrecht Dürer). Die vollständigste Ausgabe ist von K. A. Barack, Die Werke der Hrothsvita, Nürnberg 1858. Im J. 1867 trat Aschbach mit der Behauptung auf, die sämmtlichen von Celtes herausgegebenen Schriften der Roswitha seien dessen eigenes Machwerk (s. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Cl. LVI, 3—62). In einer zweiten Auflage dieser Abhandlung (Wien 1868) stellte er sogar die Aechtheit des Regensburger Codex (jetzt in der Hof- und Staatsbibliothek in München als Cod. lat. 14485) in Abrede. Dagegen haben Ruland (Bonner theol. Literaturblatt 1869, 55 ff. 101 ff.), G. Waitz (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1867, 1261 ff.), R. Köpke (Hrotsuit von Gandersheim, Berlin 1869; kritisches Referat hierüber von

Ruland, Bonner theol. Literaturblatt 1869, 875 bis 886) die Auctorschaft Roswitha's siegreich vertheidigt. Ueber die zahlreichen Gesammt- und Sonderausgaben, die Uebersetzungen und kritischen Beurtheilungen vgl. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl., Berlin 1896, 621 f., und den Artikel von Otto Schmid in der Allgemeinen deutschen Biographie XXIX, 292 ff. [Weber.]

Rota Romana heißt dasjenige römische Tribunal, „durch welches der Papst regelmäßig die eigentlich contentiösen kirchlichen Civilsachen aus der ganzen Christenheit, wie die weltlichen derselben Art aus dem Kirchenstaat in den höheren Instanzen entscheiden ließ" (Bangen, Die röm. Curie, Münster 1854, 301). Den Namen Rota soll dieser Gerichtshof nach den Einen von dem in Form eines Rades ausgelegten Fußboden, nach Anderen von seinem Terminkalender, der die Form eines Rades bildet, oder von den im Kreise herumsitzenden Richtern tragen. Man hat die Anfänge der Rota wohl bis in die ältesten Zeiten der Kirche zurückdatiren wollen (Bangen 294 ff.), allein mit Sicherheit lassen sich erst im 13. Jahrhundert auditores palatii domini papae nachweisen, und diese bildeten zunächst noch keinen ständigen Gerichtshof mit bestimmtem Wirkungskreise, sondern wurden für die einzelnen Fälle vom Papst ernannt und delegirt, nicht ad definiendum, sondern ad audiendum et referendum. Verfolgt man die Weiterentwicklung des Auditoriats an der Hand der Regesten und Urkunden (s. Sägmüller, Die Entwicklung der Rota bis zur Bulle Ratio juris a. 1326, in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1895, 103 ff.), so findet man unter Innocenz IV. zuerst päpstliche Kapläne als Generalauditoren; sodann unter Nicolaus IV. die Einsetzung eines (wenn auch nur zeitweiligen) selbständigen päpstlichen Appellationsgerichtes für weltliche Civilsachen aus dem Kirchenstaat und unter Clemens V. die Errichtung eines entsprechenden Tribunals für die kirchlichen Civilsachen aus der ganzen Christenheit. Wichtig in der Geschichte der römischen Rota ist sodann die Bulle Ratio juris Johannes' XXII. vom Jahre 1326, weil sie Statuten und Anordnungen für die in ihrem Bestande vorausgesetzte Rota erläßt. Es ist nämlich durchaus irrig, in dieser Bulle die Errichtungsurkunde der Rota erblicken zu wollen, wenn sich auch nicht genau feststellen läßt, wann den Auditoren das Recht zur definitiven Entscheidung wenigstens einzelner contentiöser Geschäfte übertragen wurde. In der Folgezeit regelten sich die Verhältnisse an der Rota theils durch den Gerichtsgebrauch, theils wurden sie durch eine Reihe päpstlicher Constitutionen festgesetzt (s. dieselben inhaltlich bei Phillips, Kirchenrecht VI, 476 ff.). Insbesondere wurde 1472 von Sixtus IV. die Zahl der Auditoren der Rota auf 12 fixirt; von verschiedenen Päpsten, namentlich von Clemens VII. und Paul III., erlangten die Auditoren zahlreiche Privilegien, von Alexander VII. das Recht, als päpstliche Subdiaconen zu fungiren; andere Constitutionen ordneten das Geschäftsverfahren und setzten die Competenz der Rota fest. In letzterer Beziehung traf Gregor XVI. durch das Regolamento legislativo e giudiciario vom Jahre 1838, § 321 ff. besondere Bestimmungen (s. dieselben bei Bangen 304 ff.), wonach die Rota als zweite und dritte Instanz competent ist für bürgerliche Sachen aus dem Kirchenstaat überhaupt und für geistliche Sachen aus der ganzen Christenheit, sofern sie den Werth von 500 Scudi übersteigen. Daneben können ihr außerordentlicher Weise auch andere Sachen zur Entscheidung zugewiesen werden; jedoch waren Criminalsachen stets von der Behandlung durch die Rota ausgeschlossen. Ihre frühere Bedeutung hat die Rota freilich größtentheils verloren, da infolge der staatlichen Aenderungen die weltlichen Streitsachen aus dem Kirchenstaat ihr ganz entzogen sind und infolge der Ausbildung der Congregationen an der Curie auch die geistlichen Sachen meist in anderer Weise zur Erledigung gebracht werden. Doch besteht sie noch immer factisch und rechtlich, wenn auch die Zwölfzahl der Auditoren nicht voll vorhanden ist (s. Gerarchia cattolica 1896, 692). Betreffs des Prozeßverfahrens bei der Rota und sonstiger wissenswerther Einzelheiten über ihre Zusammensetzung u. s. w. sei hier auf die ausführliche Darstellung bei Bangen 292—344 verwiesen. Die älteren Sammlungen der Decisiones S. Rotae zählt v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des can. Rechtes II, 69 auf; spätere s. bei v. Scherer, Kirchenrecht I, Graz 1886, 290. (Vgl. noch Hinschius, Kirchenrecht I, 396; v. Scherer I, 492 f.) [Permaneder.]

Rotger (Ruotger, Rutker, Roger), Erzbischof von Trier (915—931), entstammte wohl aus einem Geschlechte der Trierer Diöcese (eine seiner Nichten war in der Gegend von Diedenhofen begütert) und wurde durch canonische Wahl (nicht durch den König, wie es damals meist zu geschehen pflegte) auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben. Er erscheint auch gleich seinem Vorgänger Ratbod (883—915) und seinem Nachfolger Rotbert (931—956) als Erzkanzler in den für das Gebiet des alten Lothringen ausgestellten königlichen Urkunden, obschon eine eigene Kanzlei für dieses Land nur unter König Zwentibold und Ludwig dem Kinde vorhanden war. Rotgers Regierung fiel in eine Zeit schwerer innerer Unruhen und großer Ohnmacht der königlichen Gewalt in den fränkischen Reichen, sowie schlimmer Bedrängniß von äußeren Feinden, den wilden Ungarn. In Westfranken, zu welchem Lothringen seit 811 gehörte, herrschte der Schwächling Karl der Einfältige, in Ostfranken der tüchtige, aber durch die Verhältnisse lahmgelegte Konrad I. In Lothringen, wie auch anderswo, wurden die kirchlichen Besitzungen von den Königen wie einfache Lehen behandelt und an Laien vergabt; besonders

in der Hand des Herzogs von Lothringen, Giselbert, befanden sich damals viele der reichsten und bedeutendsten Klöster. Hier suchte Rotger Ordnung zu schaffen; er brachte es dahin, daß Giselbert die dem Bisthum Trier gehörige Abtei St. Servatius zu Maastricht von ihm zu Lehen nahm, während er sie vorher als sein Eigenthum behandelt hatte. Ebenso befreite der Erzbischof Kirche und Kloster des hl. Eucharius durch gütlichen und vortheilhaften Vergleich von der Bedrückung des Laien Liutfried und brachte das Kloster Mettlach, „das Seminarium Trierischer Bischöfe", nach innen und außen wieder in Ordnung. An der Wiedervereinigung Lothringens mit dem Deutschen Reiche unter Heinrich I. im J. 925 war Rotger neben Herzog Giselbert hervorragend betheiligt, indem er selbst sich diesem Könige unterwarf und ihn kräftig bei der theilweise mit Gewalt durchgeführten Gewinnung seiner Suffraganbisthümer Metz, Toul und Verdun, welche sich dem Könige von Burgund angeschlossen hatten, unterstützte. Einen Beweis für des Erzbischofs Sorge um das kirchliche Leben in seinem Sprengel liefert die Sammlung von Canones, welche er für seine Geistlichkeit zusammenstellen ließ und auf einer Provincialsynode zu Trier im J. 929 promulgirte. Nur ein Theil derselben ist handschriftlich noch vorhanden in einem Codex zu Leyden (Cod. Vulcan. 94 B). Die Canonsammlung in der Wolfenbüttler Handschrift, welche vielfach als Canonsammlung Rotgers bezeichnet wird (vgl. d. Art. Remedius, od. 1043) und thatsächlich aus St. Maximin bei Trier stammt, ist erst gegen 965 zusammengestellt (vgl. Sdralek, Wolfenbüttler Fragmente, Münster 1891, 86 ff.). Auch die Widmung der Gedichte des berühmten Flodoard von Reims (s. d. Art.) über den Triumph Christi ist irrthümlicherweise in einzelnen Handschriften an Rotger statt an seinen Nachfolger Rotbert gerichtet. An dem Concil von Coblenz im J. 922 betheiligte sich auffallender Weise weder Rotger noch einer seiner Suffraganen. Mit seiner Genehmigung sollen im J. 920 die Leiber der hll. Potentius (Potentinus?), Simplicius und Felix von Carden nach dem Kloster Steinfeld übertragen worden sein. (Vgl. Brower, Antiquit. et annal. Trevir. I, Leodii 1670, 447—451; Görz, Mittelrhein. Regesten I, Coblenz 1876, Nr. 838—882.) [Marx.]

Rothe Kuh, s. Opfer IX, 898.

Rothes Meer, s. Meer VIII, 1173 ff.

Rottenburg, Bisthum, bildet einen Bestandtheil der Oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art., woselbst das Wesentliche über Entstehung und Geschichte der Diöcese Rottenburg berichtet ist). Der Ursprung des Bisthums hängt mit den staatlichen Veränderungen zusammen, welche am Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland eintraten. Es wurde gebildet aus Theilen der alten Diöcesen Augsburg, Konstanz, Würzburg, Worms und Speier, sowie aus der exemten Propstei Ellwangen, welche damals an das Herzogthum, bezw. Churfürstenthum (1803—1806) und Königreich Würtemberg kamen. Die Regierung des Landes hatte das Bestreben, für die katholischen Unterthanen eine eigene Kirchenregierung zu errichten, und dieses Ziel wurde gleich nach der ersten Erwerbung von katholischen Länderstrichen in's Auge gefaßt. Da aber die Ausführung nicht sofort erfolgen konnte und der alte Diöcesanverband einstweilen noch gewahrt blieb, wurde 1806 zunächst eine andere für den künftigen Sprengel wichtige Anordnung getroffen. Zur Besorgung und Wahrung der Souveränitätsrechte wurde in der Hauptstadt des Landes ein katholischer geistlicher Rath eingesetzt, ein Collegium, welches Anfangs (abgesehen von dem Kanzleipersonal) aus drei Mitgliedern, zwei Laien und einem Geistlichen, bestand. Später wurde, da die katholischen Landestheile sich mehrten, die Zahl seiner Mitglieder verdoppelt, und seit 1816 führt es den Titel „Katholischer Kirchenrath". Schon im J. 1807 nahm man auch die Einrichtung einer eigentlichen Kirchenbehörde für das Land in Angriff, indem mit dem Nuntius Hannibal della Genga in Stuttgart über den Abschluß eines Concordates unterhandelt wurde. Es sollten zwei Bisthümer, mit dem Sitze in Ellwangen und Rottweil, mit je einem Priesterseminar und überdieß zur wissenschaftlichen Heranbildung des Clerus eine theologische Lehranstalt errichtet werden; die Besetzung der Bisthümer sollte durch königliche Nomination und päpstliche Institution erfolgen. Die Verhandlungen waren bereits dem Abschluß nahe, als der Nuntius auf Weisung Napoleons sie plötzlich abbrach. Um sie wieder aufzunehmen, schickte König Friedrich 1808 den Geistlichen Rath J. B. v. Keller nach Rom. Man kam aber, da Pius VII. im folgenden Jahre durch die Franzosen aus Rom hinweggeführt wurde, wieder zu keinem Ergebniß. Ebenso war bei dem Widerstreben der französischen Regierung der Versuch vergeblich, im J. 1811 mit dem Papst zu Savona in Unterhandlungen zu treten. Unter diesen Umständen errichtete der König beim Ableben des Bischofs Clemens Wenzeslaus von Augsburg (1812), indem er die augsburgischen Katholiken seines Landes von dem bisherigen Diöcesanverband trennte, für diese und die exemte Propstei Ellwangen eine eigene Kirchenregierung in letzterer Stadt, ein Generalvicariat sammt einem Priesterseminar und einer katholischen Universität, die aber nur aus einer katholisch-theologischen Facultät bestand. Dem ersten Schritt folgte alsbald ein zweiter. Als 1813 der Capitularvicar von Würzburg, Freiherr Schenk von Stauffenberg, starb, wurden dem neuen Sprengel die zu Würtemberg gehörigen Katholiken jenes Bisthums angeschlossen. Zwei Jahre später suchte man auch die kirchliche Genehmigung für die Veränderungen zu erhalten. Keller ging zu diesem Behufe 1815 wieder nach Rom, und der Bitte wurde nicht bloß entsprochen, sondern der Ab-

gesandte ward durch Pius VII. auch 1816 zum Bischof von Evara i. p. i. geweiht. Nach seiner Rückkehr wurde er dem Generalvicar Fürsten von Hohenlohe als Provicar beigegeben, und bald fiel ihm die Leitung des Sprengels gänzlich zu, da der Generalvicar, mißstimmt über die Veränderungen, welche das nächste Jahr brachte, sich nach Augsburg zurückzog, wo er die Stelle eines Weihbischofs inne hatte. Damals ward auch der Sprengel endgültig circumscribirt. Beim Tode des Fürstprimas von Dalberg (s. d. Art.), der die Bisthümer Konstanz und Worms inne hatte, wurden ihm die würtembergischen Antheile dieser beiden Diöcesen sowie auch einige Pfarreien der Diöcese Speier einverleibt. König Friedrich trug sich, entsprechend dem weitern Anfall von katholischen Landestheilen in Oberschwaben, seit 1810 mit dem Gedanken, drei kirchliche Sprengel in seinem Lande zu errichten, ein Erzbisthum in Ellwangen und zwei Bisthümer in Rottweil und Weingarten. Der Plan sank aber mit ihm (1816) in's Grab. Sein Sohn und Nachfolger Wilhelm I. sah es auf die Errichtung einer einzigen Diöcese ab, und der neue Plan bedingte die Wahl eines Sitzes für die Kirchenregierung, welcher mehr in der Mitte des Landes gelegen war. Das Generalvicariat wurde infolge dessen 1817 nach Rottenburg verlegt und die theologische Lehranstalt als selbständige Facultät der benachbarten Landesuniversität in Tübingen (s. d. Art.) einverleibt. Damit war der Grund zu der Diöcese gelegt. Ihre Errichtung folgte mit der Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz durch die Bullen Provida sollersque 1821 und Ad dominici gregis custodiam 1827. Zum ersten Bischof wurde der Mann ernannt, welcher schon seit einem Jahrzehnt der Vorstand des Sprengels war, J. B. v. Keller. Seine Inthronisation fand am 20. Mai 1828 statt. Die Regierung der Diöcese kam aber zunächst mehr dem katholischen Kirchenrath in Stuttgart als dem bischöflichen Ordinariat in Rottenburg zu, indem die Staaten, welche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörten, die Rechte, die ihnen der protestantischen Kirche gegenüber zustanden, vielfach auch der katholischen Kirche gegenüber glaubten ausüben zu dürfen, und es bedurfte langer und wiederholter Kämpfe, bis endlich ein entsprechendes Verhältniß zwischen den beiden Gewalten hergestellt war. Keller wandte sich, um die dem Bischof gebührenden Rechte zu erhalten, nach wiederholten Vorstellungen an die Regierung, im Herbst 1841 an die Kammer der Abgeordneten, in welcher der Bischof nach der Verfassungsurkunde einen Sitz hat. Dieser Schritt rief eine große Bewegung hervor, und im J. 1842 wurden zwischen den beiden Behörden Verhandlungen eröffnet, die bis zum Juli 1844 fortdauerten, aber nur zu einem sehr ungenügenden Ergebniß führten. Der Bischof starb am 17. October 1845. Sein Nachfolger wurde, da die Wahl des Domcapitulars v. Ströbele vom 8. Januar 1846 die Bestätigung des Papstes nicht erhielt, der Decan Joseph v. Lipp in Ehingen (gewählt am 17. December 1847, consecrirt am 12. März und inthronisirt am 19. März 1848). In seine Amtszeit fällt die Bewegung, welche zuerst 1854 ein Uebereinkommen zwischen Rottenburg und Stuttgart, dann, da dasselbe durch den päpstlichen Stuhl nicht genehmigt wurde, die Convention zwischen Würtemberg und Rom in der Bulle Cum in sublimi vom 22. Juli 1857 zur Folge hatte und endlich, als diese Vereinbarung wegen des Widerspruches der Stände von der Regierung aufgegeben wurde, das Gesetz vom 30. Januar 1862 veranlaßte. Dieses steht bis zur Gegenwart in Kraft, realisirt zwar nicht die Idee kirchlicher Freiheit, entspricht jedoch im Wesentlichen den Verhältnissen, wie sie in Deutschland bestehen, und es begreift sich, daß der Bischof sich bei ihm beruhigte. Gleichwohl erfuhr seine Haltung durch einen Theil des Clerus allmälig Mißbilligung und Angriffe, und es entstanden 1868 die sogen. „Rottenburger Wirren". Die Streitigkeiten hatten zwar keine weitere Folge; aber sie verbitterten dem Bischof die letzten Tage seines Lebens. Bischof v. Lipp starb am 3. Mai 1869. Zu seinem Nachfolger wurde am 17. Juni 1869 Professor Dr. Karl Joseph v. Hefele in Tübingen gewählt und am 29. December consecrirt und inthronisirt, in dessen Hand der Hirtenstab 23½ Jahre ruhte. Dieser hervorragende Gelehrte war am 15. März 1809 zu Unterkirchen in Würtemberg geboren, hatte seine Bildung an den Studienanstalten der Heimat empfangen, erhielt nach anderweitiger kurzer Wirksamkeit im Frühjahre 1836 beim Abgang Möhlers nach München den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen und hatte ihn bis zum 7. December 1869 zuerst als Privatdocent, seit 1837 als außerordentlicher und seit 1840 als ordentlicher Professor inne. Beseelt von idealem Streben, regstem Eifer für die Wissenschaft und inniger Liebe zu der Kirche, ausgerüstet mit einem glücklichen Gedächtniß, großer Fassungskraft und Gewandtheit in mündlicher und schriftlicher Darstellung, wirkte er ebenso erfolgreich als Lehrer wie als Schriftsteller. Zahlreiche Abhandlungen erschienen von ihm in der Theologischen Quartalschrift, in der Neuen Sion und anderen Zeitschriften. Die bedeutenderen derselben wurden verbessert und zum Theil erweitert in den „Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik" (Tübingen 1864, 2 Bde.) nebst einigen bis dahin ungedruckten Aufsätzen neu herausgegeben. Ebenso verdankt ihm das Kirchenlexikon eine beträchtliche Reihe von Artikeln. Als selbständige Schriften erschienen: Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg, Tübingen 1837; Patrum apostolicorum opera, Tubing. 1839, 4. ed. 1855; Das Sendschreiben des Apostels Barnabas auf's Neue untersucht, übersetzt und erklärt, Tübingen 1840; Der Cardinal

Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts, insbesondere ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition, Tübingen 1844, 2. Aufl. 1851, drei französische Uebersetzungen 1856, eine englische 1860; Chrysostomuspostille, eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des hl. Chrysostomus, Tübingen 1845, 3. Aufl. 1857; S. Bonaventurae Breviloquium, Tubing. 1845, 3. ed. mit Bonaventura's Itinerarium mentis ad Deum 1861; Conciliengeschichte, Freiburg 1855—1874, 7 Bde., Bd. I—VI 2. Aufl. (Bd. V u. VI besorgt von Knöpfler) 1873—1890, französische 2. Uebersetzung von Goschler und Delarc 1869—1878, 12 Bde., englische Uebersetzung von W. R. Clark, bis zum Jahre 451 reichend, 1871 bis 1882, 3 Bde.; Causa Honorii, Napoli 1870; Honorius und das sechste allgemeine Concil, Tübingen 1870. Die beiden letzten Schriften stehen mit dem vaticanischen Concil im Zusammenhang, zu dem Hefele kurz nach seiner Consecration in den ersten Tagen des Jahres 1870 abreiste, und sollten den ablehnenden Standpunkt, den er gegenüber der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit einnahm, aus der Geschichte des Papstes Honorius begründen. Er zählte nämlich auf dem Concil zu den Gegnern jener Lehre; doch verkündigte er das Decret des Concils am 10. April 1871 mit Beifügung einer kurzen Erläuterung. Sein literarisches Hauptwerk ist die Conciliengeschichte. Sie reicht bis zum Schlusse des Concils von Basel oder bis zum Jahr 1449 und stellt sich zum großen Theil zugleich als Kirchengeschichte dar, indem die bedeutenderen Synoden gleich von Anfang an im Lichte und als Glied der ganzen kirchenhistorischen Entwicklung behandelt und später außer dem dogmengeschichtlichen auch der kirchenrechtliche, liturgische und sittengeschichtliche Stoff zu vollerer Geltung gebracht wurde. Bei dem Umfang des Werkes ist nicht überall eine tiefergehende selbständige Forschung zu erwarten. Um so sorgfältiger aber wurden die Ergebnisse der bisherigen Forschung verwerthet, und da Hefele bei seiner großen Umsicht und seinem rastlosen Eifer nicht leicht etwas entging, wurde das Werk eine reiche Fundgrube kirchenhistorischen Wissens. (Vgl. Reiser, Worte, gesprochen am Sarge des Herrn Bischofs K. J. v. Hefele, Rottenburg 1893; Funk, K. J. v. Hefele, Necrolog in der Theol. Quartalschrift 1894, 1—14. Eine eingehende Biographie bereitet Domcapitular Dr. v. Linsenmann vor.) Im J. 1886 nöthigte ihn indessen sein hohes Alter, in dem Domcapitular Dr. Wilhelm v. Reiser sich einen Weihbischof und Coadjutor zu wählen, der dann bei v. Hefele's Tode am 5. Juni 1893 in dessen Stelle einrückte und am 11. Juli feierlich von dem Bischofsstuhl Besitz ergriff.

Nach dem „Personalkatalog des Bisthums Rottenburg im Jahre 1895" zählt die Diöcese 609 594 Seelen, 29 Decanate, 689 Pfarreien, Pfarrcuratien und ständige Pfarrverwesungen, 161 Kaplaneien, 126 Vicariate, 1043 Geistliche, 1110 Ordensschwestern (die Novizen inbegriffen) verschiedener Congregationen. Männerklöster besitzt die Diöcese nicht. Das Gesetz vom Jahre 1862 schließt zwar die geistlichen Orden und Congregationen, mit Ausnahme des Jesuitenordens und ihm verwandter Gesellschaften, nicht aus; aber es macht die Einführung von der ausdrücklichen Genehmigung der Staatsregierung abhängig (Art. 15), und bisher wurden die Gesuche um Zulassung eines Männerordens stets abschlägig beschieden. Für die Heranbildung des Clerus werden aus Staatsmitteln unterhalten und gewähren daher den Zöglingen freie Station und unentgeltlichen Unterricht zwei niedere Convicte in Ehingen und Rottweil zur Absolvirung der vier letzten Gymnasialklassen, ein Convict in Tübingen für das vierjährige Studium der Philosophie und Theologie und ein Priesterseminar in Rottenburg. Zur Aufnahme von Zöglingen während der ersten Zeit des Gymnasialunterrichtes dienen Knabenseminare in Rottenburg und Mergentheim. (Vgl. die Lit. im Art. Oberrheinische Kirchenprovinz; ferner J. B. v. Keller, erster Bischof von Rottenburg, eine biographische Skizze, Regensburg 1848; Ruckgaber, Die Diöcese Rottenburg und ihre Ankläger, Tübingen 1869; Actenmäßige Beleuchtung der Wirren in der Diöcese Rottenburg, und Ueber die Wirren in der Diöcese Rottenburg, in den Hist.-pol. Blättern LXII [1868], 855 ff. u. LXIII [1869], 417 ff.; L. Golther, Der Staat und die kathol. Kirche im Königreich Würtemberg, Stuttg. 1874; G. Rümelin, Reden und Aufsätze, Neue Folge, Freib.-Tüb. 1881, 205—277; Linsenmann, Denkschrift über die Frage der Männerorden in Würtemberg, Stuttgart 1892; F. X. Funk, Die kath. Landesuniversität in Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen, Tüb. 1889.) [v. Funk.]

Rotulus (auch Rotula), ein im Mittelalter häufig vorkommendes Wort, bezeichnete zunächst einen aufgerollten, mehr langen als breiten Papierstreifen; von der runden, radartigen Form der Rolle ist wohl der Name hergenommen. Unter den vielerlei Rotuli, welche das Mittelalter kannte, sind die folgenden zwei hier vor Allem erwähnenswerth. 1. Häufig bedeutet Rotulus ein auf einer Papierrolle geschriebenes Verzeichniß von Personen, welche in der bestimmten Reihenfolge, in der ihre Namen in der Rolle standen, zu irgend etwas verpflichtet oder auch berechtigt waren. In letzterer Beziehung hat der Rotulus der Pariser Universität eine besondere Berühmtheit erlangt. Derselbe war ein Katalog von Magistern der Universität, welche dem Papste für kirchliche Beneficien empfohlen wurden, und zwar in der Ordnung, in welcher sie in dem Katalog verzeichnet waren. Dieses Privileg des Rotulus scheint auf Johannes XXII. (1316—1334) zurückzuführen zu sein. Anfangs wurde der Rotulus von der Universität nur beim Beginne eines neuen Pontificates, später alle zwei Jahre und endlich alljährlich an den Papst gesandt. Gesetze

bestimmten bis in's Einzelne genau das ganze bei Anfertigung dieser Rotuli einzuhaltende Verfahren (vgl. Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis IV, Paris. 1668, 901 sqq.). — 2. In den Klöstern hießen Rotuli die Verzeichnisse der verstorbenen Klosterangehörigen. Solcher Rotuli gab es eine doppelte Art; die einen könnte man ewige, die anderen jährliche nennen. Die ewigen Rotuli waren Pergamentstreifen, welche von vornherein auf einen längern Zeitraum berechnet waren und je nach Bedürfniß durch angenähte Stücke verlängert wurden; die Verstorbenen von mehreren Jahrhunderten und ihre etwaigen Verdienste waren in dieselben eingetragen. Die Verzeichnisse wurden an einem für den allgemeinen Gebrauch des Klosters bestimmten Orte, wohl meistens im Capitelsaale, aufbewahrt, und zwar so, daß man sie leicht entrollen und wieder aufrollen konnte. Aus diesen Verzeichnissen wurde im Capitel am Todestage der Name des Betreffenden verlesen, damit für seine Seelenruhe die vorgeschriebenen Gebete verrichtet würden. Die jährlichen Rotuli waren ein Auszug aus diesen ewigen und enthielten nur die Namen der Verstorbenen. Man verfertigte sie, um sie den Klöstern, mit denen man in besonderer Gemeinschaft stand, zu übersenden, damit diese ihre befreundeten Brüder in ihre Necrologien (s. d. Art.) aufnähmen und namentlich ihnen die Früchte der üblichen guten Werke zu Theil werden ließen. (Vgl. Du Cange, Glossarium, s. v. Rotulus.) [Fechtrup.]

Rouen, Stadt in Frankreich und Sitz eines Erzbischofs, Hauptort des Departements Nieder-Seine, ist das alte Rothumum, Rotomagus, eine Stadt der Velocasses, und war unter Constantin dem Großen Hauptstadt der Provincia Lugdunensis secunda, welche unter den Franken Neustrien hieß. Die Normannen, welche die Stadt 841 eingenommen hatten, setzten sich seit 859 hier dauernd fest; seit 912 war Rouen Hauptstadt der Normandie und Residenz der Herzoge derselben. Nachdem die Stadt 1066 unter englische Herrschaft gekommen war, wurde sie 1204 dem König Johann ohne Land von Philipp August von Frankreich entrissen. Sie kam zwar 1419—1449 abermals in die Gewalt der Engländer, welche 1431 hier die Jungfrau von Orleans (s. d. Art. Johanna d'Arc) verbrannten (auf der Place de la Pucelle ist ihr ein Denkmal errichtet), blieb aber dann immer bei Frankreich. Im Jahre 1685 litt Rouen sehr bei Austreibung der Hugenotten. Unter den Kirchen, deren Zahl seit der französischen Revolution von 37 auf 14 (dem Gottesdienst gewidmeten) herabgesunken ist, sind die hervorragendsten die Cathedrale Notre Dame und die Kirche Saint-Ouen (Audoëni), zwei gotische Bauwerke aus dem 13. und dem 14. Jahrhundert. Von den anderen Kirchen verdienen Erwähnung die der spätesten Epoche des gotischen Stils (15. Jahrhundert) angehörende Kirche Saint-Maclou, dann St. Patricius aus dem 16. Jahrhundert mit schönen Glasfenstern, St. Romanus, St. Gervasius mit sehr alter Krypta. Die alte Kirche des hl. Eligius wurde 1803 den Protestanten eingeräumt, welche hier ein Consistorium haben, wie auch die Juden ein Rabbinat. Die Stadt mit etwa 100 000 Einwohnern ist reich an Unterrichtsanstalten: die theologische Facultät mit fünf Professoren für Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral, Hermeneutik und Homiletik (welche aber ebenso wenig als die anderen französischen Facultäten vom heiligen Stuhle genehmigt ist); ein großes und ein kleines Seminar, Lyceum, Lehrerbildungsanstalt; daneben hat sie sehr viele Wohlthätigkeitsanstalten.

Die Gründung eines Bischofssitzes zu Rouen reicht wenigstens in das 3. Jahrhundert hinauf. Mag man auch den angeblich vom hl. Petrus geweihten und von Clemens I. nach Gallien gesandten heiligen Bischof Nicasius, der zwar nicht nach Rouen selbst gekommen, aber doch als erster Apostel Neustriens einen großen Theil dieser Diöcese bekehrte, nicht, wie Einige wollen, als ersten Bischof von Rouen ansehen (um 95 n. Chr., nach Gams 250—260; vgl. Gallia christ. XI, 4 sq.), so ist doch außer Zweifel, daß der hl. Mello oder Melanius, der um 260 von Papst Stephanus I. nach Gallien gesandt wurde, hier Bischof gewesen ist. Er starb etwa 311 oder 312 nach mehr als 50jähriger Regierung (AA. SS. Boll. Oct. IX, 554 sqq.). Seine unmittelbaren Nachfolger waren der hl. Avitianus oder Avitus, 314 beim Concil zu Arles anwesend (gest. um 325), der hl. Severus (gest. um 341), Eusebius (344—346), Marcellinus (366—385), Petrus (385—393) und der hl. Victricius (s. d. Art.). Letzterer bekehrte Rouen vollständig und gestaltete es in eine Art „neues Jerusalem" um. Wahrscheinlich war er auch der erste Metropolit. Obgleich man gewöhnlich annimmt, daß Grimo um 743 erster Erzbischof von Rouen gewesen, weil er der erste war, der das Pallium von Papst Zacharias erhalten, meint doch Wiltsch (Kirchl. Geographie I, Berlin 1846, 107): „Die Metropolitanwürde des Bischofs von Rotomagus läßt sich vielleicht schon aus dem Briefe des römischen Bischofs Innocenz I. an den Bischof Victricius von Rotomagus folgern. Darin spricht nämlich jener 404 unter Anderem auch über die genannte Würde. Nach einem Jahrhundert aber ist es nicht mehr zweifelhaft, ob Rotomagus ein Metropolitansitz war, denn im J. 511 unterschrieb sich Gilardus ep. eccl. Rotomagensis metropolis auf dem ersten Concil zu Aurelianum." Zur Kirchenprovinz Rouen gehörten alle Bisthümer der Lugdunensis secunda, nämlich Abrincae, Constantia, Lexovium, Oximum, Ebroica, Sagi, Bajocassi. Seit 650 kommt ein weiterer Suffragan vor, aber nur auf kurze Zeit, nämlich der Bischof von Juliobona, Betto, der wohl der einzige Bischof dieses Sitzes gewesen ist. Auch Oximum (Hiesmes) ist bald wieder als Bischofssitz eingegangen. Alle anderen

Suffraganstühle verblieben der Metropole bis zur französischen Revolution. Infolge des Concordates vom J. 1801 verlor sie zwei weitere Suffraganate, Avranches und Lisieux, welche aufgehoben wurden, und so unterstehen ihr heute nur mehr Bayeux, Coutances, Evreux und Seez. — Von den späteren Erzbischöfen sind zu nennen: Der hl. Flavius (533—544), der die Kirche und das Kloster des hl. Petrus baute. Dieses Kloster führte später den Namen vom hl. Audoënus, der darin seine Grabstätte fand. Auf den hl. Evodius (544—550), dessen auf uns gekommene Acten von den Bollandisten (AA. SS. Boll. Oct. IV, 241) als nicht ganz zuverlässig bezeichnet werden, folgte der hl. Prätextatus (550—586). Dieser war 557 beim zweiten Concil zu Paris und 566 beim zweiten zu Tours. Von König Chilperich beschuldigt, er unterstütze dessen Gegner, wurde er auf dem Concil zu Paris 577, ungeachtet des Einspruchs des hl. Gregor von Tours (Hist. Franc. 5, 19), in's Exil geschickt. Nach des Königs Tod (584) holten die Bürger der Stadt den Erzbischof unter Frohlocken wieder zurück. Aber auch Fredegunde, deren Feindschaft er sich durch seinen Freimuth zugezogen, verfolgte ihn mit glühendem Hasse und ließ ihn am Osterfeste 586 in seiner Hauptkirche ermorden (AA. SS. Boll. Febr. III, 464 sqq.). Dem hl. Romanus (626—639), Sohn eines Rathsherrn, der unter Chlotar II. seinem Vater in der Würde folgte und dann den Stuhl von Rouen bestieg, glückte es, die Uebermacht des Heidenthums zu beseitigen. Seine Wunderkraft trat namentlich bei einer Ueberschwemmung der Seine hervor, welcher er durch sein Gebet ein Ziel setzte. Auch soll er den Kampf mit einem die Umgegend verwüstenden Drachen aufgenommen haben, und zwar in Begleitung eines Missethäters, der das Ungethüm tödtete, und dem deßhalb das Leben geschenkt wurde. Das Domcapitel von Rouen war seitdem im Besitze eines Vorrechtes (Privilège de la fierté de St. Romain), gemäß welchem es jedes Jahr an Christi Himmelfahrt einen zum Tode verurtheilten Missethäter begnadigen durfte. Der Delinquent trug früher bei der Procession, bei welcher bis zur französischen Revolution auch ein Drache (gargouille) mit herumgetragen wurde, den leider von den Hugenotten 1562 zerstörten und verbrannten Reliquienkasten des hl. Romanus. Das genannte Vorrecht wurde von den Herzogen der Normandie und von mehreren Königen Frankreichs bestätigt (Butler, Leben der Väter, deutsch von Räß und Weis XV, 468, Anm. 1; AA. SS. Boll. Oct. X, 74 sqq.). Der hl. Audoënus (Saint-Ouen) oder Dado (640—683), vorher Kanzler und Siegelbewahrer König Dagoberts I. und Freund des hl. Eligius (s. d. Art.), suchte die kirchliche Zucht wiederherzustellen, was er besonders auf der Synode zu Chalons (644) bewies. Theodorich III. übertrug ihm viele wichtige Geschäfte; nachdem er den Frieden zwischen Neustrien und Austrasien hergestellt, starb er 683. Sein Leben beschrieb der Mönch Aigrad. Nach Audoënus' Wunsche wurde der heilige Abt Ansbertus von Fontanelle, gleichfalls vorher Reichskanzler, zu seinem Nachfolger erwählt. Derselbe widmete sich als Erzbischof (684—695) seinem Berufe mit ganzer Seele, namentlich durch fleißige Visitation seiner Diöcese. Infolge einer Verleumdung von Pipin von Heristal in das Kloster Hautmont im Hennegau verbannt, starb er, als er eben die Erlaubniß zur Rückkehr auf seinen Sitz erhalten hatte. Der hl. Hugo (722—730), Sohn des Herzogs Drago von Champagne und Burgund, von seinem Onkel Karl Martell zum Erzbischof ernannt, leitete neben Rouen auch die Diöcesen Paris und Bayeux und that viel für Erbauung, Erhaltung und Erweiterung der Kirchen und geistlichen Stiftungen. Er starb 730 in der Abtei Jumièges, die er wie auch die von Fontenelle geleitet hatte (AA. SS. Boll. April. I, 843 sqq.). Der hl. Remigius oder Remedius (754—772), natürlicher Sohn Karl Martells und Bruder Pipins, war nicht ordinirt. Er schickte Ordensmänner nach Rom in die Gesangschule Pauls I. und führte in seiner Kirche den römischen Choral ein (Damberger, Synchron. Gesch. II, 373); auch als Kirchenerbauer war er berühmt (AA. SS. Boll. Jan. II, 235). Der hl. Leo (888—890), von vornehmen Eltern stammend, stand nach Vollendung seiner Studien im 23. Lebensjahr in solchem Rufe der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, daß er sogar vom Papste nach Rom berufen und dort zum Erzbischof von Rouen erhoben wurde. Zugleich aber soll der Papst sein Verlangen gewährt haben, als Glaubensbote eine Wanderung unternehmen zu dürfen. Leo setzte einen Stellvertreter für sein Bisthum ein und trat in Begleitung seiner zwei Brüder eine Missionsreise an, auf welcher er in Bayonne 800 Heiden bekehrte. Dann ging er nach Spanien (ca. 890), wo er ebenfalls viele Bekehrungen bewirkte. Zurückgekehrt, wurde er noch im nämlichen Jahre von Piraten enthauptet. In Bayonne wird er als Diöcesanpatron verehrt (AA. SS. Boll. Mart. I, 89 sqq.). Der Erzbischof Franco (912 bis 919) taufte den vornehmen, aus Möre in Norwegen gekommenen Normannen Rollo (Raoul), den ersten Herrscher der Normandie, der den Namen Robert annahm (s. d. Art. Normannen IX, 501). Erzbischof Robert von der Normandie (990—1037) begann den Bau der Cathedrale, die dann der ehrwürdige Maurilius (1055 bis 1067) ausbaute und einweihte (Gallia christ. XI, 30). Unter Johannes von Bayeux (1069 bis 1079) entstand 1070 eine Bruderschaft zu Ehren der Unbefleckten Empfängniß. Das Fest derselben wurde nur das „Fest der Normannen" genannt. Bald danach wurde auch eine Akademie errichtet, um diejenigen Dichter zu krönen, welche die besten Lobgedichte auf die unbefleckt empfangene Jungfrau hervorbrächten (Butler XVIII, 137, Anm. 11). Da der Erzbischof Hugo von Amiens (1130—1164), ein Benedictiner, den Papst

Innocenz II. auf der Synode zu Pisa (1135) ganz besonders unterstützte, erhielt er auf dieser Synode den Primat über viele andere Kirchen (Hefele, Conc.-Gesch. V, 427), und Raynald (Ad ann. 1458, n. 37 [primum]) schreibt, daß der Erzbischof von Lyon lange und viel mit dem von Rouen wegen des Primats über Bourges, Auch und Narbonne gestritten habe. Dieser Streit sei dann von dem Cardinal Dominicus dahin entschieden worden, daß der Erzbischof von Rouen dem Erzbischof von Lyon nicht mehr unterstehen sollte (Wiltsch II, 203). Der Erzbischof von Rouen führt heute noch den Titel „Primas der Normandie". Petrus Roger (1330—1338), vorher Erzbischof von Sens, wurde 1338 Cardinal und bestieg 1342 als Clemens VI. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl. Vor ihm war schon Petrus von Colmieu (1237 bis 1244) zur Cardinalswürde erhoben worden (gest. 1253 als Cardinalbischof von Albano), und nach ihm erhielten noch viele den Purpur, so Petrus de la Forêt (1352—1361), Petrus de la Montre O. S. B. (seit 1375), der das Bisthum nicht antrat und 1376 zu Pisa starb; Johann de la Roche-Taillée (1423—1429); Ludwig von Luxemburg (1436—1442), gest. als Cardinalbischof von Tusculum 1443; Wilhelm d'Estouteville (1453—1461), gest. als Cardinalbischof von Ostia 1483; Georg I. d'Amboise (1493—1510); Karl I. von Bourbon (1550—1582); Karl II. von Bourbon (1582—1594); Franz von Joyeuse (1605—1615); Nicolaus Karl de Saulx Tavannes (1734—1759); Dominicus de la Rochefoucauld de Saint-Elpis (1759—1800). Letzterer starb zu Münster in Westfalen als Emigrant. Sein Nachfolger Stephan Hubert Cambacérès (1802 bis 1818), Bruder des gleichnamigen Consuls, wurde 1803 mit dem Purpur geschmückt und erhielt 1805 die Senatorwürde (vgl. Nouv. Biogr. gén. VIII, 294). Die letzten Erzbischöfe waren: Franz de Pierre Bernis (1819—1823), vorher Bischof von Alby; Gustav Max Justus de Croy (1823—1844), vorher Bischof von Straßburg; Ludwig Edmund M. Blanquart de Bailleul (1844 bis 1858; vgl. J. Loth, Vie de Msgr Bailleul, Rouen 1869); Heinrich Maria Gaston Bonnechose (1858—1883), vorher Bischof von Carcassonne (seit 1848) und von Evreux (seit 1864), 1863 zum Cardinal creirt; Benedict Leo Thomas (1884 bis 1894), seit 1867 Bischof von La Rochelle, 1893 gleichfalls mit dem Purpur geschmückt, den er aber kaum fünfviertel Jahre trug. Der gegenwärtige, 102. Erzbischof ist Wilhelm M. Romanus Sourrieu, geb. 1825, Bischof von Châlons 1882, promovirt 1894. Als Weihbischof steht ihm zur Seite F. J. Jourdan de la Passardière, geb. 1841, Titularbischof von Rosea seit 1884; weiter hat er 5 Generalvicare, deren 3 von der Regierung genehmigt, 1 Secretariat, Metropolitan- und Diöcesanofficialat, ein Capitel mit 10 Canonikern, darunter Decan und Archidiacon. Das Diöcesanseminar wie das kleine Seminar werden von Weltpriestern geleitet. In 5 Archidiaconaten, 63 Pfarreien I. und II. Klasse, 596 Succursalen und 61 vom Staat dotirten Vicariaten unterstehen dem Erzbischof von Rouen 839 876 Seelen. An männlichen Regularen finden sich nur christliche Schulbrüder; von den vielen weiblichen Orden haben ihr Mutterhaus zu Rouen die Schwestern von Ernemont (Hospital- und Schulschwestern, mit 52 Niederlassungen), und die Schwestern de la Compassion mit mehreren Niederlassungen. (Vgl. Dumonstier, Neustria pia, Rotom. 1663; Fr. Pommeraye, Hist. des archev. de R., Rouen 1667; Gallia christ. XI [1759], 1 sqq.; L. Fallue, Hist. politique et religieuse de l'église métropolitaine et du diocèse de R., Rouen 1851, 4 vols.; Moroni, Dizion. LIX, 160 sgg.; Gams, Ser. Epp. 613 sqq.)

Synoden im Gebiete des Erzbisthums Rouen fanden statt 1. 650 (?) unter St. Audoënus; es wurde an der Ausrottung der Simonie und anderer Mißbräuche gearbeitet (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 96 ff.). 2. Zwischen 689 und 693; man faßte viele wohlthätige Beschlüsse und ertheilte dem Kloster Fontenelle das Privilegium der freien Abtswahl (Hefele III, 319). 3. Im J. 1048 hielt Erzbischof Mauger mit 2 Suffraganen eine kleine Synode, welche 19 Canones aufstellte (Hefele IV, 715). 4. Auf der Provincialsynode zu Lisieux 1055 wurde der genannte Mauger wegen schlechter Sitten und beständiger Feindschaft mit seinem Neffen, dem Herzog Wilhelm von der Normandie, auf Betreiben des letztern abgesetzt (Hefele IV, 788). 5. Maurilius, der an seiner Stelle Erzbischof geworden, veranstaltete sofort (1055) eine Synode, welche die früheren Canones über Enthaltsamkeit der Cleriker einschärfte und ein Glaubensbekenntniß aufstellte, das jeder neugewählte Bischof der Berengar'schen Häresie gegenüber beschwören sollte (Schnitzer, Berengar v. Tours, Münch. 1890, 64); ebenso 6. im J. 1063 eine Synode aus Veranlassung einer Kircheinweihung (Hefele IV, 859). 7. Unter Erzbischof Johannes von Bayeux fand 1072 eine Provincialsynode statt, von der wir 24 Canones besitzen (Hefele IV, 891 ff.), und 8. im J. 1074 eine normannische Generalsynode, die mit einem Verbote der Simonie beginnt, sowie 9. im nämlichen Jahre eine zweite Synode, um die unenthaltsamen Geistlichen von ihren Kebsen zu trennen (Hefele-Knöpfler V, 34 f.). 10. Erzbischof Wilhelm verkündete auf einer Provincialsynode 1096 die Decrete von Clermont (1095) und ließ ihren Hauptinhalt in 8 Canones über Treuga Dei, Sicherung des Kirchengutes, Verleihung von Kirchenstellen u. s. w. zusammenfassen (Hefele-Knöpfler V, 241). 11. Auf der Synode 1118 klagte der römische Cleriker Konrad als päpstlicher Legat über den Kaiser und den Gegenpapst und bat um Unterstützung des Papstes Gelasius II. Anwesend waren König Heinrich I. von England als Landesherr der Normandie, die Erzbischöfe

Rudolf von Canterbury und Goisfred von Rouen, sowie 4 Suffraganen (Hefele-Knöpfler V, 343). 12. Im J. 1119 hielt der genannte Erzbischof von Rouen eine Synode, um die neu eingeschärften Cölibatsgesetze auch bei seinem Clerus durchzuführen (Hefele-Knöpfler V, 357); ebenso suchte 13. die Synode unter dem Cardinallegaten Matthäus von Albano 1128 das Cölibatsgesetz und andere Reformen endlich zur Geltung zu bringen (Hefele-Knöpfler V, 403). 14. Die Provincialsynode unter Erzbischof Gualter (1190) stellte 32 reformatorische Canones auf (Hefele-Knöpfler V, 753 f.). 15. Die Synode unter dem Legaten Robert de Courçon (1214) wiederholte fast buchstäblich die Pariser Canones vom Jahre 1212 in drei Theilen (Hefele-Knöpfler V, 871). 16. Das Provincialconcil unter Erzbischof Theobald 1223 stellte 19 Canones auf als Auszug aus den Statuten des zwölften allgemeinen Concils im Lateran vom Jahre 1215 (Hefele-Knöpfler V, 929). 17. Die Synode unter Erzbischof Moriz (1231) wollte in den Klöstern die strenge Befolgung der Regel des hl. Benedict wiederherstellen und eine Reihe von Mißständen bei Clerus und Volk beseitigen (Hefele-Knöpfler V, 1006). 18. Unter Erzbischof Wilhelm von Flavacourt stellte eine Synode 1278 20 Statuten auf, und eine andere 19. suchte 1299 einzelne Mißstände zu heben (Hefele-Knöpfler VI, 182 f. u. 369). 20. Die Synode unter Erzbischof Gilles Aycelin (1313) wiederholte mehrere Statuten seiner Vorgänger (Hefele-Knöpfler VI, 566 f.). 21. Die vom Jahre 1321 (?) unter Wilhelm von Durfort stellte Reservatfälle auf (Hefele-Knöpfler VI, 609). 22. Petrus Roger hielt 1335 eine Provincialsynode wegen steigender Bosheit der Leute, gegen welche mehrere Canones gerichtet sind (Hefele-Knöpfler VI, 643). 23. Im J. 1342 hielt im Auftrag des kranken Erzbischofs Aymericus Bischof Johannes von Avranches eine Provincialsynode, bei welcher jeder mit dem Bann bedroht wurde, der einen Cleriker zu befehden, seine Wohnung zu blockiren und ihn am Ausgehen zu hindern wage (Hefele-Knöpfler VI, 677). 24. Die Provincialsynode 1445 unter Erzbischof Radulf Roussel faßte 41 Canones über Dogma und Disciplin ab (Hefele-Hergenröther VIII, 9 f.), und ebenso 25. die vom Jahre 1581 unter Cardinal Bourbon 12 Capitel. 26. Jacob Nicolaus Colbert (1691 bis 1707) hielt 1697 eine Diöcesan- und 1699 eine Provincialsynode. Die letzte, 27. Provincialsynode hielt Erzbischof Bailleul im J. 1850 (Coll. Lac. IV, 513 sqq.). (Vgl. noch F. Pommeraye et D. Ange Godin, S. Rotomag. eccl. concilia, Rotomag. 1677; G. Bessin, Concilia Rotomag. provinciae. Accedunt dioeces. synodi pontif. epistolae, alia eccl. disciplinae monumenta, Rotomag. 1717.) [Neher.]

Rousseau, Jean Jacques, deistischer Philosoph, war zu Genf am 28. Juni 1712 geboren. Seine Familie stammte aus Frankreich; 1534 verließ nämlich der hugenottische Buchhändler Didier Rousseau, um den gewerblichen Einschränkungen zu entgehen, Paris und ließ sich in Genf nieder. Jean Jacques hatte eine sehr unstäte und schlecht geleitete Jugend, und dieses war bei seiner wenig ernsten Charakteranlage für ihn verhängnißvoll. Seine Mutter starb gleich nach der Geburt des Sohnes; sein Vater, Isaac Rousseau, ein sehr geschickter Uhrmacher, war ohne Festigkeit und ein Spielball seiner Leidenschaften und Launen. Er war ein leidenschaftlicher Romanleser und trieb diese Lectüre mit seinem erst fünf- oder sechsjährigen Sohne oft ganze Nächte hindurch. Indessen erhielt der junge Rousseau von seinem siebenten Jahre ab bessere Bücher aus der Bibliothek seines Großvaters; er las Werke über Geschichte, namentlich die Biographien des Plutarch, den Tacitus und sogar den holländischen Schriftsteller Grotius. Hieraus erklärt sich wohl, wie sich in ihm frühe „jener republikanische Geist" entwickelte, der ihm sein Leben lang anhaftete. Erst nachdem sein Vater (1720) infolge einer Schlägerei nach Noyon hatte fliehen müssen, erhielt er einen zwei bis drei Jahre dauernden Unterricht bei dem Prediger Lambercier in Bossey, vergalt denselben jedoch mit ungezogenen Knabenstreichen. Schon 1723 kam er zu seinem Onkel mütterlicherseits und lernte bei demselben Zeichnen und etwas Geometrie. Von seinem Vater vollständig vernachlässigt, ging er nun aus einer Stellung in die andere; er wurde Schreiber in dem Bureau eines Rechtsanwalts, fand dann Beschäftigung in der Werkstatt eines Kupferstechers, entwich von hier infolge von Näschereien und Diebereien und kam endlich, nachdem er längere Zeit sich umhergetrieben und mit Singen seinen Unterhalt erworben, zu dem Pfarrer Pontwerre in Consignon (Savoyen). Derselbe gab ihm Unterricht in der katholischen Religion und schickte ihn mit Empfehlungen an die Convertitin Madame von Warens in Annecy. Von dieser wurde Rousseau in ein Hospiz zu Turin gebracht, wo er wegen erhoffter Vortheile nach vier Wochen zur katholischen Kirche überging. Nachdem er eine Zeitlang die Stellung eines Secretärs bei Frau von Vercellis und dann die eines Bedienten bei dem Grafen von Gouvon bekleidet und in beiden Stellungen sich als unbrauchbar erwiesen hatte, kehrte er zu Frau von Warens zurück, die sich vergeblich bemühte, ihm die Fähigkeit für irgend ein öffentliches Amt zu verschaffen. Im Priesterseminar, wohin sie ihn zuletzt gesandt hatte, zeigte er nur Sinn für Musik, die er mit dem Componisten Le Maître trieb; nach dessen Fortgang kehrte er zu seiner damals in Chambéry wohnenden Wohlthäterin zurück, welche nun seine Geliebte wurde. Bei seinen vortrefflichen Anlagen hatte er unterdessen neben Musik auch Mathematik und Philosophie studirt, und als er, von einer Badecur zurückgekehrt, fand, daß ihm seine Wohlthäterin untreu geworden war, nahm er eine Hauslehrerstelle bei einem Herrn von Mably in Lyon

an. Aber auch hier erwies er sich als unzuverlässig und unbrauchbar und ging in der Absicht, sich ganz der Musik zu widmen, 1741 nach Paris, wo er sein neues System der Notenbezeichnung durch Ziffern der Akademie vorlegte, aber keinen Erfolg hatte. In Paris lernte er die Häupter der die Revolution vorbereitenden Bewegung kennen, Diderot, d'Alembert und Voltaire. Die durch diese vermittelte Stelle als Secretär des französischen Gesandten in Venedig konnte er nur 18 Monate behalten; dann kehrte er nach Paris zurück, wo er ein leichtsinniges Leben führte. Hier lernte er in seinem Kosthause die Terese Levasseur kennen und erhielt von ihr, ohne mit ihr verheiratet zu sein, fünf Kinder, die er sämmtlich in's Findelhaus schickte. Im J. 1749 schrieb die Akademie in Dijon eine Preisfrage aus: „Ob der Fortschritt in den Wissenschaften und Künsten zur Verbesserung oder zum Verderbniß der Sitten beigetragen habe." Die glänzende Beredsamkeit in der von Rousseau eingesandten Lösung brachte diesem den Preis. Dieß war ein Wendepunkt in seinem Leben; hätte er den Preis nicht errungen, so wäre er vielleicht bei der Musik geblieben; das erhaltene Lob bestimmte ihn aber, die in der Schrift niedergelegten Grundsätze weiter zu verfolgen und auszubeuten. Bald wurde ihm dazu Gelegenheit gegeben durch eine von derselben Akademie ausgeschriebene Preisfrage „über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen". Die Beantwortung dieser Frage brachte er in Zusammenhang mit der ersten. Er erdichtete einen Urzustand der Menschen und wollte zeigen, wie die Menschen in diesem glücklich gewesen seien, wie sie dagegen ungleich und unglücklich wurden im selben Maße, wie sie den Urzustand verließen. Die Akademie erkannte Rousseau dießmal den Preis nicht zu; allein das Buch machte Aufsehen. Rousseau schrieb diese Abhandlung in Chambéry, wohin er sich zurückbegeben hatte; dort hatte er Frau von Warens in Noth und Armut wiedergefunden und unterstützte sie, so gut er konnte. Von hier aus zog er nach Genf, wo der Magistrat die ihm gewidmete zweite Schrift wohlgefällig aufgenommen hatte, und trat daselbst zum reformirten Bekenntniß zurück, um seine Bürgerrechte, welche davon abhängig waren, ausüben zu können. Vielleicht hätte er für immer seinen Wohnsitz in Genf aufgeschlagen, wenn nicht auch Voltaire sich zu Ferney, ganz in der Nähe von Genf, niedergelassen hätte. Rousseau zog vor, nach Frankreich zurückzukehren, nachdem er kaum ein Jahr in Genf zugebracht hatte. Die Marquise von Epinay hatte ihm ein kleines Landhaus in der Nähe von Montmorency, die sogen. Eremitage, zum Asyl angeboten, und dort schlug er 1756 seinen Wohnsitz auf. Allein schon nach drei Jahren erhielt er durch einen neuen Gönner, den Herzog von Luxemburg, ein anderes Asyl in Montmorency. Hier schrieb er seinen berühmten Roman „Julie oder die neue Heloïse"; in demselben legte er seine Ansichten über Humanität, Liebe, Natur, Staat und Leben, mit Einem Worte über alles das nieder, was sich nach seiner Ansicht aus seinen beiden Preisschriften für's praktische Leben verwerthen ließ. Der Erzbischof von Paris urtheilte über diesen Roman, er bringe das Gift der Wollust bei, während er es zu verdammen scheine. In Frankreich wurde das Buch aufgenommen wie in Deutschland seinerzeit die Leiden des jungen Werther von Goethe. Im J. 1762 gab Rousseau seinen Contrat social heraus, der in Wahrheit das Evangelium der Revolutionsmänner von 1793 geworden ist. Im selben Jahre noch erschien das Werk Émile ou de l'éducation, dessen Grundlinien er schon als Hauslehrer bei Herrn von Mably in einem kurzen Erziehungsentwurf gezeichnet hatte. Gegen diesen Roman und das darin eingeflochtene Bekenntniß eines savoyischen Vicars erhob sich die Sorbonne. Der Erzbischof Beaumont (s. d. Art.) verurtheilte das Buch, und das Parlament von Paris beschloß am 9. Juni 1762, der Verfasser des Émile solle gefangen gesetzt, das Buch aber verbrannt werden. Da auch der Magistrat von Genf, wohin Rousseau am liebsten gegangen wäre, den Émile durch Henkershand hatte verbrennen lassen, nahm er seinen Aufenthalt im Kanton Neuenburg, in Motiers-Travers. Von hier aus schrieb er 1764 Lettres écrites de la montagne. Aber auch in Motiers war seines Bleibens nicht. Vom Unwillen der dortigen Bevölkerung verfolgt, wandte er sich nach der Petersinsel auf dem Bieler See; aber dort duldete ihn der Rath von Bern nicht. Rousseau war um diese Zeit sehr unglücklich. Von den Behörden wurde ihm nirgends ein Aufenthalt gestattet; beim Volke fand er nur Haß; selbst die ihm sonst gleichgesinnten Philosophen jener Zeit feindeten ihn an, sobald er vom religiösen Gebiete auf das politische überging, und so bildete sich in ihm allmälig Verfolgungswahn und Geistesschwermuth aus. Eine Einladung des Engländers Hume (s. d. Art.) brachte für seine Leiden eine Unterbrechung; er ging mit ihm nach England. Doch sein Geist war schon zu sehr umnachtet, als daß er sich in andere Menschen hätte finden können. Auch Terese Levasseur brachte ihm durch ihre Roheit, die mit wachsendem Alter immer mehr hervortrat, viele Ungelegenheiten, und so trennte er sich schon bald von Hume. Unterdessen erwirkten ihm seine Freunde die Gunst, sich in Frankreich wieder aufhalten zu dürfen, und er lebte nun in verschiedenen Dörfern unter dem Namen Renou. Unter diesem Namen ließ er sich auch endlich 1768 mit Terese trauen. Im Jahre 1770 wurde ihm sogar gestattet, nach Paris zurückzukehren. Hier begann er sein letztes größeres literarisches Werk, seine Confessions, die Beichte seines Lebens, deren Fortsetzung unter dem sonderbaren Titel Rousseau juge de Jean-Jacques erschien. Seinen Lebensunterhalt gewann er durch Notenabschreiben. Im J. 1778 folgte er einer Einladung des Marquis von Girardin nach Ermenonville; aber trotz der Schönheit der Gegend

wurde sein Menschenhaß immer leidenschaftlicher. Er fühlte sich als Fremdling auf der Erde, wie schon die armenische Tracht, in die er in letzter Zeit sich stets kleidete, äußerlich andeutete. Am 3. Juni 1778 starb er kurz nach einem Spaziergang plötzlich, wahrscheinlich an einem Gehirnschlag. Sein schneller Tod gab Veranlassung zu mancherlei Gerüchten von Selbstmord, die in seiner Hypochondrie und seinem Verfolgungswahn eine Stütze fanden. Nach der verbreitetsten Annahme sollte er sich durch einen Pistolenschuß getödtet haben. Allein diese Meinung scheint auf einer irrthümlichen Deutung einer äußern Kopfverletzung zu beruhen. Nach Angabe seiner Frau sowie nach dem Ergebniß der Leichenschau und einer abermaligen, von Girardin veranlaßten Untersuchung ist er an einem Schlagfluß gestorben (vgl. Sallwürk [s. u.], Vorrede zum I. u. II. Bd.). — Rousseau hat eine Menge von Schriften hinterlassen. Die Artikel über Musik in der „Encyklopädie" (s. d. Art. Diderot) sind von ihm; er war dafür von d'Alembert gewonnen. Außerdem hat er im Ganzen 84 Schriften verfaßt, die in verschiedenen Ausgaben gesammelt sind. Eine deutsche Ausgabe von K. F. Kramer (Berlin 1786—1799) zählt 11 Bände. In den Jahren 1817—1824 wurden 13 Ausgaben seiner Werke veranstaltet und in fast 500 000 Exemplaren verbreitet. Musset-Pathay ließ 1823—1826 eine 23bändige Ausgabe veranstalten und gab dazu eine zweibändige Geschichte von Rousseau's Leben.

Rousseau hat erst die ganze Menschheit zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht in den beiden Werken Discours sur les sciences et les arts und Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; sodann das Volk im Contrat social; endlich entwickelt er im Émile ou de l'éducation die Grundsätze der Erziehung des einzelnen Menschen. Es genügt deßhalb, diese vier Schriften zu besprechen, weil sie so ziemlich alles enthalten, was Rousseau über Politik, Religion und Erziehung gesagt hat. 1. Discours sur les sciences et les arts. Im Jahre 1749 stellte, wie schon erwähnt, die Akademie zu Dijon die Preisaufgabe: Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs. Rousseau las dieselbe auf dem Wege nach Vincennes, wo er den im Gefängniß befindlichen Diderot (s. d. Art.) besuchen wollte. „In diesem Augenblicke", erzählt er selbst, „fühlte ich meinen Geist von tausend Lichtstrahlen umflossen. Ganze Massen von Ideen stiegen so gewaltig und verworren in mir auf, daß ich in eine übermenschliche Aufregung gerieth. Ich fühlte meinen Kopf betäubt, als wäre ich betrunken; heftiges Herzklopfen beklemmte meine Brust. Der Athem versagte mir, als ich gehen wollte; ich ließ mich unter einem Baum nieder und verbrachte dort eine halbe Stunde in solcher Erregung, daß ich aufstehend meine Kleider von Thränen benetzt fand, und ich hatte doch nicht gemerkt, daß ich weinte." Die Aehnlichkeit dieser Schilderung mit August. Confess. 8, 12 ist unverkennbar. Rousseau machte sich an die Arbeit und beantwortete die Frage, und zwar auf den Rath Diderots, wie dieser erzählt, in dem negativen Sinne, daß Kunst und Wissenschaft die Ursachen des Unglücks des Einzelnen und des Verderbens der Gesellschaft seien. Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile. Der erstere sucht nachzuweisen, daß auf hohe intellectuelle Entwicklung regelmäßig Verfall der Sittlichkeit folgte; als Beispiele werden Rom, Sparta und Athen benutzt. Der zweite Theil stellt den Satz auf, die Wissenschaften seien alle aus schlechter Quelle entsprungen: die Astronomie aus dem Aberglauben, die Beredsamkeit aus dem Ehrgeiz, die Physik aus der Neugierde, die Moral aus dem Stolze; daher könnten sie nicht zur Veredlung der Menschen dienen. Die Akademie erkannte der Schrift den Preis zu, aber nicht des Inhaltes, sondern der schönen Form und der hinreißenden Beredsamkeit wegen, mit welcher das Ganze abgefaßt war. — 2. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Im J. 1753 stellte dieselbe Akademie die Preisfrage: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes? Est-elle autorisée par la loi naturelle? Im Walde von St-Germain arbeitete Rousseau den zur Lösung dieser Frage bestimmten Aufsatz binnen acht Tagen aus. Derselbe enthält Rousseau's Evangelium von dem glücklichen Urzustand des Menschen und ist sozusagen die Fortsetzung der ersten Abhandlung, zugleich aber die Grundlage des spätern Contrat social. Auch diese Schrift hat zwei Theile. Im ersten beschreibt Rousseau den Urzustand des Menschen, wie er ihn sich dachte: die Menschen sind gesund, kräftig und muthig; noch halb Thiere, ohne Sprache, ohne Obdach in den Wäldern lebend, folgen sie nur ihren Naturtrieben und genießen das Glück des Friedens und der Unschuld. Im zweiten Theile beschreibt er die Entstehung des Staates, die auf der angeborenen Fähigkeit des Menschen, sich zu vervollkommnen, beruht, mit der aber die Durchbrechung jenes Glückes und jener Gleichheit Aller zusammenfällt. In dem Augenblicke, „als zuerst ein Mensch ein Stück Land umzäunte und erklärte: Dieß gehört mir, und als er Leute fand, die einfältig genug waren, es zu glauben", war jene Gleichheit durchbrochen und die Begründung einer bürgerlichen Ordnung vollzogen. „Wie viel Krieg und Mord und Elend wären nicht dem menschlichen Geschlecht erspart worden, wenn jemand diese Umzäunung niedergerissen und den Anderen zugerufen hätte: Hütet euch, diesem Betrüger zu glauben; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte des Landes Allen gehören." Im Anschluß an jene Umzäunung entstand das Eigenthum, der Ackerbau und die Bearbeitung der Metalle. Das Eisen aber und das Getreide haben das Menschengeschlecht zwar civilisirt, aber auch die Menschen zu Grunde gerichtet. Die mehr und

mehr fortschreitende Ungleichheit vollzog sich in drei sich ausbildenden Unterschieden, nämlich in dem Unterschiede von Reichen und Armen (Besitzenden und Nichtbesitzenden), von Herrschenden und Gehorchenden (Starken und Schwachen), von Herren und Knechten. Voltaire, der diese Abhandlung las, sagte von ihr: „Niemals ist so viel Witz aufgewendet worden, um uns zum Vieh zu machen. Wenn man diese Schrift liest, bekommt man Lust, auf allen Vieren zu kriechen." Die Folgen waren aber ernster als die Worte Voltaire's; sie zeigten sich in der Revolution von 1793. — 3. Der Contrat social. Den Gedanken in der eben besprochenen Schrift, deren Wurzeln bei Montesquieu, Hobbes und Locke zu suchen sind, ging Rousseau im Contrat social noch weiter nach. Diese Schrift besteht aus vier Büchern, in denen der Reihe nach vom Wesen und Ursprung des Staates, von der Souveränität und Gesetzgebung, vom Wesen der Regierung und den Mitteln gehandelt wird, durch welche der Staat zu stützen und zu befestigen sei. Sie wurde so recht eigentlich das Evangelium der französischen Demokratie und der Katechismus der Revolutionsmänner von 1793. Der Inhalt ist größtentheils schon in dem Art. Contract, socialer, dargelegt und gewürdigt. Zur Ergänzung muß jedoch erwähnt werden, welche Stellung Rousseau der Religion zuweist. Nach ihm kann der Staat nur eine Religion brauchen, die mit der Verfassung im vollsten Einklang steht. Diese Religion ist nicht das Christenthum, sondern der Deismus ohne Tempel, ohne Altäre, ohne Ritus. In ihm gibt es nur Einen Cultus, den des höchsten Gottes. Der Inhalt dieser Religion ist das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die dereinstige Vergeltung und die Heiligkeit der Staatsgesetze. Außerdem fordert sie Toleranz. Keiner wird zum Glauben gezwungen; wer aber diese Wahrheiten nicht glaubt, wird aus dem Staate verbannt, nicht wegen Gottlosigkeit, sondern wegen Mangels an Gemeinsinn und Unfähigkeit, Gesetze und Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben. Wer sich dagegen zu diesem Glauben bekennt und sich doch als Ungläubiger benimmt, der muß mit dem Tode bestraft werden. — Bedeutsamer noch als die besprochenen Schriften wurde 4. Emile ou de l'éducation. Während der Inhalt jener zunächst nur für Frankreich verhängnißvoll geworden ist, hat Rousseau als Verfasser des Emile auch in Deutschland großen Einfluß ausgeübt. Basedow (s. d. Art.) unterrichtete am Philanthropinum zu Dessau nach Rousseau's Grundsätzen. Campe übersetzte den Emile und bearbeitete den Robinson, der von Rousseau als Kinderbuch empfohlen war, für die Jugend. Sogar Salzmann übertrug in seiner Erzählung „Konrad Kiefer" und seinem „Krebsbüchlein" die Verhältnisse, wie sie im Emile sich finden, auf die Erziehung deutscher Kinder. Rousseau beginnt den Emile mit dem Satze: „Alles ist gut, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist; Alles verdirbt unter den Händen der Menschen." Der Mensch entstellt Alles; er will nichts lassen, wie die Natur es gemacht hat, selbst den Menschen nicht. Man muß den Menschen für ihn abrichten wie das Pferd auf der Reitbahn, man muß den Menschen nach seiner Mode zuschneiden wie die Bäume seines Gartens. Für seinen „Emil" macht Rousseau Voraussetzungen, die selten oder nie zutreffen. Emil findet einen Erzieher, der nicht um des Geldes willen erzieht; beide lieben sich, ja der Erzieher wird der Freund Emils und bleibt bei ihm über sein 25. Jahr hinaus. Der Hofmeister kennt Alles und setzt darum seinen Zögling in den Besitz aller Kenntnisse. Er weiß auch Alles so zu regeln und zu lenken, daß alle Umstände ihm helfen, seinen Zögling zu erziehen. Emil wird unterrichtet, aber ohne Bücher; er wird erzogen, aber ohne Schläge. Er soll nicht gehorchen, sondern lernen, sich in die unabänderlichen Verhältnisse zu fügen. Er lernt, was ihm zu wissen nöthig ist; speciell lernt er eine Anzahl von Fertigkeiten und Handwerken, arbeitet im Felde und musicirt. Emil findet dann ein Weib, die Sophie, mit der er sich verbinden soll. Sie ist nach anderen Grundsätzen erzogen, und Rousseau nimmt davon Veranlassung, seine Ideen über die weibliche Erziehung und die Bestimmung des Weibes zu entwickeln. Obgleich so Emil an seinem Ziele ist, veranlaßt sein Hofmeister ihn doch, zu entsagen und zuerst durch Reisen Länder und Menschen kennen zu lernen. Nach seiner Rückkehr verbinden sich Emil und Sophie zu einem glücklichen Paare. Die Störung des Glückes durch die Untreue der Frau und die weiteren Schicksale Emils sind für das Ganze bedeutungslos.

Die pädagogischen Grundsätze Rousseau's beruhen auf der von ihm vertretenen Ansicht, daß die Menschen sich ursprünglich in einem civilisationslosen Zustande befanden und in diesem Zustande gut und glücklich waren, daß ihnen folglich die Verderbniß und alles Uebel nur durch die Civilisation zugekommen ist und immer von Neuem zukommt. Daraus ergibt sich für den Erzieher sofort dieß als höchster pädagogischer Grundsatz, daß er seinen Zögling von den durch die Civilisation verdorbenen Menschen fernzuhalten hat; er muß dafür sorgen, daß derselbe sich rein aus seiner eigenen Natur heraus (die ja gut ist) entwickele. Will man diesen Grundsatz gliedern, so lassen sich aus ihm drei Regeln ableiten: a. Der Erzieher soll dafür sorgen, daß der Zögling nicht durch irgend welche Einflüsse von außen in der freien Selbstentwicklung gestört wird; b. auch darf er darin nicht durch den Einfluß des Erziehers selbst gestört werden, d. h. der Erzieher soll dem Zögling nicht als Auctorität gegenübertreten, die Gehorsam verlangt, sondern soll Alles seinem Willen überlassen, der seine Schranke nur in der Nothwendigkeit findet; c. er soll ihn auch nicht durch Darlegung von Gründen zum Handeln bestimmen, sondern ihn die Gründe aus sich finden lassen. Was die Ziele der Erziehung und des Unterrichtes anbetrifft, so

kann das Ziel im Allgemeinen nur die möglichst hohe Entwicklung der eigenen Natur sein. Daraus ergibt sich: a. Das Ziel der körperlichen Erziehung ist die Kraft und Stärke des Naturmenschen. Das Mittel, dieß zu erreichen, besteht wesentlich in Abhärtung; das Ideal der körperlichen Erziehung soll die spartanische Jugend und das Leben der Wilden in den Wäldern sein. b. Das Ziel der intellectuellen Erziehung besteht selbstverständlich in einer angemessenen Entwicklung der Intelligenz. Aber das Mittel dazu ist nicht Unterricht, sei er mündlich oder durch Bücher bewirkt; das wäre ein Eingriff in die natürliche Entwicklung des Verstandes; vielmehr besteht das Mittel darin, daß der Lehrer dem Zögling Gelegenheit gibt, Thatsachen kennen zu lernen, aus ihnen Erfahrungen zu sammeln und sich so die erforderlichen Kenntnisse selbst zu entwickeln. c. Das Ziel der sittlichen Erziehung ist die höchstmögliche sittliche Selbstentwicklung; diese wird ebenfalls nicht dadurch erreicht, daß man den Zögling anleitet, in seinem Handeln der Auctorität des Erziehers zu folgen; er soll vielmehr frei aus seiner eigenen Natur heraus, die ja gut ist, handeln. Der Erzieher hat nur das Böse bei Anderen von ihm fernzuhalten und ihn vom Bösesthun Anderen gegenüber abzuhalten. d. Die religiöse Erziehung ist bei Rousseau ebenfalls vom allgemeinen Ziele der Selbstentwicklung nicht ausgeschlossen. Auch dieses Ziel soll nicht erreicht werden durch positiven Unterricht. Emil weiß vielmehr bis zu seinem 15. Jahre nichts von Gott und der Seele; erst im 18. Lebensjahre kommt er durch vernünftige Betrachtung der Natur zur Kenntniß Gottes, der Seele und der Unsterblichkeit, treu dem Glaubensbekenntnisse Rousseau's. Emils religiöse Erziehung wird einem savoyischen Vicar übertragen, dessen Glaubensbekenntniß in den Roman eingeflochten ist und sozusagen ein Büchlein in dem Buche bildet. Der Vicar bekennt sich nur zu den drei Dogmen Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Mit dem Dasein Gottes ist ihm auch das der Seele erwiesen. In der Unkörperlichkeit der Seele liegt ihm die Möglichkeit eines Ueberlebens auch nach dem Tode des Körpers, die Nothwendigkeit aber dafür liegt ihm darin, daß hier oft das Böse über das Gute triumphirt; diese Widersprüche im Leben fordern Lösung nach dem Tode. — Bemerkt sei noch, daß nach Rousseau's eigener Annahme seine oben entwickelten pädagogischen Grundsätze nur dann völlig zur Anwendung gelangen können, wenn der Zögling von einem *Hofmeister* erzogen wird. — Das Buch Émile fand, wie schon erwähnt, viele Gegner. Literarisch war der Hauptgegner H. S. Gerdil (s. d. Art.) in seinem Anti-Émile ou réflexions sur la théorie et pratique de l'éducation contre les principes de Rousseau, Turin 1763. Rousseau's Schriften hatten seiner Zeit einen gewaltigen Einfluß; sie haben sozusagen Frankreich getheilt in Verehrer und Gegner. Heute haben sie einen solchen Einfluß nicht mehr und können ihn nicht mehr haben; jedenfalls werden sie nicht mehr überschätzt, wie das vielfach im vorigen Jahrhundert geschah. (Vgl. Schneider, Rousseau und Pestalozzi, Bromberg 1873, 4. Aufl. 1889; Kramer, A. H. Francke, J. J. Rousseau, H. Pestalozzi, Berlin 1884; Mahrenholtz, J. J. Rousseau, Leipzig 1889; E. v. Sallwürk und Th. Vogt in der Uebersetzung von Rousseau's Émile, 3. Aufl., Langensalza 1893, 2 Bde.) [Habingsreither.]

Royer, s. Johanna von der Menschwerdung.

Rubeis, *Leonard de*, Ord. Min., Ordensgeneral und theologischer Schriftsteller, stammte aus Giffone im Neapolitanischen und ward 1373 zum Generalminister gewählt. Beim Ausbruch des großen abendländischen Schisma befand er sich zu Neapel, dessen Königin Johanna ihm großes Vertrauen schenkte. Urban VI. suchte ihn durch Anerbieten der Cardinalswürde von der Partei des Gegenpapstes Clemens VII. zu sich herüberzuziehen; doch die Königin bewog ihn, dieses abzulehnen und das Cardinalat von Clemens anzunehmen. Die nächste Folge war, daß nun auch im Minoritenorden sich das Schisma geltend machte und ein Gegengeneral gewählt wurde. Als Herzog Karl von Durazzo im Auftrage Urbans Neapel eroberte, wurde de Rubeis gefangen und mußte nun dem Gegenpapst abschwören (1381). Später erlangte er seine Freiheit wieder, begab sich nach Avignon und wurde von Benedict XIII. zum Bischof von Ostia und Velletri ernannt. Er starb im J. 1405. Als Schriften von ihm werden erwähnt ein umfangreicher Commentar In canticum canticorum, eine Summa theologiae moralis, Commentaria in libros quattuor sententiarum und eine Abhandlung De modo schismatis Pontificii exstinguendi. (Vgl. Wadding, Scriptt. Ord. Min., Romae 1806, 162; Sbaralea, Supplem., Rom. 1806, 488. Sonstige Literatur bei Chevalier, Répert. s. v. Léonard de Giffone.) [Floß.]

Ruben (רְאוּבֵן), im A. T. der Eigenname 1. für den ältesten Sohn des Patriarchen Jacob von Lia (Gen. 29, 32). Der Freude, welche seine Geburt bei der Mutter hervorrief, entspricht der Nachdruck, womit er in der spätern Geschichte stets als Erstgeborner bezeichnet und an die Spitze seiner Brüder gestellt wird (Gen. 35, 23; 46, 8. Ex. 1, 2; 6, 14. Num. 1, 20; 26, 5. 1 Par. 2, 1; 5, 1). Von seiner Person entwirft die heilige Schrift kein unvortheilhaftes Bild. Ihm allein hatte Joseph zu danken, daß sein Leben geschont wurde (Gen. 37, 21), und sein Schmerz über das Verschwinden des jungen Bruders (Gen. 37, 29. 30), sowie die späte Erinnerung an diese traurige Ueberraschung (Gen. 42, 22) zeigen wohl, daß er in seiner Gesinnung gegen Joseph sich von den übrigen Brüdern unterschied. Aehnlich war's mit Bezug auf Benjamin, für dessen Sicherheit er bereit war, das Leben seiner zwei Söhne einzusetzen (Gen. 42, 37). So zeigt er namentlich im

Unterschied von Simeon und Levi ein tiefes, für weiche Empfindungen zugängliches Gemüth. Aber nicht immer war diese Seite seines Charakters dem Edlen und Guten zugewandt; sie verleitete ihn auch zur Blutschande mit seiner Stiefmutter Bala und bedingte damit sein und seiner Nachkommen späteres Geschick. Er verlor sein Erstgeburtsrecht, und in dieses traten theils Josephs Söhne Ephraim und Manasse (1 Par. 5, 1), theils Juda (Richt. 1, 2) ein; das priesterliche Vorrecht, welches sonst dem Erstgebornen zufiel, erwarben in späterer Zeit die Nachkommen Levi's (Deut. 10, 8). Noch auf dem Sterbebett seines Vaters bereitete ihm dieses Verbrechen Fluch statt Segen, und er erwarb seinem Stamme nichts Anderes, als was Moses (Deut. 33, 6) später prophetisch bezeichnete: „Es lebe Ruben und sterbe nicht und sei doch gering an Zahl." Das Letzte, was wir von Ruben wissen, ist, daß er mit den Seinigen nach Aegypten übersiedelte und dort starb (Gen. 46, 8. Ex. 1, 6); seitdem bezeichnet der Name Ruben — 2. einen der zwölf israelitischen Stämme. Derselbe gliederte sich nach Rubens vier Söhnen (Gen. 46, 9) in die vier Geschlechter der Henochiter, Phalluiter, Hesroniter und Charmiter (Num. 26, 5—7). Bei der ersten Zählung in der Wüste hatte der ganze Stamm unter seinem Fürsten Elisur (Num. 2, 10) 46 500 waffenfähige Männer, bei der zweiten aber (Num. 26, 7) nur noch 43 730, so daß hier schon sein späteres Geschick inaugurirt erschien. Vermuthlich lag die nächste Ursache dieser Abnahme in der Strafe für den Aufruhr, den die Rubeniten Dathan und Abiron erregt hatten (Num. 16, 1 ff.). Im Lager hatte Ruben seinen Platz südlich von der Stiftshütte neben Simeon und Gad, die in einer gewissen Zusammengehörigkeit mit Ruben standen. Letzterer war besonders reich an Heerden und erbat sich deßwegen beim Einzug in's gelobte Land den südlichen Theil des ehemaligen Amoriterreiches, die weidereiche Hochebene nördlich vom Arnon (mîšôr, jetzt belkaʿ) zu seinem Antheil (Num. 32, 1 ff.). Hier setzte Ruben für alle Zeit die nomadische Lebensweise fort und schweifte ostwärts bis an den Euphrat (1 Par. 5, 9). Da der nördlich angesiedelte Stamm Gad in ähnlicher Weise lebte, so konnte die Grenze gegen dessen Gebiet nicht scharf gezogen werden, und einzelne feste Plätze, wie Dibon und Hesebon, erscheinen bald als zu Gad, bald als zu Ruben gehörig (Num. 32, 3. Jos. 13, 9. Num. 32, 37. Jos. 21, 37). In seiner nomadischen Lebensweise scheint Ruben immer, unbekümmert um die gemeinsamen Interessen des Volkes, ein Stillleben geführt zu haben. Zwar erfüllte er noch die Pflicht der Waffenbrüderschaft bei der Eroberung des Westjordanlandes (Num. 32, 16 ff. Jos. 1, 12 ff.; 4, 12; 13, 8); allein die übrigen Stämme hatten schon damals das Gefühl, daß Ruben sich um ihre Geschicke nicht viel mehr bemühen werde, und so entstand bei der spätern Trennung das Mißverständniß, als ob Ruben sich für immer seiner Zusammengehörigkeit mit den Bruderstämmen entziehen wolle (Jos. 22, 11 ff.). In der That ist der Stamm Ruben nicht mehr in die Geschichte Israels eingetreten. Schon in der Richterzeit spottet Debora über seine Theilnahmlosigkeit bei großer Bedrängniß des übrigen Volkes (Richt. 5, 16). Zwar betheiligte er sich noch bei der Erhebung Davids zum König über Israel (1 Par. 12, 37); allein eigentliche Thaten werden keine anderen von ihm erwähnt, als daß er sein Weideland mit dem Schwert in der Hand zu erweitern wußte (1 Par. 5, 10. 20). Diese nämliche Thatlosigkeit zeigte sich aber auch darin, daß Ruben die Moabiter, welche noch vielfach über sein Gebiet zerstreut lebten und jedenfalls mit dem südlich gelegenen Moabiterstaat in Verbindung standen, nicht ausrottete, sondern das heidnische Element immer mehr erstarken ließ. Dieß hatte zur Folge, daß die Moabiter ihr Land von Süden her beständig auf Kosten Rubens erweiterten, so daß schon auf dem Denkmal des Königs Mesa, noch mehr aber Is. 15. 16 und Jer. 48 das ganze rubenitische Land den Moabitern unterworfen erscheint. Diesem äußern Uebergewicht der Moabiter entsprach auch ein geistiger Einfluß: der Stamm Ruben wandte sich immer mehr von dem Dienst des wahren Gottes der abgöttischen Verehrung des Chamos zu; die Strafe dafür ward ihm zuerst durch den syrischen König Hazael, der auch Rubens Land verheerte (4 Kön. 10, 33), bis der ganze Stamm, seinen Fürsten Beera an der Spitze, von Tiglatpilesar in die Gefangenschaft deportirt wurde (1 Par. 5, 6. 26). (Vgl. Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, Königs der Moabiter [Programm], Halle 1870, 36 ff.) [Kaulen.]

Rubriken (rubrīcae) heißen die kirchlichen Vorschriften, durch welche die liturgischen Handlungen geregelt werden. Der Name gehört zunächst der Rechtssprache an. Im weltlichen und canonischen Rechtsbuche wurden nämlich die Gesetzestitel und die kurzen Inhaltsangaben vor den causae und capitula der leichtern Uebersicht wegen mit rother Farbe (rubrica, rothe Erde, Röthel) geschrieben und hiernach Rubriken genannt. Da diese Summarien den Inhalt des Gesetzes kurz zusammenfaßten, so verstand man unter Rubrik auch die gesetzliche Vorschrift selber; in dieser Bedeutung kommt das Wort bereits bei Quintilian und Persius vor (s. Kloß, Handwörterbuch der latein. Sprache, Braunschweig 1857, s. v.). Als Bezeichnung der rituellen Anweisungen, welche in die liturgischen Texte eingeschaltet und als solche gleichfalls durch Rothschrift kenntlich gemacht wurden, erscheint das Wort Rubrik handschriftlich erst im 14. Jahrhundert, in gedruckten Brevieren gegen Ende des 15. und in gedruckten Missalien um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Diese Bezeichnung ging dann bei der Recension der liturgischen Bücher unter Pius V. auch auf die Ritusvorschriften über, welche seitdem den Formularen und Ordines als zusammenhangende Anweisungen vorangestellt sind

(vgl. Gavanti-Merati, Thesaurus SS. Rituum, pars I [Vorbemerkungen] und sect. 3, 1). Diese letzteren, welche den Ritus der verschiedenen liturgischen Functionen in seinem ganzen Verlauf und in seinen einzelnen Theilen erörtern, werden in den liturgischen Büchern Rubricae generales genannt; die Anweisungen, welche den einzelnen Formularen dort beigefügt sind, wo sie gerade befolgt werden müssen, heißen Rubricae speciales, propriae oder particulares. Seit der nachtridentinischen Reform der liturgischen Bücher bis in die neueste Zeit ist die Frage, ob und wie weit die Ritusvorschriften überhaupt und die Rubriken der Meßfeier insbesondere im Gewissen verpflichten, eingehend behandelt und vielfach dahin beantwortet worden, daß die Rubricae praeceptivae den Liturgen unter einer schweren oder läßlichen Sünde verpflichten, die Rubricae directivae dagegen ihn nur anleiten und berathen. Da es aber an einer sichern Regel fehlt, um die präceptive oder directive Bedeutung der Ritusvorschriften im Einzelnen oder nach Kategorien zu bestimmen, so werden sämmtliche Rubriken, sofern sich aus ihrem Wortlaute nicht das Gegentheil ergibt, als verpflichtende Gesetze zu betrachten sein; dabei versteht sich von selbst, daß dieselben, wie Gesetze überhaupt, nicht in gleichem Maße verpflichten (vgl. Val. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1883, 376 ff.). — In neuerer Zeit wird Rubricistik der Zweig der Liturgik genannt, welcher sich mit der Erörterung der Rubriken und der sie näher bestimmenden Vorschriften befaßt und die Anweisung bietet, wie die liturgischen Acte den geltenden Vorschriften entsprechend auszuführen sind. Die namhaftesten Auctoren sind Gavanti, Quarti, Merati, Bauldry, Cavalieri, Romsée, und unter den Neueren de Herdt, Al. a Carpo, Martinucci, Le Vavasseur, Hartmann; als Monatsschrift für Rubricistik erscheinen die Ephemerides liturgicae in Rom seit 1887. [K. Schrod.]

Ruchrath, s. Johannes von Wesel.

Rudigier, Bischof von Linz, s. Linz VII, 2080 f., wozu als Literatur jetzt K. Meindl, Leben und Wirken des Bischofs Rudigier, Linz 1893, 2 Bde., hinzukommt.

Rudolf I., deutscher König (1273—1291), der erste aus dem habsburgischen Hause, war am 1. Mai 1218 als ältester Sohn des Grafen Albrecht IV. von Habsburg geboren. Er war kein armer, machtloser Graf, wie ihn später seine Gegner aus politischen Gründen darstellten, sondern besaß ausgedehnte Gebiete und eine bedeutende politische Macht in der Schweiz, im Elsaß und im Breisgau; nach den Kurfürsten (von denen übrigens die von Mainz und Trier nicht über so hohe Einkünfte verfügten wie Rudolf) und dem Erzbischof von Salzburg war er wohl der reichste Mann in Deutschland. In mehreren Kämpfen hatte er als Graf seine kriegerische Tüchtigkeit gezeigt. Er belagerte gerade Basel, mit dessen Bischof er in Fehde gerathen war, als er das Schreiben der Kurfürsten empfing, welches ihm die Wahl zum König und Patricius der Römer anzeigte. Ein Hauptverdienst an der Königswahl gebührt dem Erzbischof von Mainz, Wernher von Eppenstein. Dieser hatte bereits im J. 1260 die Bekanntschaft des Grafen von Habsburg gemacht, als ihn derselbe bei seiner Romreise von Straßburg bis an die Alpen und wieder zurück begleitete. Anscheinend fanden vor der Wahl (1. October 1273) seitens mehrerer Kurfürsten Verhandlungen mit dem in Aussicht genommenen Throncandidaten statt. Als Wahlbedingung darf wohl eine „Eheberedung", d. h. die von Rudolf gegebene Zusage enger Familienverbindung mit den weltlichen Kurfürsten, angenommen werden. Diese suchten sich dadurch ihren bisherigen Besitzstand, zu welchem auch viel Reichsgut gehörte, zu sichern. Bezeichnend für die Wahlhandlung selbst ist der gänzliche Ausschluß Böhmens vom Stimmrecht. Dafür gab der Pfalzgraf Ludwig zwei Stimmen ab, eine für sich, die andere für seinen Bruder, Heinrich von Niederbayern. Bei der Wiedererrichtung des deutschen Königthums war auch Papst Gregor X. hervorragend betheiligt. Er brachte das Wahlgeschäft in vollen Gang, indem er in einer kategorischen Note den Fürsten Deutschlands befahl, sie sollten hinsichtlich der Wahl des römischen Königs Fürsorge treffen und zwar innerhalb einer von ihm hierzu festgesetzten Frist; sonst wolle er selbst im Einverständniß mit den Cardinälen dem Zustande der Unordnung abhelfen. Voll Vertrauen wandte sich daher Rudolf, nachdem er sich am 24. October 1273 durch den Erzbischof Engelbert II. von Köln zu Aachen als römischen König hatte krönen lassen, an Gregor X., um demselben seine Wahl anzuzeigen und ihn um die Kaiserkrone zu bitten. Da namentlich wegen Einspruchs des Böhmenkönigs die päpstliche Anerkennung hinausgeschoben wurde, entsandte Rudolf seinen Hofkanzler, den Propst Otto von St. Guido in Speier, an den Papst mit einem vom 9. April 1274 datirten Schreiben, welches sehr werthvolle Zugeständnisse enthielt. Am 6. Juni des genannten Jahres hielt der Papst zu Lyon ein Consistorium ab, an welchem der deutsche Episcopat durch 5 Erzbischöfe und 8 Bischöfe theilnahm. In demselben wurde Rudolfs Angelegenheit verhandelt. Der Sachwalter des Königs, der genannte Kanzler Otto, erneuerte in dessen Namen und Auftrag die von früheren römischen Königen und Kaisern der römischen Kirche gemachten Schenkungen. Daran knüpften sich noch andere Versprechen, namentlich das, die Vasallen der römischen Kirche und insbesondere den König Karl von Sicilien nicht zu verletzen und keinen Angriff auf dessen Königreich zu machen. Weiteres geschah auf dem Concil von Lyon für die Sache Rudolfs nicht, da noch sehr große Schwierigkeiten zu beseitigen waren. Dieselben gingen aus sowohl von König Ottokar von Böhmen als auch von Alfons X. von Castilien, der noch immer Anspruch auf die Kaiserkrone erhob und

auf Betreiben Ottokars Truppen nach Oberitalien sandte. Die Anerkennung Rudolfs durch den Papst erfolgte endlich am 26. September 1274. In dem betreffenden Schreiben erklärte Gregor X., er habe nicht ohne Grund bisher verschoben, Rudolf den königlichen Titel beizulegen; jetzt nenne er ihn aber, nachdem er neuerdings darüber mit den Cardinälen Berathung gepflogen, nach ihrem Rath König der Römer. Als Ottokar nun versuchte, durch Vermittlung des Papstes sich den Besitz der ihm als Reichslehen abgesprochenen Länder zu sichern, ertheilte ihm Gregor unterm 2. Mai 1275 den Bescheid, er habe nicht im Sinne, die Gesetze des Reiches zu ändern; deßhalb gezieme es sich auch nicht, dem Könige Rudolf die Wahrnehmung der Reichsrechte zu untersagen. Um noch mehr die gemeinsamen Interessen zu befestigen, ermöglichte Gregor eine persönliche Zusammenkunft mit Rudolf, welche vom 18. bis 21. October 1275 in Lausanne stattfand. Daselbst gab der König dem Papst am 20. October persönlich mehrere eidliche Versprechen, welche er ihm des andern Tags in einer Urkunde mit einigen weiteren Zusätzen zustellen ließ. Rudolf erblickt in seiner Erhebung zum Könige zunächst ein Werk der göttlichen Gnade; in zweiter Linie erkennt er darin ein Werk der Kirche und des Papstes Gregor, welche seine Erhebung von den ersten Anfängen an gefördert haben und noch weiterhin fördern. Seinen Dank möchte er durch Diensterweisungen an die Kirche bezeigen. Zu diesem Zwecke macht er sich anheischig, den Mißbrauch abzustellen, der unter seinen Vorgängern hinsichtlich der Wahlen der kirchlichen Würdenträger stattgefunden, und gestattet freie canonische Wahl derselben. Deßgleichen sollen die Berufungen an den apostolischen Stuhl in kirchlichen Angelegenheiten frei statthaben. Ebenso verwirft der König den Mißbrauch, dessen seine Vorgänger durch Besitzergreifung von Gütern sterbender Prälaten oder von Kirchengütern sich schuldig machten (Spolienrecht; s. d. Art.). Namentlich wurden die Besitzungen der römischen Kirche seitens des Königs garantirt: es gehöre dazu das ganze Gebiet von Radicofanum bis Ciperanum, der Exarchat von Ravenna, die Pentapolis, die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto und das Land der Gräfin Mathilde. Außerdem werden als weitere der römischen Kirche zur Behauptung zugesprochene Länder neben dem Königreiche Sicilien auch Corsica und Sardinien genannt. Karl von Sicilien wird ausdrücklich als Vasallenfürst der römischen Kirche bezeichnet. Auch nahm Rudolf zu Lausanne mit seiner Gemahlin und den Herzögen von Lothringen und Bayern das Kreuz. Als Tag der Kaiserkrönung wurde das Fest Mariä Lichtmeß des folgenden Jahres festgesetzt; allein der am 10. Januar 1276 erfolgte Tod Gregors X. hinderte die Einhaltung desselben. In Deutschland nahmen im J. 1276 die Verhältnisse eine rasche Wendung. Am 24. Juni war die definitive Reichsacht über Ottokar von Böhmen in Kraft getreten. Da dieser keine Bundesgenossen fand, mußte er sich zur Unterwerfung bequemen und behielt nur Böhmen und Mähren, womit ihn Rudolf von Reichs wegen belehnte. Später indeß gelang es dem Böhmenkönige, einige deutsche Fürsten für seine Empörung zu gewinnen, und im Sommer 1278 fand der Streit seinen endgültigen Abschluß durch die Entscheidung der Waffen. Diese erfolgte am 26. August in der blutigen Schlacht auf dem Marchfelde, die für Rudolf mit einem glänzenden Siege endete, während Ottokar in derselben seinen Tod fand. Jetzt schien es noch für Rudolf wünschenswerth, eine Verständigung mit seinem Widersacher in Italien, Karl von Sicilien, herbeizuführen. Unter Vermittlung des Papstes Nicolaus III. erreichte er auch dieses Ziel durch Zusage einer Familienverbindung und der Belehnung Karls mit der Provence (1280). Gleichzeitig war Rudolf in Deutschland angestrengt thätig für die Ordnung und Aufrechterhaltung des Landfriedens. Eine sehr wichtige Errungenschaft für ihn und seine Hausmacht war die unter dem 27. December 1282 erfolgte Belehnung seiner beiden Söhne Albrecht und Rudolf mit den Landen Oesterreich, Steiermark, Krain und der windischen Mark, wozu die angesehensten Reichsfürsten ihre Willebriefe ausstellten. Um diese Zeit hatte Rudolf einen Aufstand zu unterdrücken, welcher von Dietrich Holzschuh, einem Betrüger, der unter dem Namen des Kaisers Friedrich II. auftrat, angezettelt war. Der falsche Friedrich hatte, nachdem er an verschiedenen Orten aufgetaucht, schließlich in Wetzlar Aufnahme gefunden. Dieß veranlaßte Rudolf zu einem Kriegszug gegen die Stadt; der Betrüger wurde ausgeliefert und büßte sein Vergehen auf dem Scheiterhaufen. Zur Erlangung der Kaiserkrone knüpfte Rudolf mit dem Papste Honorius IV. und dessen Nachfolger Nicolaus IV. wieder Verhandlungen an. Die Päpste zeigten sich entgegenkommend; indeß kam es infolge neu eintretender Schwierigkeiten in Italien und Deutschland niemals zur Ausführung des Planes. Die römische Curie beschäftigte immer mehr die Besitzergreifung Siciliens durch das Haus Aragon, und dem Könige Rudolf ließ das Bestreben, seinem Sohne die Nachfolge im Reiche zu sichern, keine Ruhe. Auf dem von ihm im Mai 1291 zu Frankfurt abgehaltenen Reichstage machte er den letzten Versuch, Albrecht die Reichskrone zu sichern; es gelang aber nicht. — Hatte sich König Rudolf in den Regierungsgeschäften als einen umsichtigen Staatsmann und im Kriege als tapfern Feldherrn erwiesen, so kam nicht minder auch die sehr gemüthliche und leutselige Seite seines Wesens zum Ausdrucke bei zahlreichen Hoffesten, denen er beiwohnte oder die er selbst abhalten ließ; doch vergaß er auch bei den fröhlichen Festen niemals den Ernst der augenblicklichen Lage. Während er noch in angestrengter Thätigkeit begriffen war, riß ihn der Tod mitten aus seinen Sorgen und Mühen, seinen Hoffnungen

und Wünschen heraus. Er starb zu Speier am 15. Juli 1291, gestärkt mit den Tröstungen der Kirche. Sein Leib ruht im Dome daselbst. — König Rudolf hat sicher theils bewußt theils unbewußt einer neuen Zeit Bahn gebrochen. Bei allen fortschreitenden Bestrebungen bewahrte ihn aber sein sorgfältig an die Erhaltung des Gegebenen anknüpfender Sinn vor Ueberstürzung und gefährlichen Neuerungen. Für Kirche und Reich darf sein mit Entschiedenheit und Klugheit gepaartes Wirken als ein durchaus segensreiches bezeichnet werden. Nicht ohne Grund bildete sich daher ein großer Sagenkreis um das Haupt des ersten römischen Königs aus dem Hause Habsburg. (Vgl. über die Quellen Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II, 3. Aufl., Berlin 1887, 439; sodann Mittheilungen aus dem vaticanischen Archive: I. Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reichs unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I., mitgetheilt von F. Kaltenbrunner, Wien 1889; II. Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des deutschen Reichs und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, herausgegeben von O. Redlich, Wien 1894; Lorenz, Deutsche Geschichte des 13. und 14. Jahrhunderts I u. II, Wien 1863 u. 1866; Kopp-Lütolf-Busson, Geschichte der eidgenössischen Bünde II. König Rudolf und seine Zeit, Berlin 1871; Aloys Schulte, Geschichte der Habsburger in den ersten drei Jahrhunderten, Innsbruck 1887; Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern I, Stuttgart 1890; Zisterer, Gregor X. und Rudolf von Habsburg in ihren beiderseitigen Beziehungen, Freiburg i. Br. 1891; Walter, Die Politik der Kurie unter Gregor X., Berlin 1894 [Dissert.]; Otto, Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papst Gregor X., Innsbruck 1895.) [Zisterer.]

Rudolf von Fulda, O. S. B., schätzenswerther Chronist und Hagiograph des 9. Jahrhunderts, lebte als Mönch zu Fulda und war ein Schüler des hl. Rabanus Maurus (s. d. Art.). Sein Geburtsdatum wird um die Wende des 8. Jahrhunderts anzusetzen sein; für seinen Tod geben die Fuldaer Annalen das Jahr 865 an. Sonst ist aus seinem Leben wenig bekannt. Er war eine Zeitlang Schulvorsteher zu Fulda, scheint aber später mit Rabanus nach Mainz gegangen zu sein, bis er gegen Ende seines Lebens nach Fulda zurückkehrte. Daß er Beichtvater Ludwigs des Deutschen gewesen, ist auf Grund einer alten Urkunde oft behauptet worden, kann aber wenigstens nicht als sicher bewiesen werden, weil die betreffende Urkunde unächt ist (s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 227 f.). Dagegen ist es fast zweifellos, daß Rudolf zum Hofe in näherer Beziehung stand und seine Fortsetzung der Fuldaer Annalen im Auftrage Ludwigs verfaßte. Er erledigte sich dieser Aufgabe mit großem Geschick für die Zeit von 839—863 (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 361 sqq.). Von seinen anderen Schriften ist zunächst die Lebensbeschreibung der hl. Lioba (s. d. Art.) zu erwähnen (öfter gedruckt; in den AA. SS. Boll., Sept. VII, 760 sqq., in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 1, 118 sqq.). Ebenso interessant und für die alte Geschichte der Sachsen bezüglich mehrerer Notizen wichtig ist die Translatio S. Alexandri (s. Mon. Germ. l. c. II, 674), zu welcher Meginhard die Fortsetzung lieferte. Endlich existirt noch von Rudolf eine Schrift, welche gewöhnlich Vita Rabani Mauri genannt wird, aber nur in beschränktem Sinne diesen Titel verdient und richtiger als Miracula sanctorum in ecclesias Fuldenses translatorum bezeichnet werden muß (s. das Werk u. A. bei Migne, PP. lat. CVII, 41 sqq. und Mon. Germ. l. c. XV, 1, 328 sqq.). (Vgl. Wattenbach in der Allgem. deutschen Biographie XXIX, 569 f., wo weitere Literatur angegeben ist. Betreffs der ältern und neuern Literatur s. auch Chevalier, Répert. und Supplém. s. v.) [Schrödl.]

Rudolf von Rüdesheim, Fürstbischof zu Breslau, war im Anfange des 15. Jahrhunderts zu Rüdesheim am Rhein von bürgerlichen Eltern geboren. Im J. 1422 bezog er die Universität Heidelberg, lag vier Jahre lang humanistischen Studien ob und erlangte die Magisterwürde. Dann ging er wahrscheinlich nach Italien, studirte das canonische Recht, erwarb in demselben den Doctorgrad und wurde Auditor der Rota. Schon während der Studienzeit erhielt er Beneficien in der Mainzer und der Wormser Diöcese; 1429 wurde er Propst am Stifte St. Paul zu Worms und 1435 Canonicus an der Cathedrale daselbst. Im J. 1438 wurde er zum Concil nach Basel abgeordnet und dort zum Beisitzer des Concilsgerichts ernannt; 1446 erfolgte seine Erhebung zum Domdecan, 1460 zum Propst von St. Victor in Mainz und einige Zeit später zum Propst in Freising. Ueber sein Leben und Wirken in Worms legt die um das Jahr 1500 geschriebene Chronik des benachbarten Augustinerklosters Kirschgarten ein schönes Zeugniß ab, indem sie von ihm schreibt: „Oft verkehrte Rudolf im Kloster mit den Brüdern und besuchte gemeinschaftlich mit ihnen den Chor. Er war eine Säule der Wormser Bürgerschaft und von den Bürgern in hohen Ehren gehalten. Obgleich angesehener Prälat und vorzüglicher Lehrer, nahm er keinen Anstand, selbst dem Volke das göttliche Wort zu verkündigen, mitunter zweimal des Tages. Wurde er zu Rathe gezogen, so brauchte er nur wenig von der Sache zu hören, sprach dann: ‚Schon gut; ich weiß schon, um was es sich handelt', und erledigte in Kürze die Angelegenheit. Bei der Mahlzeit erwies er sich mäßig. Für die würdige Abhaltung des Gottesdienstes war er sehr besorgt." — Damals begann auch seine politische Thätigkeit, indem er 1454 den Kurfürsten Dietrich von Mainz auf dem Reichstage zu Regensburg vertrat. Bald wurde er von Papst Pius II., zu welchem er in Basel in enge Beziehungen getreten war, sowie von seinem Nachfolger Paul II.

und dem Kaiser Friedrich III. mit den wichtigsten Sendungen und schwierigsten Geschäften betraut. Im J. 1461 vertheidigte er siegreich zu Mainz die Sache des apostolischen Stuhles gegen den unbotmäßigen Kurfürsten Diether von Isenburg (s. d. Art.). In der Rede, welche er dort hielt und dann in erweiterter Form als Promemoria dem Kurfürsten übergab, deckt sich seine Lehre von der päpstlichen Infallibilität vollständig mit der Definition des Vaticanums. Pius II. ernannte seinen Freund und gewandten Geschäftsträger Rudolf zum päpstlichen Referendar und 1463 zum Bischof von Lavant in Kärnthen und sandte ihn an die Höfe verschiedener Fürsten, um sie mit dem Kaiser zu versöhnen und einen Kreuzzug gegen die Türken zu Stande zu bringen. Paul II. ernannte ihn zu seinem Legaten für Schlesien, Polen und Preußen und ertheilte ihm den besondern Auftrag, die deutschen Fürsten zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen den König Georg Podiebrad zu gewinnen. Dieser behauptete sich seit 1459 im Besitze des böhmischen Thrones, war aber, namentlich in dem zu Böhmen gehörigen Schlesien, welches ein Jahrzehnt hindurch von den husitischen Böhmen entsetzlich verwüstet worden war, wegen seines Husitismus und mehr noch wegen seiner czechischen Nationalität verhaßt. Leicht erklärlich ist darum die Begeisterung, mit welcher Rudolf bei seinem Einzuge zu Breslau im November 1465 empfangen wurde; er war fortan die Seele aller Unternehmungen gegen Podiebrad, der vom Papste excommunicirt und des Thrones verlustig erklärt worden war. Da der Gebannte sich hielt und zunächst kein mächtiger Kronprätendent sich fand, um die päpstliche Bannsentenz zu vollstrecken, so mußte Rudolf seine ganze Klugheit und Gewandtheit anwenden, um die von ihm vertretene Sache, deren kräftigste Stütze die Breslauer blieben, nicht scheitern zu lassen. Im J. 1466 ging er nach Preußen, um den Frieden zu Thorn zwischen dem Deutschorden und dem Könige Kasimir von Polen zu vermitteln und diesem die Krone von Böhmen anzubieten. Kasimir lehnte indeß ab. Bald darauf starb der Bischof von Breslau, Jodocus von Rosenberg, und vorzugsweise auf Drängen der Breslauer Bürgerschaft wurde der Legat Rudolf am 20. Januar 1468 zum Nachfolger erwählt. Er nahm aber in richtiger Erkenntniß der ihm drohenden Schwierigkeiten die Wahl erst an, nachdem die Stadt ihm für alle Fälle treuen Beistand feierlich zugesichert hatte. Die päpstliche Bestätigung erfolgte bald, und am 24. Juni, dem Feste des Diöcesanpatrons, St. Johannes Baptista, fand die Inthronisation statt. — Eine neue Wendung nahm die politische Lage, als König Matthias Corvinus von Ungarn die Waffen gegen Georg Podiebrad ergriff und 1469 zu Olmütz, wo auch Rudolf seine einflußreiche Stimme geltend machte, zum Könige von Böhmen gewählt wurde. Die Breslauer Bürger waren voll Jubel über diese Wahl, weil sie die Ueberzeugung hatten, daß ihrer deutschen Cultur weniger von Ungarn oder Polen als vielmehr vom Czechenthum, dessen Repräsentant Podiebrad war, Gefahr drohe. Matthias behauptete siegreich Schlesien, Böhmen dagegen mußte er nach dem Tode Podiebrads 1471 dem Prinzen Wladislaw von Polen überlassen. Sanctionirt wurden diese politischen Neugestaltungen nach mehrjährigen Kriegen zwischen Ungarn, Polen und Böhmen durch den unter Rudolfs Mitwirkung 1479 geschlossenen Frieden zu Olmütz. — Je weniger nun Bischof Rudolf durch politisch-diplomatische Thätigkeit in Anspruch genommen wurde, um so ausschließlicher wandte er seine Sorge dem Wohle der Diöcese zu, der er übrigens seit der Besteigung des fürstbischöflichen Stuhles ein umsichtiger und treuer Hirt gewesen war. Er verstand es, die kirchlichen Rechte mit Klugheit, aber auch mit Energie, selbst gegen die Großen des Landes, zu schützen. Durch Neuerwerbungen und Einlösung verpfändeter Güter suchte er den kirchlichen Besitzstand zu mehren und zu wahren; das von den Husiten zerstörte bischöfliche Schloß Ottmachau stellte er wieder her. Von den zahlreichen Verbesserungen, die er den Beneficien und kirchlichen Anstalten angedeihen ließ, berichtet ein noch vorhandener starker Folioband der Breslauer Dombibliothek. Allerdings zwangen ihn auch die Kriege, in welche er verwickelt war, zu manchen neuen Verpfändungen. Den Welt- und Ordensclerus seines großen Sprengels suchte er im Geiste der Kirche zu erneuern, und er verfolgte dieses Ziel besonders auf den Synoden von 1473 und 1475, deren Acten, als erster Breslauer Druck, 1475 durch den Succentor Caspar Elyan veröffentlicht wurden. Eine gründliche wissenschaftliche Bildung des Clerus lag ihm sehr am Herzen, und als der Wunsch, durch eine akademische Würde sich ausgezeichnet zu sehen, zur Erkaufung von Diplomen trieb, trat er 1476 diesem Mißbrauch dadurch entgegen, daß er die Anerkennung der Würde nur auf Grund des nachgewiesenen akademischen Trienniums und der abgelegten Prüfung gewährte. — Rudolf war ein Mann von verbindlichen Formen und persönlicher Milde; sein schroffster Gegner, Gregor von Heimburg (s. d. Art.), nennt ihn einen frommen und gutmüthigen Bischof, spricht ihm aber Feinheit des Geistes ab; dagegen heben Andere seine Fähigkeit hervor, die Menschen bei ihren Eigenthümlichkeiten und Schwächen zu fassen und für seine Zwecke zu gebrauchen. Peter Eschenloer, der von 1455—1481 Stadtschreiber von Breslau und Augenzeuge von Rudolfs Thätigkeit war, bezeugt von diesem, daß er „wahr in der Rede gewesen, gerecht im Urtheile, vorsichtig im Rathe, von hervorragender Güte, treu in dem, was ihm anvertraut, kraftvoll in der Ausführung, gottesfürchtig, gelehrt, scharfsichtig, herzlich, angenehm und mit allen Tugenden geschmückt“. Gegen Ende seines Lebens setzte Rudolf es durch, daß sein Nachfolger im Bisthum Lavant, Johannes Roth, sein Coadjutor zu Breslau mit dem Rechte der

Nachfolge wurde. Er starb, 80 Jahre alt, im Anfange des Jahres 1482; über den Tag des Todes schwanken die Angaben zwischen dem 9. und 17. Januar. Die Domherren trugen ihn auf ihren Schultern zu dem Grabe, welches ihm in der Cathedrale an der Evangelienseite des Hochaltars vor dem Ciborium bereitet war. Ein prächtiges Messingdenkmal bezeichnet noch jetzt seine Ruhestätte. (Vgl. Scriptores rerum Silesiacarum VII—IX, Breslau 1872—1874; Luchs, Schlesische Fürstenbilder, Breslau 1868; Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Frankfurt a. M. 1881.) [Jungnitz.]

Rue, de la, s. La Rue.

Rügen, Insel in der Ostsee, ist unfern der pommerschen Küste, Stralsund gegenüber, gelegen und gehört zum preußischen Regierungsbezirk Stralsund, in dem sie einen eigenen Kreis bildet. Sie hat auf einem Flächenraum von 968 qkm 46 000 Einwohner. In den ältesten Zeiten wohl von Germanen bewohnt, ward sie in der Völkerwanderung im 6. Jahrhundert von den slavischen Ranen (Rujanen, Rugianen) besetzt und stand unter einem eigenen Fürsten. Das Christenthum soll schon 813 hier gepredigt worden sein, allein ohne Erfolg. Der hl. Otto (s. d. Art.) wollte von Pommern aus im J. 1128 nach der Insel hinüber, obgleich die heidnischen Einwohner allen Verkehr mit den christlichen Pommern abgebrochen hatten und jeden Missionar, der zu ihnen kommen würde, mit Marter und Tod bedrohten. Nur der Befehl des Kaisers Lothar II., der ihn in sein Bisthum zurückberief, hinderte ihn daran, sein Vorhaben auszuführen. Auch Bischof Berno von Schwerin, der hier im J. 1165 trotz Allem eine Mission unternahm, fand noch kein Gehör. Erst nachdem der dänische König Waldemar I. sich im J. 1168 die Insel unterworfen und das letzte Asyl des Götzendienstes zu Arcona zerstört hatte, konnte das Christenthum festen Fuß fassen. Bischof Absalom von Roeskild (s. d. Art. Axel) bekehrte dann unter Fürst Jarimar I. (gest. 1218) die Insel völlig, und sie füllte sich nun auch mit deutschen Ansiedlern. Er soll 30 Plätze geweiht haben, mit dem Befehl, daß Gotteshäuser darauf erbaut würden. In kurzer Zeit erhoben sich zwölf Kirchen, welche er selbst noch einweihte; diese kamen unter das Bisthum Roeskild. Die übrigen später erbauten Kirchen wurden dem Bisthum Schwerin zugetheilt. Unter Anderem wurde auch bei Bergen, dem jetzigen Hauptort der Insel, an dessen Stelle damals nur ein unbedeutendes Fischerdorf Gera lag, eine Kapelle erbaut, und zwar auf dem nahen Rughard, wo muthmaßlich das Schloß der alten Rügenfürsten stand. Das Kirchlein wurde nach 120 Jahren wieder abgebrochen, weil in der Stadt selbst eine geräumige Kirche nebst Kloster erbaut worden war. Klöster des Cistercienserordens entstanden frühzeitig, so neben dem Nonnenkloster in Bergen (1193) die Mönchsklöster Eldena (1203) und Neuenkamp, heute Franzburg (1231). Besonders von Eldena aus, dessen Abt 1233 die Stadt Greifswald anlegte, kam das religiöse Leben in großen Aufschwung. Auch auf dem öden Eilande Hiddensee gründete Witzlaw III. im J. 1296 ein Kloster zu Gunsten der Seefahrer. Der letztgenannte Fürst nahm 1282 die Insel vom deutschen König Rudolf zu Lehen; nach Witzlaws IV. Tod (1325) kam dieselbe an Pommern-Wolgast und wurde 1478 auf immer mit Pommern vereinigt. Kirchlich blieb Rügen unter dem Bisthum Roeskild und war bei der „Reformation" der Zankapfel eigennütziger Fürsten. Philipp von Wolgast zog schon im October 1536 das reiche Kloster Hiddensee ein und legte Beschlag auf das Korn und die Tafelgüter in Ralswiek. Christian von Dänemark dagegen wollte sich das Kirchengut zuwenden und legte Beschlag auf die pommerschen Schiffe in dänischen Flüssen und Häfen. Die pommerschen Fürsten suchten vergeblich Hilfe beim schmalkaldischen Bunde; sie mußten dem König als dem Mächtigern weichen. Heute gibt es auf Rügen noch 27 protestantische Pfarrkirchen. Für die Katholiken, die sich nach und nach hier angesammelt, konnte erst im J. 1863 zu Bergen wieder die erste Kapelle eingeweiht werden, was man einige Jahre zuvor kaum zu hoffen wagte (Salzb. Kirchenbl. 1863, 347); zwei Jahre später wurde dann auch die staatliche Genehmigung zur Errichtung einer Missionsstation ertheilt. Vorher waren die wenigen Katholiken der Insel in die 1784 erbaute Kirche der heiligsten Dreifaltigkeit zu Stralsund eingepfarrt. Sie gehören laut Bulle vom 21. Juli 1821 zum Bisthum Breslau; heute steht die Insel Rügen unter dem Propst bei St. Hedwig in Berlin als fürstbischöflichem Delegaten. (Vgl. besonders Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berlin 1843, 3 Bde.; Barthold, Geschichte von Rügen und Pommern, Hamburg 1839—1845, 5 Bde.; Boll, Die Insel Rügen, Schwerin 1858; Fock, Rügensch-pommersche Geschichten, Leipzig 1861—1872, 6 Bde.) [Neher.]

Rüsttag, s. Parasceve.

Rufinus, ein Canonist aus dem 12. Jahrhundert, ist der Verfasser einer Summa zu Gratians Decret. Ueber seine Lebensverhältnisse ist wenig Sicheres bekannt. Anscheinend war er Italiener und lebte eine Zeitlang zu Bologna. Vielleicht ist er identisch mit dem Magister Rufinus, Bischof von Assisi, der in einer Urkunde vom Jahre 1180 vorkommt. Seine obengenannte Summa ist ein Commentar zu Gratians Decret und zugleich ein Lehrbuch des canonischen Rechts für Theologen. Sie war sehr geschätzt, und spätere Canonisten von Stephan von Tournai an benutzten sie viel. Verfaßt wurde sie unter der Regierung Hadrians IV. (etwa um das Jahr 1156). Eine Ausgabe der Summa, unter überwiegender Benutzung des Pariser Cod. lat. 15 993, veranstaltete v. Schulte (Gießen 1892). (Vgl. die Einleitung in v. Schulte's Ausgabe und über letztere Singer in [Verings] Archiv für katholisches Kirchenrecht LXIX [1893], 370.) [Zeck.]

Rufinus, Tyrannius, lateinischer Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts, ward um 345 wahrscheinlich zu Concordia, nicht weit von Aquileja im heutigen österreichischen Illyrien, geboren. In einem Kloster zu Aquileja erhielt er eine wissenschaftliche Ausbildung und empfing (etwa 371) von der Hand des damaligen Priesters und spätern Bischofs Chromatius von Aquileja die heilige Taufe. In diesem Kloster war es auch, wo Rufinus zum ersten Male mit dem hl. Hieronymus (s. d. Art.) zusammentraf und alsbald innige Freundschaft mit ihm schloß. Im J. 371 reiste er in Begleitung der edlen Römerin Melania der Aeltern (s. d. Art.) nach Aegypten, um die dortigen Mönche zu besuchen. Zu Alexandrien lauschte er den Lehrvorträgen des damaligen Vorstehers der Katechetenschule, Didymus' des Blinden (s. d. Art.), welcher ihm lebhaftes Interesse für die griechischen Kirchenväter, insbesondere für Origenes, einflößte. Als die Arianer nach dem Tode des hl. Athanasius (2. Mai 373) sich des Bischofsstuhles von Alexandrien bemächtigten und gegen die Anhänger des Nicänums wütheten, erlangte auch Rufinus den Ruhm eines Bekenners, indem er Kerker und Mißhandlung verkostete. Im J. 377, wie es scheint, verließ er Aegypten, um sich nach Jerusalem zu begeben. Melania hatte schon mehrere Jahre vorher ihre Schritte dorthin gelenkt, und auch Rufinus muß schon vor dem Jahre 377 vorübergehend einmal in Paläştina geweilt haben. Nunmehr ließ er sich in einer Einsiedlerzelle auf dem Oelberge dauernd nieder, um sich Uebungen der Nächstenliebe gegen christliche Pilger und gelehrten Studien zu widmen. Bischof Johannes II. von Jerusalem ertheilte ihm um 390 die Priesterweihe. Inzwischen hatte Hieronymus im nahen Bethlehem seinen Wohnsitz aufgeschlagen. Die vertrauten Beziehungen der beiden Jugendfreunde sollten durch den Origenistenstreit (s. d. Art. IX, 1075) nach und nach gelockert werden. Im J. 392 verlangte ein gewisser Aterbius von Beiden eine bestimmte Erklärung gegen Origenes als Häretiker, und während Hieronymus dieser Forderung nachkam, wies Rufinus dieselbe ab. Zwei Jahre später ward Jerusalem der Schauplatz eines heftigen Zerwürfnisses zwischen Bischof Johannes, welcher mit Entschiedenheit für Origenes eintrat, und dem hl. Epiphanius, welcher von Cypern herbeigeeilt war, um dem Origenismus in Palästina den Todesstoß zu geben. Hieronymus trat auf die Seite des hl. Epiphanius, Rufinus ergriff die Partei der Origenisten, und ihr Gegensatz nahm bald eine scharf persönliche Wendung. Erst nach mehreren Jahren kam eine Aussöhnung zu Stande, und um 397 kehrte Rufinus, nach der gewöhnlichen Annahme in Begleitung Melania's, nach Italien zurück. Zu Rom übersetzte er auf Ersuchen eines Mönches Macarius das erste Buch der Schutzschrift des hl. Pamphilus (s. d. Art.) für Origenes in's Lateinische, und um etwaigen Angriffen im Voraus zu begegnen, gab er dieser Uebersetzung eine kleine Abhandlung De adulteratione librorum Origenis bei, welche den Nachweis unternimmt, daß die Schriften des Alexandriners an vielen Stellen von späterer Hand interpolirt worden, und daß manche „origenistische" Irrlehren lediglich auf Rechnung solcher Fälschungen zu setzen seien. Auf weitere Bitten des genannten Macarius entschloß sich Rufinus, auch das dogmatische Hauptwerk des Origenes, die vier Bücher Περὶ ἀρχῶν, in's Lateinische zu übertragen, in der Weise jedoch, daß er zahlreiche anstößige Aeußerungen, insbesondere über die Trinität und die Auferstehung des Menschen, ausmerzte oder abänderte. In einer Vorrede zu dieser Uebersetzung aber berief sich Rufinus auf den Vorgang seines Freundes Hieronymus, welcher auch schon Schriften des Alexandriners übersetzt und dabei dem Verfasser die schmeichelhaftesten Lobsprüche gewidmet, zugleich aber heterodoxe Stellen gestrichen habe. Hieronymus antwortete in gereizten Briefen, er habe immer nur dem Exegeten, nicht aber dem Dogmatiker Origenes seinen Beifall bezeigt (vgl. d. Art. Hieronymus V, 2021), und veröffentlichte alsbald eine neue Uebersetzung des Werkes Περὶ ἀρχῶν, welche im Gegensatze zu der Uebersetzung Rufins den Urtext möglichst treu und wörtlich wiedergab. Auch Papst Anastasius I. (398 bis 401) zog Rufinus, welcher sich 398 von Rom nach Aquileja begeben hatte, wegen seiner Stellungnahme zu Origenes zur Verantwortung. Indessen scheint die kurze Rechtfertigungsschrift, welche Rufinus einsandte (Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum), den Papst im Wesentlichen zufriedengestellt zu haben. An die Adresse des hl. Hieronymus richtete Rufinus 400 oder 401 eine Apologia in Hieronymum in zwei Büchern, von welchen das erste hauptsächlich die Rechtgläubigkeit des Verfassers und die bei seiner Uebersetzung des Werkes Περὶ ἀρχῶν befolgte Methode vertheidigt, das zweite aber in eine sehr gehässige Kritik früherer Schriften des Gegners eintritt, eine Kritik, welche die später gebräuchlich gewordene Bezeichnung der „Apologie" als Invectiva in Hieronymum erklärt und rechtfertigt. Aber auch Hieronymus glaubte in seiner Entgegnung, Apologiae adv. libros Rufini libri II, vom Jahre 402, einen Ton anschlagen zu sollen, welcher den letzten Faden früherer Freundschaftsbande für immer zerreißen mußte. Ein (verloren gegangener) Brief Rufins gab Hieronymus 402 oder 403 noch zu einem Liber tertius seu ultima responsio adv. scripta Rufini Anlaß. An Geist und Gelehrsamkeit und insbesondere auch an rhetorischer und dialektischer Kunst und Gewandtheit hat sich Hieronymus seinem Gegner überlegen gezeigt. Im Uebrigen kann das Urtheil über diese ganze Fehde nur in jene schmerzlichen Erwägungen ausklingen, welchen Augustinus (Ep. 73 [ad Hier.]) einen unübertrefflich schönen Ausdruck lieh. Seine letzten Lebensjahre weihte Rufinus vorwiegend wissenschaftlichen Arbeiten. Er erfreute sich

zu Aquileja eines freundschaftlichen Verkehres mit den ehrwürdigsten Vertretern des italienischen Episcopates, Chromatius von Aquileja, Gaudentius von Brescia, Paulinus von Nola (s. d. Artt.) u. A. Der Einfall der Westgoten nöthigte ihn, nach dem Süden zu flüchten, und zu Messina auf Sicilien ereilte ihn im J. 410 der Tod. — Die schriftstellerischen Leistungen Rufins waren vornehmlich Uebersetzungen aus dem Griechischen. Wir besitzen noch seine Uebersetzungen der sog. Sentenzen des Pythagoreers Sextus, der sog. Clementinischen Recognitionen, zahlreicher (ächter und unächter) Schriften des Origenes, des ersten Buches der Schutzschrift des hl. Pamphilus für Origenes, der Kirchengeschichte des Eusebius, mehrerer Reden und der beiden Ordensregeln des hl. Basilius d. Gr., mehrerer Reden des hl. Gregor von Nazianz, verschiedener Schriften des Evagrius Ponticus. Einige Werke griechischer Kirchenschriftsteller sind nur in der Uebersetzung Rufins auf uns gekommen. Dieselbe kann freilich für uns das Original um so weniger ersetzen, weil Rufinus seine Vorlage meist mit großer Freiheit behandelte, indem er nicht bloß eine ästhetische Kritik an der Form, sondern auch eine dogmatische Censur an dem Inhalte übte. Die Kirchengeschichte des Eusebius ist unter den Händen Rufins ein neues Werk geworden. Die zehn Bücher des griechischen Textes wurden in neun zusammengedrängt und zwei ganz neue Bücher, über die Jahre 324—395, hinzugefügt. Diese Historia ecclesiastica Rufins stammt aus den Jahren 402—403, stellt somit einen der frühesten kirchengeschichtlichen Versuche des Abendlandes dar, steht aber an Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit hinter der 403 vollendeten Chronik des Sulpicius Severus (s. d. Art.) weit zurück. Zwischen 404 und 410 schrieb Rufinus eine Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche, Vitae Patrum betitelt, später Historia eremitica oder Historia monachorum genannt. Dieses Buch galt bislang als der Niederschlag der persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen des Verfassers. Es ist aber sehr wahrscheinlich auch keine selbständige Schrift, sondern Uebersetzung oder Bearbeitung einer (nicht mehr erhaltenen) griechischen Vorlage, derjenigen Schrift nämlich, welche später von Palladius zu der Historia Lausiaca umgestaltet wurde (vgl. d. Art. Palladius IX, 1308 f.). Selbständige Schriften Rufins sind außer den vorhin erwähnten Apologien und dem Aufsatze über die Fälschung der Schriften des Origenes eine auf Bitten des hl. Paulinus von Nola verfaßte Auslegung des Segens Jacobs (Gen. 49) unter dem Titel De benedictionibus patriarcharum lib. II und ein auf Wunsch eines nicht näher bekannten Bischofs Laurentius geschriebener Commentarius in symbolum apostolorum. Die Entstehung dieser beiden Schriften ist wohl auch in die Jahre 404—410 zu verlegen. Die Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses erfreut sich mit Recht einer besondern Werthschätzung (in der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" findet sich eine treffliche Uebersetzung von H. Brüll); sie ist auch von hoher Bedeutung für die Geschichte der alten Taufbekenntnisse oder Glaubenssymbole und ist zugleich eine indirecte, aber umfassende Apologie der Rechtgläubigkeit des Verfassers. Die zahlreichen Briefe Rufins (vgl. Gennadius, De vir. ill. c. 17: Scripsit et epistolas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas praeeminent illae, quas ad Probam dedit) sind zu Grunde gegangen. Commentare über die Psalmen 1—75 und über die Propheten Osee, Joel und Amos, eine Lebensbeschreibung der heiligen Jungfrau und Martyrin Eugenia und andere Schriften sind anerkanntermaßen unterschoben. — Eine Gesammtausgabe der Werke Rufins liegt nicht vor. Von der durch D. Vallarsi unternommenen, auf zwei Bände berechneten Ausgabe ist nur der erste Band erschienen (Verona 1745), welcher die selbständigen Schriften Rufins nebst den ihm fälschlich zugeeigneten Schriften enthält und von Migne (PP. lat. XXI) wieder abgedruckt wurde. Sonderausgaben der Uebersetzungen Rufins und Bearbeitungen einzelner Schriften sind bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 425 f., aufgeführt. Die besten Gesammtdarstellungen des Lebens und Wirkens Rufins lieferten J. Fontaninus, Historiae literariae Aquilejensis libri V, Romae 1742, 149—440 (abgedruckt bei Vallarsi, Ruf. opera I, 1—260; Migne l. c. 75—294) und J. Fr. B. M. de Rubeis, Dissertationes duae: prima de Turranio seu Tyrannio Rufino monacho et presbytero, altera de vetustis liturgicis aliisque sacris ritibus, Venetiis 1754, 1—160. [Bardenhewer.]

Rufus, im N. T. 1. ein Sohn des Cyreneers Simon, welcher Jesu bei der Kreuztragung half (Marc. 15, 21). Er war jedenfalls eine bekannte Persönlichkeit, da sein Vater nach ihm kenntlich gemacht wird; indessen scheint er doch verschieden von 2. demjenigen Rufus, welchen Paulus Röm. 16, 13 ehrenvoll grüßt, da der gleichzeitige Gruß an dessen Mutter anzudeuten scheint, daß derselbe ein Römer war. [Kaulen.]

Ruinart, Theodorich (Thierry), berühmter Mauriner, wurde am 10. Juni 1657 zu Reims geboren, trat am 2. October 1674 in die dortige Maurinerabtei St. Remy ein und legte am 19. October des folgenden Jahres im Kloster St. Faron bei Meaux die feierliche Profeß ab. In den Studien, welchen er dann in der Abtei St. Peter zu Corbie sich widmete, zeichnete er sich derart aus, daß der alternde Mabillon (s. d. Art.) ihn sich als Mitarbeiter und Nachfolger in seinen literarischen Unternehmungen erbat. Doch überlebte Ruinart seinen Lehrer nicht einmal ganz zwei Jahre. Er starb zu Hautvilliers in der Abtei der Congregation von St. Vanne am 27. September 1709 auf einer Reise in die Champagne, die er zur Fortsetzung der Annales O. S. B. unternommen hatte. Von Ruinarts Werken sind zuerst zu nennen die Acta primorum

martyrum sincera et selecta, Paris. 1689, und öfter, in handlicher Ausgabe Regensburg 1859. Ruinart vereinte in dieser Sammlung alles, was aus der großen Masse der Martyreracten als kritisch zuverlässig sich aussondern ließ. Von den ursprünglichen Martyreracten sind nämlich die meisten in späterer Zeit in einer Weise überarbeitet und entstellt worden, daß sie als Geschichtsquellen im Einzelnen kaum in Betracht kommen. Deßhalb zogen protestantische Kritiker, besonders der ältere Dodwell, mit diesen Acten auch die Existenz einer größern Zahl christlicher Martyrer in Zweifel. Ruinart widerlegte zunächst in seiner Vorrede, welche von de Rossi als „classisch" bezeichnet wird (s. Bullettino di archeol. crist., Roma 1878, 95), Dodwells Aufstellungen. Die von ihm gebotene Sammlung aber ist so vollständig, daß bisher nur Ein von ihm übersehenes ächtes Stück nachgewiesen wurde (die Acta der hl. Karpos, Papylos und Agathonice; vgl. Revue archéol., nouv. sér. XLII [1881], 348 ss.), und das Werk von Le Blant (Les actes des martyrs, Paris 1882), welches sich als Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart bezeichnet, konnte aus den von Ruinart bei Seite gelassenen Stücken nur einzelne ächte Züge heraussuchen. Weiter gab Ruinart die Historia persecutionis Vandalicae des Victor von Vita mit einigen anderen Stücken und eine Abhandlung über die Vandalenverfolgung (Paris 1694. 1737; Venedig 1732; bei Migne, PP. lat. LVIII, 359—434) heraus. Seine Ausgabe des Gregor von Tours und Fredegars erschien Paris 1699 (bei Migne, PP. lat. LXXI). Sodann finden sich in den Ouvrages posthumes de Dom J. Mabillon et de Dom Th. Ruinart, Paris 1724, von Ruinart eine Schrift über das Pallium, der Aufsatz Iter literarium in Alsatiam et Lotharingiam und das Leben Papst Urbans II. (Abdruck bei Migne, PP. lat. CLI, 9 sqq.). Endlich verfaßte er noch eine Biographie Mabillons, eine Streitschrift gegen Germon S. J. für Mabillons Diplomatik und eine Apologie der Sendung des hl. Maurus nach Frankreich. (Vgl. [Tassin,] Histoire littéraire de la Congrégation de St-Maur, Bruxelles 1770, 273—283; de Lama, Bibliothèque des Écrivains de la Congrégation de St-Maur, Munich-Paris 1882, n. 190. 196—204. 415; H. Jadart, Dom Thierry Ruinart. Notice suivie de documents inédits..., Paris 1886; Le même, Correspondance de Richard Aug. de la Haye 1697—1708, Paris 1889; J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les Savants Lyonnais, Lyon 1894, 68—90. 126. 134.) [Kneller S. J.]

Ruiz de Montoya, Didacus, S. J., einer der berühmtesten und besten Commentatoren des hl. Thomas von Aquin unter den Jesuiten, war zu Sevilla 1562 geboren und zeichnete sich von Jugend an in allen Tugenden derart aus, daß man von ihm sagte, er scheine nicht in Adam gesündigt zu haben. Denselben Eifer bewies er als Ordensmann im Streben nach der religiösen Vollkommenheit und in einer wahrhaft heroischen Geduld bei seiner letzten, lang dauernden Krankheit, die ihn im J. 1632 in die Ewigkeit hinüber führte. Als Gelehrter wurde Ruiz allgemein, nicht nur von seinen Ordensgenossen, auf's Höchste geschätzt, besonders wegen seiner Kenntnisse in der Moral. Es kam ihm in dieser Beziehung neben seinem Talente vor Allem die äußerste Gewissenhaftigkeit in der Benutzung seiner Zeit zu statten, womit er zugleich immer das Bestreben verband, die vorgetragenen Lehren für das Leben fruchtbar zu machen. In solcher Weise trug er 20 Jahre lang zu Cordova und Sevilla Dogmatik vor, nachdem er vorher kurze Zeit Moraltheologie und (zu Granada) Philosophie gelehrt hatte. Die letzten Jahre seines Lebens hatte er sich von der Lehrthätigkeit zurückgezogen und ganz dem privaten Studium gewidmet, als dessen Früchte eine Reihe von Werken vorliegt. Von den gedruckten seien genannt die Commentaria ac disputationes zur 1. p. S. Thomae De Trinitate, Lugd. 1625; zu den Qu. 23 et 24 ex 1. p. S. Thom. De praedestinatione ac reprobatione, Lugd. 1628; zu den Qu. 14—24 des 1. Theils des hl. Thomas De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei, Lutet.-Paris. 1629 u. s. w.; von den ungedruckten die Schrift De auxiliis divinae gratiae, 2 voll., und die unvollendete De angelis. Einen Catechismus pro instituendis rudibus, praesertim Aethiopibus, ad Baptismum, durch den Ruiz die Ursache von 100 000 Negerbekehrungen geworden sein soll, ließ der Bischof Reynosus von Cordova zwischen 1597 und 1601 zum Drucke fördern. (Vgl. Nic. Antonio, Biblioth. hisp. nova I, Matriti 1683, 311; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 265 sq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 323 s.) [A. Esser.]

Ruma (רוּמָה), im A. T. ein Städtchen in der Nähe von Sichem (4 Kön. 23, 36), wofür der hebräische Text Richt. 9, 41 Aruma (אֲרוּמָה) und Jos. 15, 52 offenbar fehlerhaft Duma (דּוּמָה, LXX Ῥουμά, Lag.) hat. Hieronymus schreibt (bei Lagarde, Onomastica sacra, 2. ed., 146, 24) Ruma, quae et Arima, ubi sedit Abimelech, sicut in libro iudicum scriptum est . quae nunc adpellatur Remfthis . est autem in finibus Diospoleos et a plerisque Arimathaea nunc dicitur. [Kaulen.]

Rumänien, Königreich, vormals bekannt unter dem Namen der Donaufürstenthümer Moldau und Walachei, war in den ältesten Zeiten, wie die Ufergebiete der untern Donau überhaupt, von dem thracischen Volke der Geten oder Dacier, im östlichen Theile zeitweilig auch von Scythen bewohnt. Als Kaiser Trajan in den Jahren 101 bis 106 Dacien dem römischen Reiche unterworfen hatte, verpflanzte er dahin zahlreiche Colonisten aus dem römischen Reiche. Indem die thracisch-keltischen Bewohner die Sprache der römischen Be-

herrscher annahmen, erhielten sie nach ihrer aus dem Lateinischen entstandenen Sprache den Namen Romani oder Rumuni; sie bilden heute noch, besonders im Königreich Rumänien, eine Völker- und Spracheninsel, welche von den überflutenden Völkerwogen nie ganz verschlungen ward. Rumänisch redende Menschen zählte man früher zwischen 5—7 Millionen (vgl. die Zusammenstellungen von P. Gagarin, Die rumän. Kirche, in den Kathol. Studien I, 3. Heft, Augsb. 1865, 189 ff.), heute aber etwa 10 Millionen, nämlich 5 500 000 in Rumänien selbst, 1 200 000 in Ungarn, 1 500 000 in Siebenbürgen, 300 000 in den anderen österreichischen Ländern, 250 000 in Serbien, in der Bulgarei und Türkei und 1 000 000 in Bessarabien. Unter den ersten römischen Ansiedlern waren sicher mehr oder weniger Christen; jedenfalls wurde das Christenthum auch hier in dem Maße verbreitet wie in dem übrigen Reiche. Zur Zeit Constantins d. Gr. waren die Bewohner schon vielfach christlich, und zu Tomi bestand sogar ein Bischofssitz, von welchem wir die Namen der Oberhirten von Anfang des 4. bis über die Mitte des 6. Jahrhunderts kennen (vgl. Le Quien, Oriens christ. I, 1211 sq.; Moroni, Dizion. LXXVII, 62; dazu d. Art. Ulfila). Die römischen Colonisten und deren Nachkommen haben sich, soweit sie Christen waren, wegen ihrer Herkunft aus dem Occident ohne Zweifel nur des Lateinischen als liturgischer Sprache bedient. Vom 5. Jahrhundert an ergoß sich der Strom der Barbaren über diese Gegenden: Hunnen, Gepiden, Avaren, Slaven, Bulgaren, Ungarn, Petschenegen, Kumanen besetzten dieselben nach einander. Die germanischen Stämme verschwanden nach kurzem Aufenthalt; die slavischen und finnischen verschmolzen sich dagegen allmälig mit dem daco-römischen Element, das sich in die Gebirge zurückgezogen, zu dem rumänischen Volke. Auch unter diesem behauptete sich der lateinisch-occidentalische Charakter der Kirche, bis die Slaven, speciell die Bulgaro-Slovenen, mit ihrem griechischen Ritus die Oberhand gewannen. Dieß mag etwa im 9. Jahrhundert geschehen sein. Wie nun die kirchlich von Constantinopel abhängigen Bulgaro-Slovenen in das griechische Schisma hineingezogen wurden, so auch die guten Theils slavisirten Rumänen. Seitdem theilten sie in kirchlich-religiöser Beziehung das traurige Loos des Schismas, dem sie der großen Mehrzahl nach, besonders in Rumänien, noch heute verfallen sind. Nach Abschüttelung des byzantinischen Joches kam unter dem König der Bulgaro-Walachen, Johannes, und dem Papst Innocenz III. (1198—1216) eine Union zu Stande in der Weise, daß die Rumänen ihre eigene kirchliche Sprache, ihre eigene (slavische) Liturgie und ihre Disciplin beibehalten durften. Dieß dauerte selbst nach dem Erlöschen des bulgaro-walachischen Reiches bis zum 16. Jahrhundert. Deßhalb finden wir noch beim Florentinum die Gesandten der walachischen Fürsten (Woiwoden oder Hospodaren), sowie einen Erzbischof der Walachen, Damian, anwesend. Im 15. und 16. Jahrhundert erlagen die Rumänen der Uebermacht der Türken und geriethen, namentlich in der Walachei, meistens wieder in das Schisma. Dieses dauernd zu machen, war besonders das Streben der Fürsten aus den vornehmen Griechenfamilien in Constantinopel (Fanarioten), welche von den Türken seit dem 17. Jahrhundert ganz nach Willkür über die Walachei gesetzt wurden. Als im Frieden von Adrianopel (1829) Rußland das förmliche Protectorat über beide Donaufürstenthümer erhielt, wurde noch mehr für die Befestigung des Schismas gewirkt. Dieß übte auch auf die ganze culturelle Entwicklung des Landes den ungünstigsten Einfluß aus. Die Rumänen, deren Ahnen doch aus der römischen Culturwelt gekommen waren und nach Annahme des Christenthums, ihrem Ursprunge gemäß, der lateinisch-occidentalischen Kirche angehört hatten, verloren ebenso politisch den Zusammenhang mit Westeuropa, wie sie kirchlich dem griechisch-slavischen Osten anheimfielen. Und eigenthümlich: während die Rumänen in neuester Zeit mit aller Energie auf ihre römische Herkunft pochen und bemüht sind, aus ihrer Sprache und wo möglich selbst aus ihrer Geschichte alle slavischen Reminiscenzen zu tilgen, halten sie in kirchlich-religiöser Beziehung an dem fest, was ihnen von den Slaven seiner Zeit geradezu aufoctroyirt worden ist. Der Pariser Friede vom Jahre 1856 stellte die Fürstenthümer unter das Protectorat der fünf Großmächte; 1859 wurde die Regierung der beiden Fürstenthümer durch Wahl in die Hand eines einzigen Hospodaren gelegt, in die des Obersten Cusa, der schon bald als Fürst Alexander Johann von der Pforte anerkannt wurde. Wie schon unter russischem Einflusse im J. 1853 eine starke Agitation für die russisch-slavische Kirchensprache statt der griechischen entstand, so nahmen 1859 und 1860 mehrere Kirchen die bulgarische Sprache an, was das Cultministerium 1863 guthieß. So entstanden allmälig häufige Conflicte mit dem Patriarchen von Constantinopel; noch mehr war dieß der Fall, als Fürst Alexander Johann viele reiche Klöster, ja fast das ganze Kirchengut säcularisirte. Im J. 1865 sprach er zuletzt die Unabhängigkeit Rumäniens vom Patriarchate unter Zustimmung der Kammern aus, was die Synode des Landes trotz des Protestes des Patriarchen bestätigte. Durch Decret vom Jahre 1864 ist nämlich die Organisation einer General- und Eparchialsynode bestimmt worden; weiter wurde durch Gesetz von 1872 die Wahl der Metropoliten und Eparchial-(Diöcesan-)Bischöfe neu geordnet und zugleich eine heilige Synode „der heiligen autokephalen orthodoxen rumänischen Kirche" begründet (vgl. Vering, Archiv f. kath. Kirchenrecht XLII, 280 ff. 423 ff.). Diese ständige heilige Synode soll aus dem Metropolitan-Primas von Ungro-Walachien als Vorsitzendem, dem Metropoliten der Moldau, den Eparchial- und den Titularbischöfen Rumäniens, niemals aber aus weniger als zwölf

Mitgliedern bestehen, an deren Berathungen auch der Cultusminister, oder wenn dieser nicht der orthodoxen Confession angehört, einer seiner orthodoxen Collegen theilzunehmen hat. Sie hat über alle geistlichen Disciplinar- und richterlichen rein kirchlichen Angelegenheiten gemäß den Canones zu entscheiden und tritt jährlich zweimal, im Frühjahr und Herbst, zusammen. Nachdem Fürst Alexander Johann 1866 gezwungen worden, abzudanken, wurde Prinz Karl von Hohenzollern als Fürst und 1881 als König von Rumänien proclamirt. Bei der herrschenden Tendenz, sowohl von Neu- als von Alt-Rom unabhängig zu bleiben, die eigene Nationalität und das moderne Staatswesen zu behaupten, fiel es übrigens schwer, bei der schismatischen Bevölkerung des Königreichs eine feste Ordnung in Glaubens- und Disciplinarsachen herzustellen. Die bureaukratisch geknechtete Kirche ist eben bei der großen Unwissenheit des Clerus, der Roheit des Volkes und den politischen Unruhen ganz ohne Einfluß. An der Spitze der griechisch-orthodoxen, bis zum Berliner Vertrage (1878) bevorrechteten Kirche — seither ist allen Bekennern der anderen Confessionen gleiche bürgerliche und politische Berechtigung garantirt — steht als Primas der Erzbischof-Metropolit von Bukarest, neben ihm der Erzbischof-Metropolit von Moldau-Suczawa zu Jassy. Diese werden durch die Landstände unter Zuziehung der Bojaren erster Klasse, die Bischöfe aber von den Metropoliten erwählt. Dem Metropoliten von Bukarest unterstehen die Bischöfe von Rimnik (Neu-Severin), Curt d'Ardzis und Buzëu in der Walachei, dem von Jassy die Bischöfe von Roman, Husi (Husch) und Galatz (früher Ismael) in der Moldau. Nach dem Gesetze von 1872 hat jeder Metropolit wie jeder Eparchialbischof auch je einen stellvertretenden Titularbischof (archiereu, χωρεπίσκοπος). Letztere werden von der Synode im Einvernehmen mit der kgl. Regierung gewählt und führen den Titel nach bestehenden rumänischen Städten, nämlich von Ploieschi, Koniowa, Rimnik, Piteschi, Botoschan, Bakau, Berlad, Galatz. Zur Ausübung der Jurisdiction steht jedem Bischof auch ein Priestercollegium zur Seite, zu welchem ein Archimandrit und ein Protosyncell, beide Mönchspriester, sowie ein Syncell (Mönchsdiacon) gehören; ein Protopapas führt die Aufsicht über die Weltgeistlichkeit, ein Archimandrit über die Klöster der Diöcesen. Für die 6765 gottesdienstlichen Gebäude besteht eine Weltgeistlichkeit von wohl 90 000 Personen, wobei aber sämmtliche Familienangehörige eingerechnet sind. Die armselig dotirten Popen, die sich meist aus Priestersöhnen, mitunter auch aus den niederen Klassen des Volkes rekrutiren, werden in einem vierjährigen Curse in den Seminarien nothdürftig unterrichtet und herangebildet. In den Städten stehen den Popen meistens auch Diaconen zur Seite. Die Zahl der Klöster beläuft sich noch auf 168 (früher in der Walachei allein über 200) mit 1429 Mönchen und 2709 Nonnen. — Was die katholische Kirche betrifft, so konnte die Sorge des apostolischen Stuhles, nachdem die Rumänen dem Schisma verfallen waren, zunächst nur darauf gerichtet sein, den daselbst noch vorhandenen Katholiken des lateinischen Ritus eine ausreichende Pastoration zu sichern. In der Moldau finden wir schon im 14. Jahrhundert Conventualen des hl. Franciscus (Minoriten) mit der Seelsorge der Katholiken betraut, und sie blieben es bis auf den heutigen Tag. Die Gemahlin des Fürsten Radus Niger, eine katholische Ungarin, soll denselben ein Kloster erbaut haben. Neben den Minoriten wirkten hier auch die Dominicaner. Die Woiwoden der Moldau knüpften wiederholt mit der katholischen Kirche Verbindungen an, und auf Anstehen des Woiwoden Ladislaus errichtete Papst Urban V. im J. 1370 sogar einen Bischofssitz in Sereth; erster Bischof wurde Andreas Wasits. Bonifaz IX. verlegte diesen Sitz nach der Stadt Bakau; bei den Einfällen der Türken jedoch blieb derselbe von 1497 an etwa hundert Jahre lang unbesetzt. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts erhob Clemens VIII. zum Bischof den Minoriten Bernardin Quirino, der nachher von den Türken gefangen gesetzt und aus Haß gegen den heiligen Glauben ermordet wurde. Im J. 1752 verlegte dann Benedict XIV. den Sitz von Bakau nach Sniatyn. Als der letzte Bischof, Bonaventura Berardi, gestorben war (1818), wurde die Mission der Moldau nur durch einen apostolischen Visitator (apostolischen Vicar) aus dem Minoritenorden verwaltet. Auch die Walachei wurde den Minoriten aus der ungarischen Provinz zur Missionirung anvertraut. Als der hl. Johannes Capistran (s. d. Art.) im 15. Jahrhundert dahin kam, bekehrte er viele Rumänen und errichtete in Tirgovast ein Kloster seines Ordens. Diese Mission stand unter der Jurisdiction des Bischofs von Nikopolis in der Bulgarei, der auch die Walachei zu administriren hatte. Durch eine von den Türken erregte Verfolgung waren die Missionare und ein großer Theil der Katholiken gezwungen, nach der Bulgarei auszuwandern, und so blieb die Mission mehrere Jahre verlassen. Erst 1781, als Pius VI. Bulgarien den Passionisten provisorisch anvertraute, traten auch die Bischöfe von Nikopolis, welche aus dieser Congregation genommen wurden, die walachische Mission wieder an und zwar auch nur als apostolische Administratoren. Durch Decret der Propaganda wurde 1864 den Passionisten diese Mission definitiv übertragen. Die Bischöfe von Nikopolis mußten aber als Administratoren der Walachei lange Zeit in dem Flecken Cioplc bei Bukarest residiren, weil der dortige schismatische Metropolit, der damals noch großen Einfluß hatte, ihnen den Aufenthalt in Bukarest selbst nicht gestattete. Erst Bischof Jos. Maria Malajoni (1827 bis 1845) konnte seinen Sitz in Bukarest aufschlagen. Als die Katholiken immer zahlreicher geworden, namentlich durch Einwanderung aus Oesterreich, trennte Leo XIII. im J. 1883 das

Bisthum Nikopolis von der Walachei und erhob Bukarest zur Würde eines Erzbisthums. Der bisherige Bischof von Nikopolis, Ignaz Paoli, wurde am 27. April 1883 als erster Erzbischof auf diesen Sitz promovirt. Leider starb der hochverdiente Prälat ganz plötzlich am 27. Februar 1885 zu Wien, wo er sich Geschäfte halber aufhielt. Sein Ableben war ein großer Verlust für die Kirche in Rumänien, welche den unermüdlichen Anstrengungen des seeleneifrigen Prälaten ihre gegenwärtige Macht und Ausbreitung verdankt. Zahlreiche Schulen und die schöne Cathedrale von Bukarest sind Denkmale seiner Schaffenskraft. Sein Nachfolger Josef Palma, gleichfalls Passionist, starb auch schon nach kaum einem Jahre. Als der heilige Stuhl nun abermals einen Passionisten, Joachim Gianelli, designirte, stellte die rumänische Regierung in Rom auf einmal das Ansinnen, der neue Erzbischof sollte nicht aus dem Passionistenorden genommen werden; ja die Regierung suchte sogar dem heiligen Stuhle einen bestimmten Candidaten aufzudrängen, um so auf einem Umwege ein ihr nun und nimmer zustehendes Präsentationsrecht sich anzueignen. Im Falle der Nichterfüllung ihrer Forderung stellte die Regierung die gänzliche Ignorirung des neuen Erzbischofs und die Einziehung des 18 000 Francs betragenden Zuschusses zu katholischen Cultuszwecken in Aussicht. Als Grund des Verlangens, der Erzbischof solle kein Passionist sein, wurde angegeben, die Passionisten trieben Proselytenmacherei. Im J. 1894 gab Rom insoweit nach, daß es den Bischof Otto Zardetti von St. Cloud in Nordamerika als Erzbischof von Bukarest ernannte, der aber schon 1895 resignirte. Der gegenwärtige Erzbischof ist Franz Xaver Hornstein. Für die mehr als 50 000 Katholiken gibt es in seinem Sprengel 18 Pfarreien oder Missionsstationen, an denen 34 Missionare, lauter auswärtige Passionisten, residiren, und 11 Stationen, welche nur zeitweilig besucht werden. Nachdem ein großes und ein kleines Seminar errichtet worden, wird es bald auch einheimische Priester geben. Der Kirchen sind es 15, der Kapellen 7; neben 22 Elementarschulen bestehen noch 4 Erziehungsanstalten für Mädchen unter Leitung der Schwestern von der hl. Maria (englische Fräulein), sowie ein Waisenhaus. Auch für die Moldau ist durch Breve vom 27. Juni 1884 an der Stelle des bisherigen apostolischen Vicariats von Papst Leo XIII. wieder ein dem heiligen Stuhle unmittelbar unterworfenes Bisthum in Jassy errichtet worden; erster Bischof wurde der Minorit Nicolaus Josef Camilli, seit 1881 schon apostolischer Visitator der Moldau. Nachdem dieser 1894 resignirt hatte — er wurde 1896 auf das Titularbisthum Gadara transferirt —, ernannte der heilige Stuhl im Januar 1895 den Minoriten Dominicus Jaquet zum zweiten Bischof. Für seine gegen 100 000 Diöcesanen gibt es 26 in 4 Districte eingetheilte Pfarreien, 37 Kirchen aus Stein, 67 aus Holz und 17 Kapellen, 32 Priester, nämlich 3 eingeborene und 6 Jesuiten, die übrigen aus dem Minoritenorden, ein Seminar zu Jassy (seit 1886), je 3 Elementarschulen für Knaben und Mädchen, 2 höhere Anstalten für Mädchen und 2 Waisenhäuser unter Leitung der Schwestern U. L. Frau von Sion. (Vgl. Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848; Ders., Die Donaufürstenthümer, Breslau 1854; Derblich, Land u. Leute der Moldau u. Walachei, Prag 1859; Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients, Landshut 1865, 137—152; Hurmuzaki, Fragmente zur Geschichte der Rumänen, 3 Bde., Bukarest 1878—1884; Missiones cathol., Roma 1895, 105 sqq.) [Neher.]

Rumoldus, der hl., Martyrer und Patron von Mecheln, gehört zu denjenigen Heiligen, deren Leben von Legenden und Sagen umgeben ist. Manche Züge darin finden sich auch in den Lebensbeschreibungen anderer Heiligen mit ähnlich klingenden Namen, so daß an Uebertragungen und Verwechslungen zu denken sein wird, und die historisch sicheren Nachrichten beziehen sich fast nur auf den Cult und die Reliquien des hl. Rumoldus. Sein erster Biograph, Abt Theodorich von Trudon, schrieb im Anfange des 12. Jahrhunderts (etwa 300 Jahre nach dem Tode des Heiligen) in einem Panegyricus die Volksüberlieferungen nieder. Danach stammte Rumoldus aus „Scotien"; möglich ist, daß er bei den Angelsachsen geboren und in einem schottischen Kloster in Irland erzogen war, dann mit Genossen nach Süden wanderte (vgl. Beda, Hist. eccl. 4, 27 und 5, 10—12; Migne, PP. lat. XCV, 220 sqq. 243 sqq.), Rom besuchte und auf seiner Rückreise in Brabant verblieb, wo er in der Umgegend von Antwerpen, Lyra und Mecheln viele Ungläubige bekehrte. Daß er aber ein Sohn des schottischen Königs David und Bischof von Dublin (Duvel) in Irland (Martyrol. Rom. 1. Jul. und Gams, Ser. Epp. 218), oder gar von Dunblane in Schottland (Proprium Breviarii Aberdonens. ad 1. Jul.) gewesen, ist Sage. Ob Rumoldus überhaupt mit der bischöflichen Würde geschmückt war, ist nicht gewiß (vgl. Gams l. c.); einige halten ihn für einen Regionarbischof, andere glauben, er sei in Rom oder von dem hl. Willibrord zum Bischof geweiht worden. Nach Theodorich wurde Rumoldus 775 von zwei Männern ermordet und sein Leichnam in einen Fluß geworfen; Graf Ado habe den heiligen Leib erhoben und ihn bestattet. Der Cult des hl. Rumoldus verbreitete sich besonders im 15. Jahrhundert. Wie es scheint, wurden die heiligen Reliquien 1303 zum erstenmal erhoben. Eine weitere Erhebung fand 1369 statt, und 1480 wurden die Reliquien öffentlich gezeigt. Die von den Häretikern 1580 zerstreuten Reliquien sammelte Erzbischof Hauchinus. Seit 1639 ruhen die heiligen Ueberreste in der Cathedralkirche zu Mecheln, die dem hl. Rumoldus geweiht ist. Im J. 1875 wurde das elfhundertste Jahr seines Martertodes mit großer Pracht gefeiert. Sein Fest wird am

1. Juli begangen (vgl. de Herdt, Sacrae liturg. praxis III, n. 101), die Feier der Uebertragung seiner Reliquien am 13. April und 18. October. (Vgl. AA. SS. Boll. Jul. I, 169—266; sonstige Literatur s. bei Chevalier, Répert. s. v.) [L. Helmling O. S. B.]

Rupert, der hl., erster Bischof von Salzburg und Apostel der Bayern, war ein Verwandter des merowingischen Königshauses und wirkte zuerst als Bischof von Worms. Da der Ruf seiner apostolischen Thätigkeit bis nach Bayern drang, so lud Herzog Theodo, der durch seine Gemahlin Regintrud, eine fränkische Prinzessin, auf ihn aufmerksam gemacht war, ihn ein, auch seinem Volke die Segnungen des Christenthums zu bringen. Nachdem Rupert sich erst durch Gesandte vorläufige Kenntniß über Land und Leute verschafft hatte, kam er selbst mit einigen Priestern und wurde vom Herzog in Regensburg mit Ehren empfangen. Er unterrichtete und taufte diesen und viele Große (vgl. d. Art. Bayern II, 100) und zog dann zu weiterer Missionsthätigkeit die Donau hinab bis an die Grenze von Unterpannonien, hierauf wieder zurück nach Lorch, um die in Verfall gerathene christliche Gemeinde neu zu organisiren und mit Priestern zu versehen. Dann baute er bei Walarium (Wallersee) eine nach dem Patron der Wormser Kirche benannte St. Peterskirche (nach Huber die vielumstrittene ecclesia Petena der Salzburger Urkunden; s. Archiv für österr. Gesch. XXXVII [1867], 1 ff.), aus welcher später das Collegiatstift Seekirchen sich entwickelte (Seefried, in der Beilage zur Augsburger Postzeitung 1887, Nr. 13—23, hält die 1812 abgerissene St. Peterskirche zu Chieming am Chiemsee für diese Gründung Ruperts). Während seines längern Aufenthalts daselbst wurde Rupert aufmerksam gemacht auf eine am Fluß Ivarus (auch Igonta = Salzach) befindliche römische Kolonie Juvavia, welche seit der Völkerwanderung in Trümmern lag. So trostlos das Ruinenfeld war, so fand er die Oertlichkeit doch geeigneter für einen Bischofssitz als den Thalkessel am Wallersee. Auf seine Bitte schenkte ihm der Herzog ein Gebiet von einer Quadratmeile um Juvavia herum mit allem Zubehör, dazu den dritten Theil der Salzquelle von Reichenhall mit dem nöthigen Betriebspersonal, endlich den landesherrlichen Zehnt und Zoll. Rupert baute am Fuße der Felswand, wo einst der hl. Maximus mit seinen Gefährten den Martertod erlitten hatte, eine Kirche und ein Kloster zu Ehren des hl. Petrus. Auf dem Bergvorsprung, auf welchem einst das Römercastell gestanden hatte (Nonnberg), gründete er ein Frauenkloster unter der Leitung seiner Nichte Ehrentrud. Um das St. Peterskloster bildete sich bald eine Stadt, welche nach dem Flusse Salzburg genannt wurde. Der Abtbischof baute in weitem Umkreis Kirchen und Klöster, so Maxglan bei Salzburg, die Maximilianszelle (jetzt Bischofshofen im Pongau), Altötting, Regensburg, Weltenburg. Er gründete Schulen, stellte verfallene Straßen wieder her und sorgte allseitig für die geistige und leibliche Wohlfahrt des Volkes. Insbesondere wird ihm der mit Erfolg gekrönte Versuch zugeschrieben, durch bergmännischen Betrieb die Salzlager im Schooß der Berge aufzuschließen und den Salzstein auszusoolen; die bildende Kunst stellt ihn deßhalb besonders auf Münzen mit einem Salzfaß in der Hand dar. Der hl. Rupert starb nach mehr als vierzigjähriger Arbeit im Weinberg des Herrn in die resurrectionis Domini nostri Jesu Christi, d. h. am 27. März (vgl. d. Art. Ostern IX, 1134). Die Salzburger Tradition hält fest, daß das Datum seines Todestages zugleich der Ostersonntag gewesen sei, was im 7. Jahrhundert auf die Jahre 623 und 628 passen würde. Sein Leib ruhte in der St. Peterskirche bis zum 24. September 774, wo Bischof Virgilius einen Theil der Reliquien in die Domkirche übertrug; Erzbischof Paris von Lodron setzte dieselben am 24. September 1628 unter dem Hochaltar des neu erbauten Domes bei, und an diesem Tage feiert das Salzburger Land das Gedächtniß seines Apostels und Schutzpatrons. — Eine Vita primigenia des hl. Rupert edirte Kleinmayr in den Nachrichten vom Zustand der Stadt Juvavia, Salzburg 1784, Anhang S. 7 ff.; andere Lebensbeschreibungen bieten die AA. SS. Boll. Mart. III, 699 sqq. Ueber die vielumstrittene Zeit seiner Thätigkeit s. d. Art. Bayern II, 100, und Hergenröther, Kirchengeschichte, 3. Auflage, I, 676, Note 7; ein Verzeichniß der gesammten darauf bezüglichen Literatur gibt Anthaller, Die Geschichte der Rupertusfrage und deren Lösung, Salzburg 1885. J. N. Seefried tritt neuestens für das Wirken des hl. Rupert in der Zeit von 531—571 (resp. 534—574) ein (Beilagen zur Augsburger Postzeitung 1887, Nr. 13—23). F. M. Mayer fand in der Handschrift 790 der Grazer Universitätsbibliothek Gesta S. Hrodberti, welche er die Vita in älterer Gestalt nennt (Archiv für österr. Gesch. LXIII [1882], 595—608), welcher aber Friedrich (Sitzungsber. d. Münchener Akad. 1883, 509—547) die Priorität gegenüber der Vita primigenia abspricht, indem er sie für eine Umarbeitung derselben für das Chorgebet hält. Auf Grund der neu entdeckten Vita vertheidigt B. Sepp (Vita S. Hrodberti primigenia authentica, Pedeponti 1891) die Annahme von Mabillon, Hansiz, Wattenbach, daß der hl. Rupert erst 696 nach Bayern gekommen sei, wogegen Seefried (Beilagen zur Augsburger Postzeitung 1892, Nr. 1—4) festhält, daß Rupert „der Apostel Bayerns aus der Mitte des 6. Jahrhunderts" sei. G. Westermayer vertheidigt in einer noch ungedruckten Abhandlung, daß Rupert in Irland unter dem hl. Columban (gest. 616) seine wissenschaftliche und ascetische Bildung erhalten, mit ihm 575 in seine Heimat Austrasien (Worms) zurückgekehrt und von dort nach Regensburg gegangen sei. Bezüglich der Zeit seines Wirkens in Salz-

burg sucht er die dortige Tradition als die allein historisch begründete zu erweisen, setzt also seine Ankunft daselbst in's Jahr 580, seinen Tod in's Jahr 625. Nach Westermayers Ansicht hätte das Kloster zu St. Peter in Salzburg anfangs die Regel des hl. Columban gehabt und erst lange nachher die des hl. Benedict erhalten (56. und 57. Jahresber. d. Hist. Vereins von Oberbayern, München 1895, 43). [Weber.]

Rupert von Deutz, O. S. B., ausgezeichneter Mystiker in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, trägt seinen Beinamen von dem auf der rechten Rheinseite Köln gegenüber gelegenen ehemaligen Benedictinerkloster in Deutz, als dessen Abt er sein Leben beschloß. Wo und wann Rupert geboren wurde, ob er ein Deutscher war (Trithemius u. A.) oder aus der Lütticher Gegend stammte (Mabillon), läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Seine Jugend fällt in die Zeit, wo auf dem theologischen Gebiete der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, auf dem kirchenpolitischen der Investiturstreit entbrannt war. Im St. Lorenzkloster zu Lüttich nahm Rupert das Kleid des hl. Benedict; dort erhielt er auch seine ascetische und wissenschaftliche Bildung. Die Priesterweihe empfing er sehr spät; denn er schreckte zurück vor der Handauflegung eines simonistischen Bischofs (vgl. Rupert., In Matth. l. 12, bei Migne, PP. lat. CLXVIII, 1600). Anfänglich wandte er sich mit Vorliebe den classischen Studien zu, wie mehrere von ihm stammende lateinische Hymnen bekunden (über einige von Dümmler neu aufgefundene Gedichte Ruperts vgl. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XI [1886], 175 ff.). Dann folgten bald die Schrift De diversis scripturae modis (oder De diversis scripturarum sententiis), sowie eine Vita S. Augustini und S. Odiliae (diese Schriften sind verloren), hierauf die Chronik des Klosters St. Lorenz zu Lüttich (Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 261 sqq.). Das erste größere Werk Ruperts handelt De divinis officiis und gibt eine Erklärung der kirchlichen Liturgie in 12 Büchern. Dieser Arbeit folgte, wohl auch noch in Lüttich, der an die Moralien des hl. Gregor sich anlehnende Commentar zum Buche Job. — Ruperts Ruf verbreitete sich so rasch, daß bald von ferne her zahlreiche Schüler sich um ihn sammelten, unter diesen auch Wibald (s. d. Art.), der berühmte Abt von Stablo. Einen mächtigen Gönner und Beschützer fand Rupert in dem Abte Kuno von Siegburg, dem nachmaligen Bischof von Regensburg, dessen Bekanntschaft er in Lüttich machte, und der ihn dann mit nach Siegburg nahm. Hier wandte ihm auch der für die Hebung kirchlichen Lebens und kirchlicher Wissenschaft eifrig thätige Kölner Erzbischof Friedrich I. von Kärnthen seine besondere Gunst zu. Der von diesen Gönnern ausgehenden Anregung verdanken mehrere Arbeiten Ruperts ihre Entstehung. Unter solchem Schutz wuchs ihm nicht nur die Lust zum geistigen Schaffen, sondern auch der Muth, für seine Ansichten selbst gegen „die gefeierten Lichter Frankreichs", Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, einzustehen (In Reg. S. Bened. l. 1; Migne l. c. CLXX, 482). Von ersterem ward er wegen seiner kleinen Schrift De voluntate Dei bei seinen Ordensoberen in Lüttich verklagt (vgl. Mabillon, Annales Ord. S. Bened. V, Paris. 1713, 624), vertheidigte sich aber siegreich zunächst in Lüttich selbst. Dann sandte er den gelehrten Dialektikern in Frankreich eine neue Streitschrift De omnipotentia Dei und machte sich, als die von dorther kommenden Anfeindungen noch kein Ende hatten, auf, um sich den Gegnern persönlich zu stellen. Anselm fand er als Sterbenden; mit Wilhelm von Champeaux hatte er in Châlons eine öffentliche Disputation, die aber weder mit dem Siege des einen noch mit der Niederlage des andern Theiles endete. Noch mit einem andern Prälaten (wahrscheinlich war es Norbert von Xanten; vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 626, nota 22 sqq.) hatte der junge Mönch Mißhelligkeiten, die aber seine Schaffensfreudigkeit durchaus nicht lähmten (In Reg. S. Bened. l. 1; Migne ib. 482 sqq.). In Siegburg entstanden Ruperts schönste Arbeiten über die heilige Schrift, so ein Commentar zum Johannesevangelium und ein solcher zur Apocalypse, letzterer dem Erzbischof Friedrich zugeeignet; dann die dem Abte Kuno gewidmete Schrift De Trinitate et operibus ejus, welche dogmatisirende Reflexionen über den Pentateuch, die Bücher Josue, der Richter, der Könige, der Psalmen und über die großen Propheten enthält; ferner der Commentar über das Hohelied, das sich für seine Art der Behandlung der heiligen Schrift wie kein anderes Buch derselben eignete. Diese Arbeit Ruperts gestaltete sich zu einem marianischen Lobgesang, einer begeisterten Lobpreisung der Gnadenvorzüge und Tugenden der Gottesmutter, deren unbefleckte Empfängniß er aber nicht annimmt (l. 1; Migne l. c. CLXVIII, 841). Seit 1119 oder 1120 war Rupert Abt des Deutzer Klosters, welches eine Stiftung des heiligen Erzbischofs Heribert war. Er widmete sich der pflichtmäßigen Sorge für die Hebung desselben, setzte aber auch seine literarische Thätigkeit fort. In Deutz verfaßte er die Erklärung zu den kleinen Propheten, sowie auf Anregung Kuno's das Werk De victoria Verbi Dei, in welchem er darlegen will, wie der ewige Weltplan Gottes aller sich entgegenstellender Hindernisse ungeachtet zur Durchführung gelangt. Kurz vor seiner Erhebung zur Abtswürde hatte er auf Geheiß seines Vorgängers die Vita S. Heriberti von Lantbert überarbeitet (AA. SS. Boll. Mart. II, 475—490), deßgleichen auf Bitten der Mönche des Klosters St. Martin zu Köln die Lebensbeschreibung des heiligen Martyrers Eliphius. Eine Reise nach Montecassino hatte eine „Auslegung der Benedictiner-Regel" zur Folge; das erste der vier Bücher dieses Werkes

gibt reichlichen Aufschluß über Ruperts Verhältniß zu seinen theologischen Gegnern. Wiederum auf Kuno's Anregung hin gab dann Rupert eine Auslegung des Matthäusevangeliums unter dem Titel De gloria et honore filii hominis. Zu seinen letzten größeren Arbeiten gehört die dem Papste (wohl Honorius II.) gewidmete Schrift De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti, sowie die Auslegung des Predigers; in dieser Arbeit hält sich Rupert am meisten an den literalen Sinn. Noch eine Reihe kleinerer Abhandlungen ging aus der Feder des fleißigen Benedictiners hervor, so namentlich De incendio oppidi Tuitii, De meditatione mortis, Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare, De laesione virginitatis, Dialogus inter Christianum et Judaeum, und De vita vere apostolica. Rupert starb nach der bestbegründeten Annahme im J. 1135 und wurde in der Klostergruft bestattet (über die Schwankungen bezüglich des Todesjahres vgl. Rocholl [s. u.] 322 f.). — Zur Theologie Ruperts sei im Allgemeinen bemerkt, daß der Deutzer Abt am Rhein die Richtung vertrat, welcher in Frankreich der hl. Bernhard von Clairvaux angehörte, und welche in der Schule von St. Victor mehr wissenschaftlich ausgebildet wurde, nämlich die mystische. Sehr verschieden lauten die Urtheile über den Werth seiner schriftstellerischen Thätigkeit und Leistungen. Die Einen rühmen ihn als den fruchtbarsten Exegeten seiner Zeit (Scharpff, in der ersten Aufl. dieses Lexikons); Andere nennen seine Arbeiten „wortreiche Commentare" (Hergenröther, Kirchengesch. II, 3. Aufl., 521). Das beste Urtheil ist wohl dasjenige von Bach ([s. u.] II, 244): „Die Theologie des Rupert, die naturgemäß das Gewand ihrer Zeit trägt, muß als eine mächtige bezeichnet werden. Wir begegnen hier nicht selten der tiefsten Innigkeit eines reichen christlichen Geistes." Von einzelnen protestantischen Beurtheilern wird ihm zwar vorgeworfen, er sei ohne philosophische Schulung, pflanze einfach nur die Anschauungen der Väter fort, habe bei seiner Exegese immer nur dogmatisirende Tendenz und liege in den Fesseln des kirchlichen Systems. Allein dieses Urtheil schießt über das Ziel hinaus. Trotz aller Mystik lassen Ruperts Schriften erkennen, daß er ein durch Geist und Gelehrsamkeit hervorragender Mann war. Man gewahrt bei ihm nicht nur eine ausgebreitete Kenntniß der griechischen und lateinischen Kirchenväter, insbesondere des hl. Augustinus, sondern auch Bekanntschaft mit den Philosophen des Alterthums (namentlich mit Plato) wie mit den Classikern Sallust, Ovid, Virgil und Horaz. Seine speculativ-theologische Begabung beweisen hinreichend die oben erwähnten kleinen Abhandlungen De voluntate Dei und De omnipotentia Dei. Höher freilich als alle dialektische Kunst steht Rupert das Studium der heiligen Schrift; ihrer Erklärung war sein Leben gewidmet. Sie zu behandeln hat nach ihm jeder das Recht, dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat (Prologus in Apocalypsim, bei Migne, PP. lat. CLXIX, 827). Obgleich vielfach auf den Urtext zurückgreifend, gibt er doch selten eine streng buchstäbliche, fortlaufende Erklärung; indem er die verborgenen Schätze der ewigen Weisheit zu heben versucht, wird seine Auslegung durchweg mystisch-allegorisch und darum nicht selten willkürlich. Dafür wird der Leser aber reichlich entschädigt durch die oft in überraschender Weise und Gestalt ihm entgegentretenden tiefsinnigen Ideen. Ruperts Theologie ist teleologisch. Ueberall sucht er die Spuren des Logos auf. „Ruhm und Ehre des Menschensohnes," das ist das Ziel seiner Arbeiten, wie er auch seinen Trost darin findet, inter turbas curarum, inter detractiones invidorum currere ad videndum Jesum, ad contemplandum Salvatorem suum (Prologus sup. Matth., bei Migne l. c. CLXVIII, 1307). Im Besondern sei hier noch hervorgehoben, daß Rupert bei der damals im Vordergrunde der theologischen Discussion stehenden Frage nach dem Verhältnisse Gottes zum sittlich Bösen die ältere augustinische Ansicht vertritt, nach welcher Gott in keiner Weise Urheber des Bösen ist, sondern es nur zuläßt. Das Böse ist wesentlich Negation, näherhin privatio boni; es entsteht nicht durch Gottes Willen, thut aber dennoch dem allmächtigen Willen Gottes keinen Eintrag, der auch aus dem Bösen Gutes schafft. Die Prädestination ist nach Rupert infralapsarisch. Bezüglich der Incarnation behauptet Rupert, dieselbe sei nothwendig gewesen, auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Einige Stellen, die man in einem andern Sinne aufgefaßt hat, sind wohl theils eingeschobene Randbemerkungen eines Abschreibers, theils aus dem Zusammenhange gerissen. Einen wichtigen Punkt in Ruperts Theologie bildet die Frage, wie er sich die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie dachte. Die Protestanten haben vielfach, Bellarmin und Vasquez folgend, behauptet, Rupert lehre eine Art Impanation oder Consubstantiation, keineswegs aber die Transsubstantiation. Die richtige Ansicht über die Lehre Ruperts in dieser Beziehung ist im Art. Impanation VI, 619 f. dargelegt. Bezüglich anderer Anzweiflungen seiner Rechtgläubigkeit, als halte er z. B. das Buch der Weisheit nicht für canonisch, als lasse er die Engel aus der Finsterniß geschaffen sein und schreibe ihnen einen Leib aus luftiger Substanz zu, sowie daß er eine Incarnation des heiligen Geistes aus Maria behaupte, sei auf Gerberons Apologia pro Ruperto (bei Migne l. c. CLXVII, 23—194) verwiesen. Gedruckt wurde zuerst die Schrift De victoria Verbi Dei zu Augsburg 1487. Nachdem dann Cochläus die Handschriften gesammelt, folgten Ausgaben einzelner Theile zu Frankfurt 1524, Köln 1526 bis 1529, Paris 1545 und wiederum Köln 1577. Gesammtausgaben sind die von Mainz 1631, in 2 Bänden, dann Paris 1638 (ein Abdruck der Mainzer), weiterhin Venedig 1748—1751,

in 4 Bänden, und endlich Migne, PP. lat. CLXVII—CLXX. (Vgl. noch Matth. Agricius Witlich, Declamatio de Ruperto Abbate Tuit. [bei Migne l. c. CLXVII, 15—24]; Ziegelbauer, Hist. rei litterar. Ord. S. Bened. II, Aug. Vindel. 1754, 38—42; IV, 18. 28 ad 30, 40—43; Hist. litt. de la France XI [1759], 422—587; Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 624 [mit einem kritischen Verzeichniß der Werke Ruperts]; Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente, München 1860, 45—58; Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, Wien 1873, 412 ff., II [1875], 243 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der mittlern Zeit, Freiburg 1882, 641 f.; Rocholl, Rupert von Deutz. Beitrag zur Geschichte der Kirche im 12. Jahrhundert, Gütersloh 1886; J. Müller, Rupert von Deutz und dessen Vita S. Heriberti, Köln 1888 [Progr.].) [J. Müller.]

Rupertsberg, Benedictinerinnenkloster auf einem mäßigen Hügel am linken Ufer der Nahe, dort wo diese in den Rhein mündet, hat seinen Namen von dem hl. Rupertus, dem Sohne des heidnischen Herzogs Robolaus von Bingen, welcher in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts mit seiner Gemahlin Bertha, seiner Mutter und seinem Erzieher, dem Priester Wigbert, auf dem genannten Hügel ein heiliges Leben führte. Rupertus, Bertha und Wigbert fanden in der dort erbauten Kirche ihr Grab und wurden als Heilige verehrt. Ihre Reliquien fand die hl. Hildegardis (s. d. Art.) in der alten Kirche vor, als sie 1147 nach Rupertsberg übersiedelte und das Benedictinerinnenkloster gründete. Uebrigens hatte schon vorher an der Kirche auf dem Rupertsberg eine fromme Genossenschaft von Brüdern bestanden, welche dort den Gottesdienst besorgten. Es war dieß eine Stiftung, welche die genannte hl. Bertha nach dem Tode ihres heiligen Sohnes, der im 20. Lebensjahre in seiner Taufunschuld gestorben war, gemacht hatte. Wahrscheinlich hat man darin die Anfänge des Binger St. Martinsstiftes zu suchen, welches nach 881 auf das rechte Naheufer verlegt ward, an die Stelle, wo jetzt die Binger Pfarrkirche steht. Ueber die Klostergründung der hl. Hildegard berichtet der Mönch Gottfried in ihrer Vita 1, 6: „Schon hatte sich der Ruf von Hildegards Heiligkeit [die damals noch auf dem Disibodenberg lebte] weit umher verbreitet. Da strömten nicht wenige Töchter adeliger Eltern zu ihr, um im Ordensstande für die himmlischen Pfade herangebildet zu werden. Die eine abgeschlossene Wohnung konnte kaum alle fassen. Man berathschlagte daher über die Verlegung und Erweiterung ihrer Räumlichkeiten. Da ward Hildegarden durch den Geist eine Stätte gezeigt, wo der Fluß Nahe in den Rhein mündet, nämlich der Hügel, welcher von alten Zeiten her den Namen trägt vom heiligen Bekenner Rupertus; derselbe hatte ihn einst als väterliches Erbgut besessen. Daselbst hat auch er mit seiner heiligen Mutter, Bertha mit Namen, und mit dem heiligen Bekenner Wigbert sein Leben in guten Werken und im Dienste Gottes glücklich vollendet. Auch von seiner Begräbnißstätte und seinen Reliquien hatte sich sein Name an diesen Ort geheftet." Welche Schwierigkeiten Hildegard bei Gründung des Klosters zu überwinden hatte, wie wunderbar sie dabei von Gott geführt, erleuchtet und gestärkt wurde, darüber berichtet ausführlich ihre Vita und sie selbst an verschiedenen Stellen ihrer Werke. Die hl. Hildegard kam im J. 1147 mit 18 Jungfrauen nach Rupertsberg und richtete ihr Kloster nach St. Benedicts Regel auf's Beste ein. Es stand unter der Oberaufsicht des Abtes vom Disibodenberg, später von Sponheim; Mönche dieser Klöster versahen die Seelsorge. Bald kamen der Stiftung reiche Schenkungen zu; denn Hildegards Wundergabe und Heiligkeit verschafften ihr großen Ruf. Das klösterliche Leben stand dort in schönster Blüte. Außer Hildegard selbst (gest. 17. September 1179) werden als Heilige dieses Klosters genannt: St. Hildetrud (gest. 17. November 1177), St. Margaretha (Priorin, gest. im 12. Jahrhundert; Gedächtnißtag 29. October), St. Ida (12. Jahrhundert; Gedächtnißtag 19. März). — Gegen Ende des 15. Jahrhunderts lockerte sich aber die Disciplin des Klosters, so daß im J. 1493 eine Reform vorgenommen werden mußte. Das Visitationsprotokoll ist datirt vom 30. Juli 1493 und überschrieben: Reformatio. Inuentatio: Computatio Monast.: Sancti Ruperti. Von da an herrschte wieder gute Zucht und Ordnung, auch die finanzielle Lage besserte sich, wie man aus den musterhaft geführten Rechnungsbüchern ersieht; jedoch verlor das Kloster infolge der im Kurfürstenthum Pfalz eingeführten „Reformation" viele Güter. Am 18. April 1632 ward das Stift von den Schweden verbrannt; einige Jahre später sammelten sich die Nonnen wieder und bewohnten fortan das Kloster Eibingen (s. d. Art.), welches die hl. Hildegard um 1165 als Filialkloster gestiftet hatte. Aber auch das Kloster Rupertsberg ward theilweise wieder hergestellt und in der Klosterkirche Gottesdienst gehalten. Während der französischen Epoche (1798—1814) wurden Kloster und Güter von der französischen Regierung verkauft. Bedeutende Ruinen standen noch 1858, bis auch diese infolge des Eisenbahnbaues an der Nahe größtentheils verschwanden. An die alte Zeit erinnert noch jetzt das „St. Hildegardis-Brünnlein" sowie das stattliche Herter'sche Wohnhaus, welches der Hauptsache nach ein Theil des Langschiffes und des südlichen Seitenschiffes der alten Klosterkirche ist, wie man im Innern noch deutlich wahrnehmen kann. Um 1884 wurde auf dem St. Rupertsberg für den seit 1858 officiell Bingerbrück genannten Ort eine Pfarrvicarie gegründet, deren jetziger Inhaber (Vicar Weber) nahe bei dem Platze der alten Klosterkirche eine herrliche romanische Basilika zu Ehren der hll. Hildegard und Rupertus erbaute, die am 7. August 1892

consecrirt ward. (Vgl. Weidenbach, Regesten der Stadt Bingen und des Klosters Rupertsberg, Bingen 1853; Schmelzeis, Leben der hl. Hildegard, Freiburg 1879; P. Bruder, St. Rupertus-Büchlein, Dülmen 1883 [mit Verwerthung von Originalurkunden und anderen Archivalien, deren sich eine Menge im Staatsarchiv zu Coblenz befinden]. Die bemerkenswerthe Beschreibung der Zerstörung des Klosters im J. 1632 s. in der Zeitschr. des Mainzer Alterthumsvereins 1883, 283—294.) [P. Bruder.]

Ruraldecan, s. Decan, n. 3.

Ruraldiacon, s. Archidiacon.

Ruricius, der hl., Bischof von Limoges im südwestlichen Frankreich um die Wende des 5. Jahrhunderts, entstammte einem sehr vornehmen Geschlechte, heiratete die Tochter eines reichen Patricierhauses und stand in freundschaftlichem Verkehre mit den hervorragendsten Bischöfen Galliens, insbesondere mit Apollinaris Sidonius von Clermont-Ferrand und Faustus von Reji (s. d. Artt.). Unter dem Einfluß des Letztern entschlossen sich Ruricius und seine Gattin Iberia zu einem gottgeweihten Leben in freiwilliger Enthaltsamkeit. Von etwa 485 bis zu seinem Tode, nach 507, führte Ruricius den Hirtenstab der Kirche von Limoges, ohne daß es bei der Dürftigkeit der Quellen möglich wäre, einen nähern Einblick in seine bischöfliche Wirksamkeit zu gewinnen. Es folgte ihm auf dem Bischofsstuhle (wie es scheint, als sein unmittelbarer Nachfolger) sein Enkel, der hl. Ruricius II., aus dessen Leben und Wirken jedoch nur einzelne zerstreute Daten überliefert sind und der nach der gewöhnlichen Annahme um 553 starb. Die Nachrichten über beide Ruricius sind am vollständigsten gesammelt und am umsichtigsten gewürdigt in den Acta SS. Boll. Oct. VIII, 59—76. Dem ältern Ruricius ist durch Veröffentlichung einer Sammlung von Briefen auch ein Platz in der altchristlichen Literaturgeschichte gesichert. Es sind im Ganzen 82 Briefe, in zwei Bücher abgetheilt, aber nicht chronologisch geordnet, zum Theil vor, zum Theil nach der Erhebung des Verfassers zum Bischofe geschrieben. In sehr gewählter, nicht selten auch gesuchter Form verlaufend, können sie inhaltlich nur beschränktes Interesse beanspruchen, weil sie sich der Mehrzahl nach als bloße Höflichkeitsschreiben erweisen, hauptsächlich an befreundete Bischöfe gerichtet. In anderen, tröstenden oder mahnenden Schreiben weht ein Hauch ernster Frömmigkeit und Weltflucht. Ein Brief an Bischof Sedatus von Nimes (2, 19) ist metrisch, in Hendekasyllaben, abgefaßt. Unverkennbar haben die Gedichte und Briefe seines väterlichen Freundes Sidonius dem Briefsteller als Muster vorgeschwebt. Erhalten hat sich die Briefsammlung nur durch eine einzige Handschrift aus dem 9. Jahrhundert (zu St. Gallen). Migne (PP. lat. LVIII, 67—124) gibt einen (durch andere Drucke vermittelten) Abdruck der editio princeps von H. Canisius (Ingolstadt 1604). Neue Textesrecensionen lieferten jüngst Br. Krusch im Anhang zu Lütjohanns Ausgabe des Sidonius (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. VIII, 299—350) und A. Engelbrecht im Anhang zu seiner Ausgabe des Faustus von Riez (Corpus script. eccles. lat. XXI, Vindob. 1891, 351 ad 442). Nachträglich veröffentlichte Engelbrecht noch Auszüge aus den kritischen und exegetischen Noten einer von J. Danton (im 18. Jahrhundert) druckfertig hinterlassenen Ausgabe der Ruricius-Briefe (s. Engelbrecht, Patristische Analecten, Wien 1892, 20—47) und handelte zugleich über die in diesen und anderen zeitgenössischen Briefen vorkommenden Titel und Titulaturen (ebd. 48 bis 83). [Bardenhewer.]

Rusca, Nicolaus, Martyrer für den katholischen Glauben, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Bedano (Kanton Tessin) geboren und entstammte einer berühmten italienischen Adelsfamilie, die im Mittelalter wiederholt über Como und später über Bellenz und Lugano geherrscht hatte. Seine Studien machte Rusca zu Pavia, Rom und Mailand, wo er dem borromäischen Colleg angehörte. Damals soll der hl. Karl Borromäus ihm auch sein Martyrium vorausgesagt haben. Im J. 1588 ward er Pfarrer zu Sessa und 1590 Erzpriester zu Sondrio im Veltlin. Da ihm aber der für letztere Würde von Sixtus V. vorgeschriebene Doctorgrad in der Theologie noch mangelte, so begab er sich zuerst noch einige Zeit zur Erwerbung desselben nach Pavia. Sein Wirken im Veltlin war ein beständiger Kampf gegen die Ketzerei und die Laster. In den classischen Sprachen wie auch im Hebräischen gut bewandert, verwerthete er seine Kenntnisse unermüdlich zur Vertheidigung der katholischen Religion, sowohl durch Lehrvorträge wie durch schriftstellerische Thätigkeit. Als Zeugnisse für die letztere liegen gedruckt die Acta disputationis Tiranensis, Com. 1598, vor, im Manuscript noch etwa zehn andere Schriften, darunter De traditionibus ex sententia Ss. Cypriani et Augustini adversus Octavianum Mei Clavennae ministrum; Pro auctoritate Romani Pontificis adversus Scipionem Calandrinum Sondrii ministrum; Pro Christo mediatore adversus Calvinianos Vallistellinae ministros; De erroribus Origenis Adamantii praecipue adversus mysterium Trinitatis ac de ejusdem Origenis damnatione. Rusca's Kampf richtete sich, wie daraus zu ersehen, besonders gegen calvinistische und socinianistische Gegner. Der große Erfolg seiner Wirksamkeit beim Volke trieb endlich seine Feinde dazu, ihn mit Gewalt zu beseitigen. Unter dem Vorwande landesverrätherischer Umtriebe schleppte man ihn nächtlicher Weile am 23. August 1618 vor ein Strafgericht zu Thusis, worin, wie ein protestantischer Historiker sagt, „neun der hitzigsten Prädicanten Sitz und Stimme erhalten" hatten. Dort wurde er in dreimal wiederholter Folter zu Tode gequält und hierauf, um dieselbe Zeit, da der Berg Conto den Flecken Plurs

im Veltlin verschüttete, unter dem Galgen „verscharrt". Ein Geständniß Rusca's oder sonstige Beweise für irgend eine Schuld lagen nicht vor, wohl aber die besten Zeugnisse für seinen wahrhaft priesterlichen Wandel und seinen edlen Charakter. Auch Protestanten wie H. Zschokke und Konradin von Moor können deßhalb nicht umhin, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Rusca's Ueberreste wurden von seinen Verehrern aus dem schimpflichen Grabe erhoben und zuerst im Kloster Pfäfers (Kanton St. Gallen) beigesetzt; jetzt ruhen sie (seit 1845) hochverehrt zu Sondrio. (Vgl. Bajacha, Nicolai Ruscae vita et mors, Comi 1621; Rich. a Rusconera, Martyrium b. memoriae Nicolai Ruscae, Ingolstadii 1620; Geschichtsfreund der fünf Orte XXXIII, Einsiedeln 1878, 345 ff., wo sich vollständigere Literaturangaben und eine Geschichte der Familie Rusca finden.) [A. Lütolf.]

Ruß, Nicolaus, s. Rutze.

Russen heißen im landläufigen Sprachgebrauch die Bewohner des russischen Reiches überhaupt, speciell aber ist das Wort Bezeichnung für den an Zahl überwiegenden und herrschenden slavischen Volksstamm in Rußland. Abzuleiten ist der Name Russen von dem Worte Rus (Ruderer), womit die Finnen einen im 9. Jahrhundert von Schweden her über den finnischen Meerbusen nach Osten vorgedrungenen normannischen Volksstamm benannten, der sich selbst als Vaeringjar (Gefolge; daher der Name Waräger) bezeichnete. Drei Brüder aus dem Stamme Rus gründeten in der Nähe des Ladoga-, des Peipus- und des Ilmensees Fürstenthümer, welche der längstlebende von ihnen, Rurik, 864 in seiner Hand vereinigte. Von diesem Jahre datirt man gewöhnlich die Gründung des russischen Reiches. Rurik hatte seine Residenz in Nowgorod und dehnte sein Gebiet aus, während gleichzeitig andere Waräger sich in Kiew festsetzten und sogar 866 einen Raubzug gegen Constantinopel unternahmen (nach K. de Boor in der Byzantinischen Zeitschr. IV [1895], 445 ff. fällt der Angriff in das Jahr 860). Das Kiewer Fürstenthum kam bald (882) zu dem von Rurik gegründeten Reich, und unter dessen späteren Herrschern bis auf Jaroslaw (gest. 1054) gelang es, nach und nach die verschiedenen Volksstämme Rußlands zu unterwerfen und zu Einem Reiche zu vereinigen. Eine Aenderung trat aber ein mit der Zeit der sog. Theilfürsten, indem nach Jaroslaws Tode das große Reich in eine Anzahl von Fürstenthümern für dessen Söhne zerrissen und damit der Grund zu inneren Kämpfen gelegt wurde. Dadurch wurde Rußland allmälig so geschwächt, daß es in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts dem Ansturm der Mongolen erlag; es blieb unter der Oberhoheit der mongolischen Chane bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Während dieser Periode erschöpften sich die Groß- bezw. Theilfürsten in gegenseitigem Kampfe, bis es Iwan (1328 bis 1340) gelang, sich als Großfürst in Moskau zu befestigen und damit einen neuen Mittelpunkt für ein Gesammtrußland zu schaffen. Unter Iwan III. (1462—1505) war die Macht des Moskauer Großfürsten derart gewachsen, daß er sich Großfürst und Herrscher von ganz Rußland nannte und das lästige Mongolenjoch abschüttelte. Sein Nachfolger Wassilij Iwanowitsch nahm zuerst den Titel Czar an. Die nächste Folgezeit sah neben einzelnen Niederlagen ein siegreiches Vordringen der russischen Waffen, aber auch zahllose innere Wirren und Schandthaten. Das Herrscherhaus aus dem Stamme Ruriks starb 1598 aus; nach einer Reihe von Kämpfen und Intriguen, die sogar zu einer dreijährigen Anarchie in Moskau führten, kam endlich 1613 die Herrschaft an das Haus Romanow, dessen erster Vertreter Michael Feodorowitsch mit den Ruriks verschwägert war. Der äußere Bestand und die Unabhängigkeit des Reiches war damit gerettet, aber Ruhe und Friede im Innern wurden wiederholt beim Thronwechsel gestört. Die Regierung Peters des Großen (1689—1725) bezeichnet insoweit wieder einen Wendepunkt für Rußland, als dasselbe seither mit den anderen europäischen Staaten in nähere Beziehungen trat und mit mehr oder minder großem Erfolg auf die Geschicke Europa's einzuwirken suchte. Nicht gleichen Schritt aber mit der äußern Machtentfaltung Rußlands hat das Eindringen europäischer Cultur in das große Reich gehalten; Rußland ist in dieser Beziehung weit zurückgeblieben oder vielmehr zurückgehalten worden, und Manches darin erinnert mehr an einen asiatischen Staat mit despotischer Herrschaft als an einen europäischen Culturstaat. Reactionen gegen die bestehenden Zustände waren deßhalb auch fast fortwährend vorhanden, früher mehr in Gestalt von Hof- und Fürstenintriguen, neuestens durch die unheimliche Thätigkeit der Nihilisten.

Was die Bevölkerung des etwa 22 429 998 qkm (davon in Europa 5 427 590 qkm) umfassenden russischen Reiches betrifft, so gehört in Europa die Mehrzahl derselben zum Stamm der eigentlichen Russen, unter denen sich wieder drei Gruppen unterscheiden lassen: die Großrussen (Moskowiter) im Osten und Norden, die Weißrussen im mittlern Westen und die Kleinrussen im Südwesten. Charakter, Körperbau, Beschäftigung und Lebensweise sondern diese Gruppen ziemlich scharf von einander. Außer den eigentlichen Russen umfaßt das Reich aber noch über 100 andere Volksstämme, theils indogermanischer, theils mongolischer Abstammung; am zahlreichsten darunter sind (abgesehen von den Polen) die Letten, Litauer, Finnen und Tataren. Die Gesammtbevölkerung des russischen Reiches wurde im J. 1894 auf 126 Millionen angegeben, wovon 106 Millionen auf den europäischen Theil entfallen.

1. Bekehrung der Russen zum Christenthum. Eine allgemeine Bekehrung der Russen zum Christenthum fand erst im 10. und 11. Jahrhundert statt. Indessen waren einzelne Bekehrungs-

versuche und Bekehrungen voraufgegangen. Daß allerdings schon der heilige Apostel Andreas (s. d. Art.) in Rußland das Evangelium gepredigt und auf einem Berge bei Kiew das Kreuz aufgepflanzt haben soll, faßt selbst Nestor (s. d. Art.), der Vater der russischen Kirchengeschichte, als Sage auf. In den ersten drei Jahrhunderten finden sich überhaupt keine Spuren des Christenthums in Rußland. Nach Abulfaradsch (Hist. dynastiarum, aus dem Arab. übersetzt von G. L. Bauer I, Leipzig 1783, 124) hätten im 4. Jahrhundert einige Russen das Christenthum angenommen. Der hl. Johannes Chrysostomus war es dann, welcher sich um die Verbreitung des Christenthums unter den Scythen und Goten verdient machte. Der christliche Same konnte aber damals nur schwache Wurzeln schlagen, und in den bald folgenden stürmischen Zeiten erstickte er wieder ganz. Es stand noch volle 500 Jahre an, bis es den heiligen Slavenaposteln Cyrillus und Methodius (s. d. Art.) gegönnt war, einzelne Russen zu bekehren. Bald nach ihnen, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, konnte dann die eigentliche Mission unter den Russen begonnen werden. Den ersten Anlaß dazu scheint der Zug der Kiewer Fürsten gegen Constantinopel (866) gegeben zu haben. Vor dieser Stadt wurde ihre Flotte durch einen heftigen Sturm vernichtet, und nur durch schleunige Flucht retteten sie einen Theil ihrer Streitkräfte. Gleich nachher sollen sie christliche Missionäre für ihr Land verlangt haben. Der Patriarch von Constantinopel soll nicht bloß ihrem Ansuchen freudig entgegengekommen sein, sondern selbst viele Russen in Kiew getauft haben. Dieser Patriarch, der den Russen auch einen Bischof gegeben, wäre nach Einigen der berüchtigte Photius (s. d. Art.) gewesen. Man beruft sich dafür auf die Worte eines Rundschreibens, welches er 866 an alle orientalischen Patriarchen gerichtet haben soll: „Wahrlich, es haben nicht nur die Bulgaren ihre alte Gottlosigkeit mit dem christlichen Glauben vertauscht, sondern . . . auch die Russen, welche die ihnen benachbarten Unterthanen des römischen Reiches unterjochten und denselben in ihrem Hochmuth Grausamkeiten zufügten, bekennen nun aufrichtig den wahren und unverfälschten Glauben Christi . . . und leben mit uns in Frieden. Und ihre Liebe und ihr Eifer im Glauben reichen so weit, daß sie einen ihnen vorgesetzten Bischof zulassen und die Gebräuche der christlichen Religion annehmen und sehr gerne beobachten" (s. Migne, PP. gr. CII, 735, n. 35). Allein dieses Rundschreiben ist nicht 866, sondern erst nach dem Tode des hl. Ignatius verfaßt (s. Pelesz, Geschichte der Union der ruth. Kirche I, Würzburg 1881, 58 ff.), und Photius behauptet keineswegs, daß er selbst einen Bischof an die Russen geschickt habe, was auch von keinem andern Schriftsteller erwähnt wird. So kann nach Allem, wie auch Constantin Porphyrogenitus (bei Migne, PP. gr. CIX, 359) ausdrücklich sagt, nur der Patriarch Ignatius die Missionare gesandt haben, woraus dann weiter folgt, daß die ersten russischen Missionare dem orientalischen Schisma ganz fremd waren. Damals müssen sich ziemlich viele Russen bekehrt haben, so daß sogar der orientalische Schriftsteller Masudi davon zu berichten weiß. Wahrscheinlich haben die Missionare eben damals schon die vom hl. Cyrill erfundene slavische Schrift auch in Rußland eingeführt, um so dem Christenthum wie der Cultur eine festere Grundlage zu verschaffen. Die Bekehrungen waren aber leider unter den politischen Stürmen nicht von dauerndem Erfolge. Als Askold und Dir, die Fürsten von Kiew, von Ruriks Nachfolger Oleg durch List überwältigt und ermordet worden waren, wurde ihre Herrschaft mit Nowgorod vereinigt und Kiew zur Hauptstadt des ganzen großen Reiches erhoben. Die neuen Herrscher duldeten zwar das Christenthum, förderten es aber nicht, und es vermochte nur langsam unter den Russen vorzudringen. Es muß aber Fortschritte gemacht haben, denn Rußland wird in den ersten Jahren des 10. Jahrhunderts als das 60. von Constantinopel abhängige Erzbisthum aufgeführt. Unter der Regierung Igors (913—945) scheint die Zahl der Christen im Stillen zugenommen zu haben. In dem 945 mit den Griechen abgeschlossenen Friedensvertrage werden (Art. 14) die russischen Christen neben den noch Ungetauften ausdrücklich genannt, mit dem Beifügen, daß sie zu Kiew eine Hauptkirche des hl. Elias hätten. Demnach gab es 945 in Rußland schon so viele Christen, daß man sie in einem internationalen Vertrage ausdrücklich nennen mußte; und wenn sie zu Kiew eine Hauptkirche hatten, so setzt dieß andere Kirchen voraus. Nestor, der die topographische Lage dieser Kirche näher angibt, bemerkt aber auch noch besonders, daß viele Waräger Christen waren (Chron. Nestoris, ed. Fr. Miklosich Vindob. 1860, c. 27). Noch günstiger gestaltete sich die Lage der Christen, als Igors Wittwe Olga für ihren minderjährigen Sohn Swiatoslaw die Regentschaft (945—957) übernahm. Sie empfing 957 zu Constantinopel aus den Händen des Patriarchen Theophylact die heilige Taufe, wobei sie den Namen Helena (s. d. Art.) annahm. Nach Kiew zurückgekehrt, erbat und erhielt sie auch von Kaiser Otto I. im J. 959 lateinische Missionare, die aber in Rußland nichts ausrichten konnten. Die Aufrichtigkeit ihrer Bekehrung spiegelt sich vor Allem in dem Eifer ab, den sie, wiewohl vergeblich, zur Bekehrung ihres Sohnes, des stolzen und siegreichen Großfürsten Swiatoslaw, anwendete (s. Chron. Nestor. c. 31). Olga konnte also die allgemeine Bekehrung des russischen Volkes nicht durchsetzen, sie starb aber als Christin und war nach dem Ausspruche des Chronisten der Morgenstern vor der aufgehenden Sonne; denn schon unter ihrem Enkel Wladimir dem Großen (980 bis 1015) trug das Christenthum den vollständigen Sieg davon. Wladimir war anfänglich noch

ein starrer Anhänger des heidnischen Cultus, an dessen Erhöhung er in seinen ersten Regierungsjahren eifrig gearbeitet hatte; bald jedoch geschah in seinem Innern eine Umwandlung. Nestor (Chron. c. 40—42) erzählt ausführlich von bulgarischen, jüdischen, deutschen und griechischen Missionaren, welche ihn für ihren Glauben gewinnen wollten, ebenso von Gesandtschaften, welche Wladimir in die Länder der Bulgaren, Deutschen und Griechen behufs Erforschung des wahren Glaubens abgeschickt haben soll; doch wird diese ganze Erzählung dem Gebiete der Sage zuzuweisen sein. Endlich ließ sich Wladimir zu Cherson taufen (988) und erhielt von seinen nunmehrigen Freunden und Bundesgenossen, den oströmischen Kaisern Basilius II. und Constantin, deren Schwester Anna zur Gemahlin. Mit dem Bischof Michael und vielen Priestern, mit vielen heiligen Geräthen und Reliquien, darunter denen des heiligen Papstes Clemens und dessen Schülers Phoebus, kehrte er nach Kiew zurück. Hier erachtete es Wladimir, in der Taufe Basilius genannt, als seine wichtigste Regierungsaufgabe, die Christianisirung seines ganzen Volkes durchzuführen. Nestor berichtet (l. c. c. 43), daß Wladimir zuerst die heidnischen Standbilder und Cultstätten zerstören ließ und dann durch ein Edict alle seine Unterthanen unter Androhung seines Zornes aufforderte, sich am festgesetzten Tage am Ufer des Dnjepr zur heiligen Taufe einzufinden. Diesem Befehle habe das Volk gehorcht, und Alle hätten an Einem Tage die heilige Taufe empfangen. Die ganze Erzählung ist jedoch unwahrscheinlich. Der vom Patriarchen Chrysoberges nach Rußland geschickte Bischof Michael konnte es unmöglich gebilligt haben, daß das Volk, ohne vorausgegangene Belehrung, wie eine willenlose Herde zur Taufe getrieben werde. Im Gegentheil scheint es, daß die Russen von den mit Wladimir gekommenen Priestern und von einheimischen Christen belehrt und dann der Feierlichkeit wegen etwa an einem Festtage in größerer Zahl getauft worden sind. Nestor selbst widerlegt die allgemeine Annahme, wonach die Russen an Einem Tage die heilige Taufe empfangen haben, wenn er berichtet, daß „Wladimir in Städten Kirchen zu bauen und Priester anzustellen und das Stadt- und Landvolk zur Taufe zu führen begonnen hat". Jedenfalls hat aber das Beispiel des Regenten viele Russen zur Annahme des Christenthums bewogen, und Wladimir suchte auch durch Gründung von Kirchen, Schulen und Städten dem Christenthum Vorschub zu leisten. Seine ehemals kriegerische und beutegierige Natur hatte sich in Milde und väterliche Sorge für das Wohl seiner Unterthanen verwandelt. Er wurde von der dankbaren Nachwelt mit dem wohlverdienten Ehrennamen „der Große" geschmückt, weil er durch seine kluge und umsichtige Regierung sein Land und Volk groß und glücklich machte. Er entfernte die raublustigen Waräger, beschwichtigte die rebellischen Unterthanen, besiegte oder entfernte die räuberischen Nachbarn und dehnte die Grenzen seines Reiches aus. Was aber das Wichtigste ist: er erhob das Christenthum zur herrschenden Religion, gründete Städte, baute Kirchen und Schulen, war ein Vater der Armen, Kranken und Verlassenen, wirkte überhaupt als wahrer Landesvater. Deßhalb heißt er auch der „Apostelgleiche" und wird als Heiliger verehrt. Nach seinem Tode (am 15. Juli 1015) wurde er in einem marmornen Sarge neben seiner im J. 1011 gestorbenen Gemahlin in der von ihm zu Kiew erbauten Muttergotteskirche begraben. Das von Wladimir begonnene Werk setzte besonders sein Sohn und zweiter Nachfolger Jaroslaw (1019—1054) mit großem Eifer fort. Auch dieser errichtete Kirchen, Klöster und Schulen, ließ viele theologische Werke aus dem Griechischen in's Slovenische übersetzen, begründete durch griechische Sänger den russischen Kirchengesang und gab ein Gesetzbuch heraus. Trotz Allem dauerten aber heidnische Sitten und Aberglaube bei dem Volke noch lange fort, und bis in's 13. Jahrhundert hinein gab es in verschiedenen Theilen des russischen Reiches noch Heiden, besonders unter den nichtslavischen Stämmen, um deren Bekehrung sich namentlich die Mönche des Höhlenklosters zu Kiew verdient machten.

2. Anfänge des Schisma's. An der Spitze der ganzen russischen Kirche stand der Metropolit von Kiew (s. d. Art.). Die Annahme, daß die Metropolie erst 1035 gegründet worden, oder daß sie ursprünglich in Perejaslawl gewesen, endlich daß es bis 1035 zwei Metropoliten in Rußland gegeben, ist nicht stichhaltig. Die Metropoliten erhielten von Anfang an ihre Weihe und Sendung vom griechischen Patriarchen, waren aber sonst in der Regierung ihrer Kirchenprovinz von demselben fast ganz unabhängig. Sie übten ihre geistliche Gewalt nach dem Nomocanon aus, während ihnen durch Constitutionen der Kiewer Großfürsten auch in politischer Beziehung viele Rechte eingeräumt wurden. Sie besetzten auch die übrigen bischöflichen Stühle im Einvernehmen mit den Fürsten. Weil die ersten Metropoliten von den mit Rom noch in Verbindung stehenden Patriarchen geweiht worden waren, so standen sie auch mit dem Mittelpunkt der Kirche in Einheit. Allein da sie den Patriarchen von Constantinopel als ihren höchsten geistlichen Obern betrachteten, so gerieth die russische Kirche allmälig in eine völlige hierarchische und geistige Abhängigkeit von demselben. Sie wurde ein integrirender Theil der griechischen und blieb nur darin selbständig, daß sie sich beim Cultus der altslovenischen Sprache bediente. Neben den Segnungen des Christenthums ging eben dadurch auch der mit vielen und großen Uebeln behaftete Geist der griechischen Kirche allmälig auf die russische über, und letztere, alles Eigenthümlichen bar, vermochte nur im falben Widerschein der Mutterkirche zu glänzen, statt daß sie, mit der abendländischen Kirche vereinigt, an deren reicher Lebensentwicklung participirt hätte. Uebrigens war

bei den Russen der Gegensatz gegen Rom von Anfang an weit weniger scharf und bitter als bei den Griechen, und so kommt es, daß noch bis heute die russischen Ritualbücher eine Reihe von Stellen enthalten, in welchen Roms und seines Primats in höchst naiver Weise Erwähnung geschieht. Nur von außen, durch hierarchische Verbindung mit Constantinopel, in die Trennung von Rom hineingezogen, fühlten die Russen noch nicht jenen eigenthümlichen schismatischen Haß, der alle Spuren früherer Freundschaft ängstlich zu tilgen bemüht ist; und als dieser nach einiger Zeit auch bei ihnen zu keimen begann, hatte sich die Form der liturgischen Bücher für die russische Kirche bereits durch Verjährung befestigt (Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. I, Tübingen 1864, 349 f.). Die angedeutete Veränderung begann in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Für die Katholicität der russischen Kirche bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts sprechen folgende Gründe: die ersten vier Metropoliten lebten noch vor Michael Cärularius, standen daher, ebenso wie Constantinopel und mit ihm, in Glaubensgemeinschaft mit Rom. Dem Metropoliten Leontius (992—1008) wird zwar eine der römischen Kirche feindselige Abhandlung zugeschrieben, in welcher der Gebrauch der Azymen verworfen wird. Diese Schrift stammt jedoch aus späterer Zeit und ist selbst nach dem Geständnisse der russischen Gelehrten bis auf die neueste Zeit in Rußland ganz unbekannt geblieben. Weiter wurde der Metropolit Hilarion (1051—1068), ein Zeitgenosse des Michael Cärularius, ohne jede Intervention desselben erwählt und consecrirt. Wahrscheinlich war man in Rußland mit den damaligen griechischen Wirren unzufrieden und wollte jeden Verkehr mit Constantinopel abbrechen. Als nach Jaroslaws Tode (1054) infolge des damals üblichen Theilungssystems Erbstreitigkeiten ausbrachen, benutzten die Griechen dieselben, um ihren Einfluß auf Rußland wieder geltend zu machen. Sie schickten wieder einen Griechen, Georg, als Metropoliten nach Kiew; derselbe konnte sich aber nicht behaupten und verließ Rußland bald wieder. Wenn daher Georg auch wirklich dem Schisma ergeben gewesen wäre, so konnte er doch dasselbe in Rußland nicht ausbreiten, und zwar um so weniger, als der damalige Großfürst Isjaslaw-Demeter (1054—1078) mit Papst Gregor VII. in unmittelbarem Verkehre stand und von diesem Rußland als Lehen annahm. Auch dem genannten Metropoliten wird ein gegen die römische Kirche verfaßtes Schreiben zugeeignet, das aber wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert stammt. Johannes II. (1080—1089), auch ein Grieche, soll zwei Schreiben gegen die römische Kirche gerichtet haben, und zwar einen Canon und einen Brief an Papst Clemens III. über die Häresien der römischen Kirche (bei Herberstein, Rerum moscoviticarum commentarii, Francof. 1600, 22 sqq.). Doch auch diese beiden Schriften sind unächt. Denn der einheimische Chronist Nestor, des genannten Metropoliten Zeitgenosse, spendet diesem die größten Lobeserhebungen, erwähnt aber nichts von dessen Schriften, was er sonst zu thun pflegt. Der Canon ist auch von so großer Gehässigkeit gegen die römische Kirche erfüllt, daß man ihn unmöglich in jene Zeiten versetzen kann, besonders wenn man ihn mit dem demselben Metropoliten zugeeigneten Schreiben an den Papst, welches in einem milden und versöhnlichen Tone abgefaßt ist, zusammenhält. Eine solche Gehässigkeit hätte sich Johannes II. um so weniger erlauben dürfen, als kurz vorher (1075) der verstorbene Großfürst von Papst Gregor VII. ein freundliches Schreiben erhielt, und auch der damalige Regent Wsewolod zu den katholischen Höfen von Deutschland und Polen in verwandtschaftlichen Beziehungen stand. Ferner spricht der Verfasser des Canons von den Tataren; diese aber wurden erst 1224 in Rußland bekannt. Was dann das angebliche Schreiben dieses Metropoliten an den Papst betrifft, so wurde dasselbe bis auf die neuesten Zeiten dem Metropoliten Johannes IV., genannt dem Dritten (1164—1166), zugeschrieben (vgl. [Theiner,] Neueste Zustände u. s. w., Augsb. 1841, 26 f.). Erst in den letzten Jahrzehnten haben zwei russische Gelehrte, A. N. Popow (Historisch-literarischer Ueberblick der altrussischen polemischen Werke gegen die Lateiner, Moskau 1875) und A. Pawlow (Kritische Versuche über die Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner, Petersburg 1878; beide Werke in russischer Sprache), den Wortlaut dieses Schreibens neu herausgegeben. Sie schreiben dasselbe aber dem Metropoliten Johannes II. zu, mit dem Beifügen, daß es an Papst Clemens III. gerichtet sei. Die schismatischen Gelehrten sind also selbst über den Verfasser dieses Briefes nicht einig; auch Pichler (Gesch. d. kirchl. Trennung II, München 1865, 19) versetzt denselben in das 12. Jahrhundert. Zudem sprechen andere wichtige Gründe gegen seine Aechtheit. So, um nur Eines anzuführen, war der Metropolit Johannes II. ein Zeitgenosse der Päpste Gregor VII. (bis 1085), Victor III. (bis 1087) und Urban II. (seit 1088); daß er sich aber gerade an den Gegenpapst Clemens gewendet haben soll, ist mehr als unwahrscheinlich. Demnach kann dieser Brief nicht als Beweis für die schismatische Gesinnung des Metropoliten Johannes II. gelten. Auch der auf den unbedeutenden Metropoliten Johannes III. gefolgte Ephräm (1090—1096) stand erweislich im Verkehre mit Rom. Er hat ein vom Papste eingesetztes Fest in Rußland eingeführt, obwohl Griechenland das nicht gethan hat. Selbst der russische Historiker Karamsin läßt dieß als Beweis dafür gelten, daß damals zwischen Rußland und dem heiligen Stuhle freundschaftliche Verhältnisse obwalteten, und daß, weil sich diese Freundschaft auf religiöse Angelegenheiten bezogen hat, Rußland damals noch katholisch war. — Anders gestalteten sich die Verhältnisse im 12. Jahrhundert. Der erste Metropolit, Nice=

phor I. (1104 bis ca. 1120), verfaßte für den Großfürsten Wladimir Monomachus eine vollständig auf schismatischem Boden stehende Abhandlung über die Gründe, weßwegen die Lateiner von der orthodoxen Kirche ausgeschlossen seien. Von da an begann sich das Schisma in Rußland auszubreiten. Doch sind noch volle Jahrhunderte verflossen, bis es sich hier zu der fanatischen Gehässigkeit, welche schismatische Schriftsteller schon im 11. Jahrhundert finden möchten, entwickelt hat. Während aber die Russen immer weiter vom heiligen Stuhle sich trennten, leiteten die Päpste ihrerseits wiederholt Unionsversuche ein. So suchte Papst Innocenz III. im J. 1204 oder 1205 den Großfürsten Roman von Halicz (dem rothrussischen in Galizien gelegenen Fürstenthum) durch einen Legaten zur Union zu bewegen, freilich vergeblich. Nachdem Roman gestorben und Halicz nach manchen Wechselfällen an Ungarn gekommen war, wurde der Haliczer Fürst Coloman, Sohn des ungarischen Königs Andreas, im Auftrage des Papstes vom Erzbischof von Gran zum König von Halicz gekrönt. In der Bittschrift um die Krönung seines Sohnes versicherte Andreas den Papst, daß der Adel und das Volk von Halicz mit der römischen Kirche in Einigkeit leben wollten (Raynald, Annales ad ann. 1214, n. 8). Coloman wurde jedoch bald vertrieben (1219), worauf das Schisma wieder das Uebergewicht erlangte. Gleich erfolglos blieben auch die Bemühungen des Papstes Honorius III., der 1227 an die russischen Fürsten ein Schreiben richtete, sie möchten zur kirchlichen Einheit zurückkehren (Raynald. ad ann. 1227, n. 8 sq.). Dasselbe war der Fall mit einem Schreiben des Papstes Gregor IX., das er an einen nicht näher bezeichneten Fürsten (Daniel von Halicz oder Jaroslaw von Nowgorod?) richtete (Raynald. ad ann. 1231, n. 43). Günstiger gestalteten sich die Verhandlungen des Papstes Innocenz IV. mit dem Haliczer Fürsten Daniel, welcher sich mit der römischen Kirche vereinigte und von dem päpstlichen Legaten Opiso im J. 1255 zum Könige gekrönt wurde. Daniel fiel jedoch bald wieder zum Schisma ab, und die Bemühungen des Papstes Alexander IV., ihn zum Gehorsam zurückzuführen, blieben erfolglos. Ebenso scheiterte auch ein Versuch Papst Innocenz' IV., den Großfürsten Alexander Newskij von Susdal oder Wladimir zur Union zu bewegen. Indessen hatten diese Versuche der Päpste wenigstens die gute Folge, daß die in russischen Ländern wohnenden römischen Katholiken ihren Cultus frei ausüben durften. Neben der schismatischen Tendenz der meistens von Constantinopel ausgeschickten Metropoliten wirkten vorzüglich zwei Ereignisse dazu mit, daß damals eine nähere Vereinigung der Russen mit der römischen Kirche nicht zu Stande kam. Einmal war es die Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel, wodurch die Griechen sehr erbittert wurden, eine Erbitterung, die allmälig auch auf die Russen überging. Dann war es der Einfall der Tataren, welcher in Rußland die größte Verwirrung verursachte. Bei dieser Sachlage kann es nicht wundern, wenn die Kiewer Metropoliten des 13. Jahrhunderts dem Schisma mehr oder weniger zugethan waren, zumal sie von den zu Nicäa residirenden Patriarchen ihre Bestätigung und Weihe erhielten.

Mit der Verlegung des Metropolitansitzes von Kiew nach Wladimir (1299) wurde der Grund zur Theilung der bisher einzigen Metropolie von ganz Rußland gelegt. Die Entfernung des Metropoliten nach dem Norden verstimmte nämlich die südrussischen Fürsten um so mehr, da die Metropoliten bald nach Moskau übersiedelten (1325). Nun strebten die südrussischen Fürsten danach, für sich einen eigenen Metropoliten zu erhalten. Weil aber damals die Fürstenthümer Halicz und Wladimir noch unabhängig waren, der übrige Theil Südrußlands aber zu Litauen gehörte, so wurde jetzt sowohl für Halicz als auch für Litauen eine eigene Metropole errichtet. So entstanden aus der bisher einzigen Metropole Kiew, der damaligen politischen Dreitheilung Rußlands entsprechend, drei Metropolen: die Haliczer, mit dem Sitze in Halicz (s. d. Art. Lemberg), die Kiew-Litauische, mit der Residenz in Kiew, Wilna oder Nowogrodek, und die Moskauer, mit dem Sitz in Moskau. Die Haliczer Metropole wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts mit der von Kiew vereinigt. Die zwei anderen, Kiew und Moskau, waren lange Zeit theils ganz von einander unabhängig und unter besonderen Metropoliten stehend, theils zeitweise vereinigt, bis sie 1461 definitiv von einander getrennt wurden (s. d. Art. Kiew).

3. Die schismatische Metropole Moskau und das russische Patriarchat. Die unter dem Metropoliten Isidor (s. d. Art. VI, 976) im J. 1439 geschlossene Union mit Rom, die man in Südrußland mit Freuden aufnahm, wurde von dem Moskauer Großfürsten Wasilij II. und dem gesammten nordrussischen Episcopat schnöde zurückgewiesen. In Folge davon trennten die beiden Kirchen Rußlands sich auch äußerlich, und die nordrussische Kirche mit der Metropole Moskau gerieth immer tiefer in das Schisma hinein. Zugleich begann sie das traurige Bild einer nur weltlichen Zwecken dienenden Kirche darzubieten und wurde mehr und mehr zu einer reinen Staatsanstalt herabgewürdigt. Die Großfürsten verliehen die oberste Kirchenwürde ganz eigenmächtig, ohne sich mehr mit dem Patriarchen von Constantinopel in's Einvernehmen zu setzen, an solche Männer, von denen sie überzeugt waren, daß sie an ihnen willige Werkzeuge zur Erreichung ihrer Zwecke finden würden. Auf den Metropoliten Jonas (s. d. Art. Kiew) war in Moskau Theodosius (1461—1465) gefolgt. Unter diesem verbreitete sich in Rußland allgemein die Meinung, das Ende der Welt stehe bevor. Deßhalb wollte sich Alles in den Klöstern und im Kirchendienste

retten; durch so viele Unberufene riß aber unter dem Clerus eine arge Sittenlosigkeit ein. Theodosius wollte dem Uebel steuern, mußte sich aber vor dem gegen ihn erregten Sturm flüchten und resigniren, worauf Philipp I. (1467—1473), ein starrer Schismatiker, folgte. Dieser vereitelte den von den Päpsten Paul II. und Sixtus IV. unternommenen Unionsversuch. Unter Gerontius (1473 bis 1489) wurde die großartige Moskauer Cathedrale (Kreml) durch italienische Architekten erbaut. Die Judensecte (s. d. Art. Raskolniken) gewann damals eine große Ausbreitung, und selbst der folgende Metropolit Zosima (1490—1494) war ein Mitglied dieser Secte; bald entlarvt, mußte er seinem Amte entsagen. Bei der Einsetzung des folgenden Metropoliten Simon (1495—1511) kam der russische Cäsaropapismus auch äußerlich zum entschiedenen Ausdruck. Simon wurde vom Großfürsten nicht nur ernannt, sondern auch instituirt mit den Worten: „Empfange den Hirtenstab, besteige im Namen Gottes den Metropolitanstuhl u. s. w.“ Schon damals wollte der Großfürst die Kirchengüter einziehen, dieß wurde aber erst von Katharina II. durchgeführt. Der Metropolit Warlaam (1511—1521) wurde, weil er dem Großfürsten einen Eidbruch vorzuhalten gewagt hatte, in's Gefängniß geworfen und an seine Stelle ein junger Günstling, Daniel (1522 bis 1539), eingesetzt. Dieser, ein völliger Ignorant, widersetzte sich der Verbesserung der Kirchenbücher, welche der griechische Mönch Maxim vom Berge Athos auf Veranstaltung des Großfürsten unternommen (vgl. d. Art. Raskolniken ob. 776 f.). Er wurde von den Bojaren abgesetzt, und es folgte Joasaph (1539—1543). Die Lage dieses und der nachfolgenden Metropoliten war eine überaus schwierige, denn Johann der Grausame, Großfürst von 1534—1583, verbannte und mordete sie oder verfolgte sie auf andere Weise. In den ersten Jahren seiner Regierung waren die Bojaren Herr, welche Joasaph bald vertrieben und Macarius (1543—1563) einsetzten. Dieser übte von 1548—1560 auf den Czar noch einen wohlthätigen Einfluß und bewog ihn zu vielen guten Anordnungen. Dahin gehörte die 1551 zu Moskau gehaltene Synode, deren Beschlüsse in 100 Kapiteln verfaßt sind, daher Stoglaw (Hundertkapitel). Dieselben beziehen sich auf die Verrichtung des Gottesdienstes und die Clericaldisciplin, welche damals im Argen lag, weiter auf die Besetzung der Kirchenämter, verbieten dann verschiedene „heidnische“ Sitten und Gebräuche, darunter auch das Bartscheeren, als eine so furchtbare Sünde, daß sie nicht einmal durch das Martyrerblut gesühnt zu werden vermag; gebieten auch, beim Kreuzzeichen zwei, nicht drei Finger zusammenzulegen. Macarius war ferner bemüht, die Kirchenbücher zu verbessern, und unter seiner Leitung wurde das sogen. Stufenbuch (Stepennaja kniga) verfaßt, welches die Geschichte der russischen Herrscher von Rurik an bis zum Jahre 1559 enthält. Den Namen „Stufenbuch“ trägt es, weil es einen Regenten nach dem andern bespricht und so gleichsam von Stufe zu Stufe fortschreitet. Macarius ließ auch das griechische Menologion, welches die Lebensgeschichten der Heiligen enthält, in's Slavische übersetzen. Sein Nachfolger Athanasius mußte bald in's Kloster gehen, weil er es gewagt, den Czar auf bessere Wege bringen zu wollen, und German (1566) wurde noch vor der Inthronisation weggejagt. Philipp II. (1566—1569) wurde auf Befehl des Czars im Kloster zu Twer erdrosselt; die beiden nachfolgenden Metropoliten Cyrill (1570—1577) und Anton (1577—1580) schwiegen zu den Unthaten des Czars, weßwegen sie von ihm nicht belästigt wurden; Dionys (1581 bis 1586) dagegen überlebte den Wütherich. Um diese Zeit kam der berühmte Jesuit Anton Possevin (s. d. Art.) als päpstlicher Legat nach Moskau. Er konnte zwar den Czar zur Annahme der Union nicht bewegen, erlangte aber doch einige Zugeständnisse zu Gunsten der katholischen Fremden. Auf seiner Rückreise von Moskau gründete er mehrere Collegien in Litauen als Pflanzschulen für die katholische Heranbildung der ruthenischen und russischen oder moskowitischen Jugend. Der letzte Moskauer Metropolit war Job (1586—1589), der vom Constantinopler Patriarchen Jeremias II. zum ersten Moskauer Patriarchen erhoben wurde. Seit dem Falle Constantinopels waren die griechischen Patriarchen oft nach Rußland gekommen, um hier Almosen zu sammeln. So zog auch im J. 1588 Jeremias II. (s. d. Art.) nach Moskau, wo er mit großen Ehrenbezeigungen aufgenommen wurde. Der ehrgeizige Boris Godunow, der im Namen des geistesschwachen Czars Theodor I. regierte, benützte diese Gelegenheit, um die Kirche von Moskau zum Range eines Patriarchats zu erheben. Da die russische Kirche ohnehin von Constantinopel ganz unabhängig war, ließ sich Jeremias II. herbei, gegen eine gute Entlohnung diesem Verlangen zu willfahren. Der bisherige Metropolit Job wurde unter entsprechenden Feierlichkeiten zum Patriarchen erhoben und vom Czar durch Uebergabe der Insignien 1589 in die Patriarchenwürde eingesetzt. Dadurch ward übrigens der Zustand der russischen Kirche nur insoweit geändert, daß zu ihrer factischen Selbständigkeit noch die formelle Anerkennung des Patriarchen von Constantinopel hinzukam. An der Sache selbst wurde nichts geändert; denn das Haupt dieser Kirche blieb nach wie vor der Czar. In den Wirren, welche in Rußland das Auftreten der falschen Demetrius verursacht hatte, wurde Job im J. 1605 in Klosterhaft gegeben und Ignaz (1605—1606) zum zweiten Patriarchen erhoben. Dieser konnte sich aber nicht behaupten; er zog sich daher nach Wilna in Litauen zurück, wo er die Union annahm und als Katholik starb. Seine Ueberreste entführten die Russen mit denen des unirten Metropoliten Joseph Velamin Rutski nach Moskau. Sein Nachfolger Hermogen (1606—1612) war

die Seele des Widerstandes gegen die Erhebung des polnischen Prinzen Wladislaw auf den russischen Thron und starb im Gefängnisse. Danach blieb der Patriarchenstuhl sieben Jahre erledigt, und erst dann folgte Philaret (1619—1633), der Vater Michaels, des ersten Czars aus dem Hause Romanow, welcher Mitregent des Czars war. Nach den unbedeutenden Patriarchen Joasaph I. (1634 bis 1641) und Joseph (1642—1652) folgte der bedeutendste der Moskauer Patriarchen, Nikon (s. d. Art.). Nikons Nachfolger waren: Joasaph II. (1667—1690) und Adrian (1690—1700). Dieser war der letzte Patriarch, da Peter d. Gr. (s. d. Art.) das Patriarchat nicht mehr besetzte. Der Czar machte den Exarchen Stephan Jaworski nur zum Beschützer des Patriarchats, bis er im J. 1721 auf den Rath seines Lehrers, des Calvinisten Lefort, die Synodalverwaltung nach protestantischem Muster einführte. Dadurch erklärte sich Peter der Große offen als Haupt der russischen Kirche, und selbst russische Schriftsteller gestehen, daß der Czar gerade so das Oberhaupt der russischen Kirche sei, wie der König von Preußen und die Königin von England die Oberhäupter der protestantischen Kirche in ihren Reichen sind (vgl. Golowine, Progrès en Russie, Leipz. 1859, 73). (Vgl. noch Ph. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengesch., Halle 1827; Ders., Geschichte der russ. Kirche, Halle 1830; Murawijew, Geschichte der russ. Kirche, übersetzt von König, Karlsruhe 1857; Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, übers. von Blumenthal, Frankfurt 1872, 2 Theile; Pierling, La Russie et le S. Siège I, Paris 1896.) [J. Pelesz.]

4. Heutiger Zustand der russischen Kirche. Seit der Lostrennung vom Patriarchat Constantinopel ist die russische Kirche in Kirchenwesen, Lehre und Ritus der byzantinischen Tradition völlig treu geblieben; nur in Bezug auf die Verwaltung hat sie zu einer auf sich selbst beschränkten Landeskirche sich ausgestaltet und ist ohne allen Zusammenhang mit der übrigen christlichen Welt. Dessenungeachtet stellt sie heutzutage eigentlich die orientalische Kirche vor; denn bei der gedrückten Lage der anderen Kirchen des Orients steht die russische, auf deren Seite das geistige und materielle Uebergewicht ist, in Wahrheit an der Spitze der ganzen orientalischen Christenheit. Dieß trat in neuerer Zeit zu wiederholten Malen wie in Constantinopel, so namentlich in Jerusalem offen zu Tage; und bekannt ist auch, daß wenigstens alle slavischen Völker, soweit sie der orientalischen Kirche angehören, die russische stets als ihre Mutterkirche betrachten. Der Theorie nach erkennt sie freilich in allgemein kirchlichen Angelegenheiten, besonders in dogmatischen Fragen, die höhere Auctorität des Patriarchen von Constantinopel noch an, allein dieser selbst genießt auch in Rußland, wie vor den übrigen Patriarchen, nur einen Ehrenvorrang. — a. Organisation der russischen Kirche. Seit Peter d. Gr. (s. d. Art.) ist dem russischen Kirchenwesen ganz das Gepräge eines kaiserlichen Staatskirchenthums aufgedrückt, in welchem die Autorität eines Patriarchen, hauptsächlich eines auswärtigen, keinen Platz mehr findet, wie auch von einer Autonomie der Kirche überhaupt keine Rede mehr sein kann. Der Czar, in ausgedehntestem Sinne autokratisches Staatsoberhaupt, ist auch das höchste und eigentliche Haupt der Kirche, allerdings nicht als „Oberbischof" im protestantischen Sinne, sondern als „Beschützer", wie er sich selbst nennt. Dieß hindert ihn jedoch nicht, stets so zu handeln, als ob er das Haupt der russischen Kirche wäre. Thatsächlich regiert der Czar seine Kirche in vieler Hinsicht mit noch größerer Machtvollkommenheit, als der Papst die katholische, und zwar theils in eigener Person, theils durch den an Stelle des vormaligen Patriarchats getretenen „heiligen Synod". In den Augen der Bischöfe ist zwar dieser Synod ein permanentes Concil, nach der Absicht Peters d. Gr. aber, wie nach der aller seiner Nachfolger, soll er nichts weiter sein als ein Oberconsistorium in protestantischem Sinne. Sämmtliche Mitglieder des Synods werden vom Czar ernannt, so daß er auch hierin als Oberhaupt der Kirche erscheint. Ueberdieß müssen die Mitglieder, bevor sie Sitz und Stimme im Synod erhalten, einen besondern Eid der Treue gegen den Czar ablegen. Der Synod tagt zu Petersburg in einem besondern Theile des für die hohen Reichscollegien auf Wasiliostrow erbauten großen Hauses; auch der Versammlungsort deutet also an, der Synod sei eine Art von Staatsrath und kirchlichem Gerichtshof, eine Verwaltungsmaschine für die Kirche, die im Staate neben andere administrative Behörden gestellt ist. Für sich ein Leib ohne Seele, empfängt der Synod sein Lebensprincip vom Czar, ist nur Vollstrecker seiner Beschlüsse (vgl. Döllinger, Kirche u. Kirchen, München 1861, 172 f.). Die Jurisdiction des Synods ist in Folge des Strebens nach Centralisation und Uniformirung, welches durch Peter d. Gr. in alle russischen Verhältnisse gebracht wurde, viel ausgedehnter als die des vormaligen Patriarchen von Moskau. Dadurch verlieren die Bischöfe um so mehr an ihrem Ansehen und Einfluß, weil die sämmtlichen Mitglieder des Synods vom Czar nach Belieben ernannt werden, also keineswegs als Vertreter der Bischöfe gelten können. Allerdings kann man deßhalb den Czar noch nicht den unumschränkten Herrn der russischen Kirche nennen, mit einem jus reformandi ausgerüstet, wie die deutschen lutherischen Fürsten im Reformationszeitalter. Die Kirche hat noch ihr eigenes Recht und ihr Rechtsbuch (s. d. Art. Canonsammlung II, 1853), das sie aus dem Orient mitgebracht; allein es fehlt der berufene Vertreter und Vertheidiger dieses Rechtes der Kirche, was, wie wir gesehen, der Synod niemals sein kann. — Die Mitglieder des heiligen Synods sind theils aus dem geistlichen, theils aus dem Laienstande genommen. Nach der ursprünglichen Einrichtung betrug die Zahl der geistlichen Mitglieder zwölf von verschiedenem Range: Metropoliten, Erz=

bischöfe, Bischöfe, Archimandriten, Hegumenen und Protojereien; diese Zahl war jedoch nach der Willkür des jeweiligen Czars bald größer, bald geringer. Die dem Prälatenstande angehörigen Mitglieder, die nicht in Petersburg selbst residiren, functioniren abwechselnd (jeder sechs Monate), damit nicht die Angelegenheiten ihrer Eparchien darunter leiden. Diese „abwesenden" Mitglieder — im Gegensatz zu den stets anwesenden so genannt — erscheinen sämmtlich nur, wenn eine äußerst wichtige Sache die Zusammenkunft aller Mitglieder erfordert. Unter den weltlichen Mitgliedern ist die wichtigste Person der von Seiten der Krone aufgestellte, mitunter der Armee entnommene Generalprocurator. Alles, was berathen wird, geschieht auf seine „Proposition"; er überbringt dem Synod die Befehle des Czars, macht ihm in seinem Auftrage Vorlagen, „damit der Synod dießfalls in Uebereinstimmung mit den Canones der Kirche das Geeignete verfüge". Bei allen Abstimmungen hat der Oberprocurator ein absolutes Veto, über dessen Aufrechthaltung wieder der Kaiser endgiltig entscheidet, so daß der Synod nicht einmal im Kleinsten etwas beschließen kann, was dem Czar mißfällig wäre. Wie mit den Vorarbeiten, so ist der Generalprocurator auch mit der Execution der Synodalbeschlüsse beauftragt; ohne seine Signatur ist keine Maßregel des Synods gültig. Das Kanzleipersonal, durch dessen Hände alle Geschäfte gehen, und das lauter Laien, unter ihnen viele Militärpersonen, begreift, steht gleichfalls unter dem Generalprocurator. Die Anträge des Synods kommen an den Czar in Form eines „Doklad" (d. i. Rapports oder Vortrags), einer Form, deren sich nur die höchsten Reichscollegien bedienen dürfen. Der Wirkungskreis des Synods ist sehr groß. Ihm obliegt die Reinerhaltung des Glaubens und des christlichen Unterrichtes beim Volke, die Entscheidung über alles Rituelle, die Annahme von Appellationen und die Entscheidung darüber in letzter Instanz; die Einforderung von jährlichen Berichten über den Zustand der Diöcesen, die Oberleitung aller Kirchen und Klöster, aller clericalen Anstalten und Prüfungen; endlich hat er das Recht, für jeden erledigten bischöflichen Stuhl dem Czar zwei Candidaten vorzuschlagen, ohne daß jedoch der Herrscher an diese Präsentation gebunden wäre. Die Execution der Synodalverordnungen geht, soweit sie die Geistlichen, Klöster u. s. w. betreffen, im Allgemeinen durch die Mittelsperson der Bischöfe. Es gibt jedoch auch gewisse Stellen und Anstalten, die, von der bischöflichen Jurisdiction exemt, unmittelbar unter dem Synod stehen, z. B. das Censurcollegium der geistlichen Bücher und Schriften zu Petersburg, Moskau und Kiew, der Oberpriester der Armee und Flotte, der Beichtvater des Kaisers, die unsalarirten Klöster, die drei großen Lauren, die patriarchalischen genannt, und ein Kloster zweiter Klasse. Endlich unterstehen der unmittelbaren Aufsicht des Synods noch die beiden Synod-Comptoire in Moskau und Grusien-Imeritien, sowie das diesen Comptoiren seit 1839 gleichgestellte weißrussisch-litauische geistliche Collegium der ehemaligen griechisch-unirten Kirche, dann die Abtissinnen und Priorinnen der Nonnenklöster erster Klasse, die Vorsteher der Klöster in der Eparchie Kischenew und die Archimandriten von Georgien. In erster Linie unterstehen dem Synod die Archijerei, d. i. sämmtliche russische Prälaten. Seit Peter d. Gr. sind die verschiedenen Titular- und Rangunterschiede unter den Bischöfen mit wenigen Ausnahmen völlig aufgehoben, statt der vielen Erzbischöfe nur einfache Bischöfe ernannt und alle auf dieselbe hierarchische Linie gestellt. Nur wer besonders geehrt werden soll, erhält vom Czar den Titel eines Erzbischofs oder Metropoliten. Ein Mitropolit hat nur die Präcedenz vor einem Erzbischof oder Bischof und trägt als Auszeichnung den Klobuk, d. i. eine weiße Mitra; politisch hat er den Rang eines Generals en chef und eines wirklichen geheimen Rathes, auch kann er den höchsten Orden des Reichs, den Stanislausorden, erhalten. Ein Archijepiskop hat den Vorrang vor einem Bischof und als Auszeichnung ein Kreuz auf der schwarzen Bischofsmütze; er steht im Range eines Generallieutenants und Geheimeraths und kann den St. Alexander- oder Wladimir- und den polnischen weißen Adlerorden erhalten. Die einfachen Bischöfe, die den Rang eines Generalmajors und eines wirklichen Staatsraths einnehmen und den St. Annaorden oder den polnischen St. Stanislausorden erhalten können, werden stets aus den im Cölibat lebenden Ordensgeistlichen genommen. Meistens wird ein bejahrter Mönch, mit besonderer Rücksicht auf körperliche Eigenschaften, wie stattlichen Bart, imposante Erscheinung, ausgewählt, der nach einem in der Zelle verbrachten Leben sich durch den kaiserlichen Willen plötzlich, der weltlichen Dinge und der Verwaltungsgeschäfte oft völlig unkundig, auf einen bischöflichen Stuhl erhoben sieht und nur zwei Hauptpflichten zu kennen hat: Ergebenheit gegen die Person des Herrschers sammt unbedingtem Gehorsam gegen den Willen desselben und sorgfältige Pflege des Pompes bei liturgischen Verrichtungen. Dem Erwählten wird im Sitzungssaale des Synods, in Gegenwart der versammelten Prälaten, von dem ältesten Erzbischof das Epitrachelion (s. d. Art. Kleider VII, 772) angelegt, worauf seine Proclamation im Namen des Czars erfolgt. Bei der gleich darauf in der Cathedrale stattfindenden Consecration, wozu sich sämmtliche Bischöfe der Hauptstadt versammeln, legt der neue Bischof zuerst das Glaubensbekenntniß und den vorgeschriebenen Unterthaneneid ab. Nach Auflegung des Evangeliums und der Handauflegung von Seiten sämmtlicher Bischöfe wird er mit den Pontificalgewändern bekleidet, nämlich mit dem Sakkos, der Panagia (einem auf der Brust zu tragenden Bild der heiligen Jungfrau), dem Omophorium oder Pallium und der Bischofsmütze. Am Schlusse der von dem ältesten Bischofe

zu celebrirenden Liturgie erhält er den Mandyas oder Bischofsmantel und zuletzt den Hirtenstab. Nun hat er das Recht, nach seiner Jeparchija (Diöcese) sich zu nennen. Vor seinen Taufnamen setzt er gewöhnlich das Wort „demüthig", während er mit dem Prädicate „hochgeweiht" angeredet wird. — In seiner Jeparchija hat der Bischof das Recht der Ordination, die Ueberwachung der Mönche und die Strafgewalt über die Weltgeistlichen. In letzter Beziehung gibt es nach Schédo-Ferroti (Études sur l'avenir de la Russie VII, Berlin 1863, 303) für den Bischof kein Gesetz, keine Gewohnheit und keine Schranke; er übt eine absolute Gewalt über die ihm untergeordneten Geistlichen. Ueber Laien hat er nur Strafgewalt wegen grober Uebertretung göttlicher Gebote oder wegen Häresie, und Mönche kann er nur nach eingeholter Entscheidung des Synods strafen. Der Bischof hat alle zwei bis drei Jahre seine Jeparchija zu visitiren und dem Synod jährlich zweimal über den Zustand derselben Bericht zu erstatten, ebenso die Errichtung von Schulen und Seminarien sich angelegen sein zu lassen. Darin besteht seine ganze Machtvollkommenheit. Für alle geistlichen und kirchlichen Sachen hat jeder Bischof an seinem Sitze ein Consistorium (s. d. Art. III, 963) (mit einer eigenen Kanzlei), dem in den größeren Städten errichtete „geistliche Directorien" als weitere Gehilfen unterstellt sind. Zur Aufsicht über die Kirchen und zur Ueberwachung der Geistlichkeit sind vom Bischofe, mit Genehmigung des Synods, für je 10—30 Pfarreien Decane eingesetzt (Protopopen, s. d. Art.). Diese bilden die erste Instanz bei Klagen über Kirchendiener, haben das Recht, die Kirchen ihres Districtes zu visitiren, die Kirchenbücher zu revidiren und die Wahl der Kirchenpfleger durch die Pfarrgemeinde zu leiten. — Das Einkommen der Bischöfe besteht, seitdem alle Kirchengüter eingezogen sind, in einem nach Klassen verschiedenen fixirten Gehalte. Ein Prälat erster Klasse erhält jährlich 1500, ein solcher zweiter Klasse 1200 und ein Prälat dritter Klasse 1000 Rubel, dazu bestimmte Tafel-, Fourage- (für einen Sechsspänner) und Holzgelder und allen für seine Bediensteten erforderlichen Lohn. Die Tafelgelder steigen bis zu 4000 Rubel. Außerdem erhält ein Prälat noch als Nebeneinkommen Manches für Todtenmessen, für Einweihung von Kirchen, für Ordinationen u. s. w. Ihre Residenz haben die Bischöfe vielfach in ansehnlichen Klöstern; in diesem Falle setzen sie ihre frühere Lebensweise als Mönche fort, haben nur einen bessern Tisch und speisen abgesondert von dem übrigen Klosterpersonal. Neben den Bischöfen kennt Rußland in allzu ausgedehnten Sprengeln oder in Provinzen, in denen die Einwohner größtentheils katholisch oder protestantisch sind, auch noch Vicare mit bischöflicher Würde. Diese Vicare haben ihre eigenen abgegrenzten Sprengel und die volle bischöfliche Jurisdiction in denselben; im Gehalte stehen sie den Prälaten dritter Klasse gleich.

Der niedere russische Clerus scheidet sich in Welt- und Klostergeistlichkeit. Erstere, die weiße Geistlichkeit genannt, im Gegensatz zu der schwarzen oder Klostergeistlichkeit, muß sich verheiraten, und zwar vor der Diaconatsweihe und mit einer Jungfrau. Daß es verkehrt ist, nach russischer Observanz dem Clerus in früher und unreifer Jugend die Verheiratung als Zwang aufzulegen, erkennen jetzt auch einsichtige Russen an (vgl. Dolgoroukow, La vérité sur la Russie, Paris 1860, 350). Das Nähere über die russische Weltgeistlichkeit ist im Art. Protopopen, ob. 537, angegeben. Die Ordination der Geistlichen geschieht wie in der griechischen Kirche; auch die russische kennt nur die zwei niederen Weihen des Lectors (Djatschek) und des Subdiacons (Ipodjakon), denen die Tonsur vorausgeht. Der Diacon (Djakon) wird nach der Wandlung ordinirt, der Priester (Jerei oder Swajaschtchenik) dagegen gleich nach der großen Procession (Introitus) mit den Opfergaben, und zwar beide durch Auflegung der Hände. Bei einer und derselben Liturgie wird aber jedesmal nur ein Diacon und Presbyter ordinirt. Zum Clerus zählt man auch die übrigen Kirchendiener (Zerkownik), obgleich sie keine Weihe erhalten, und zwar den Sacristan (Ponamar), den Glöckner (Swonar), die Sänger (Psalomschtschik) und an den Haupt- und Cathedralkirchen noch die Chorknaben (Pewtschei) unter einem Chordirector (Ustawschtschik). Man zählt etwa 140 000 active Mitglieder des Clerus, nämlich 500 Protojereien, 60 000 Jereien und 80 000 Protodiaconen, Diaconen, Hypodiaconen und Anagnosten, dazu 123 000 Sänger, Sacristane u. s. w., endlich 330 000 Frauen und Kinder der Geistlichen. Der Clerus ist demnach zahlreich, allein für das unermeßliche Reich wie für den ausgedehnten, ceremonienreichen Cult eben nicht zu zahlreich. Für jede Kirche besteht eine, vom Oeconomie-Collegium besoldete, festgesetzte Zahl von Geistlichen. An jeder der 73 Cathedralkirchen sind: 1 Protojerei, 1 Schatzmeister (Klijutschar), 3—4 Jereien, 1 Protodiacon, 2—3 Diaconen, 2 Hypodiaconen, dann als Kirchendiener: 1 Vorsänger, 24 Sänger, 2 Psalmisten, 2 Sacristane, 4 bis 5 Glöckner, 3—4 Kirchenwächter und eine Oblatenbäckerin (Proswernitza), welche Wittwe und 50 Jahre alt sein muß. An jeder der 410 sogen. Mutterkirchen sind: 1 Protojerei, 2 Priester, 1—2 Diaconen, 2 Sacristane und 2 Sänger. An den weiteren 37 000 Kirchen, neben denen noch 12 000 Kapellen bestehen, sind in den größeren Gemeinden mit 200 Häusern und darüber: je 2 Priester und Diaconen, je 1 Lector und Sacristan und 2 Sänger, in den kleineren Gemeinden je 1 Priester, Diacon und Sacristan. Will eine Gemeinde mehrere Cleriker, so muß sie dieselben gehörig besolden. Ebenso ist bei jedem Regiment der Armee ein Priester, ein Lector, ein Küster und ein Kirchenwächter angestellt; diese stehen in Friedenszeit unter dem Prälaten, in dessen Jeparchija

sich das Regiment befindet, in Kriegszeiten aber unter einem höhern Geistlichen, der über alle Regimentspriester die Aufsicht führt. Alle diese Stellen werden, mit Ausnahme der Patronatskirchen, vom Bischofe in seiner Jeparchija frei vergeben, selbst die Stellen der Regimentspriester. Die Adeligen haben das Patronatsrecht über alle auf ihrem Grund und Boden erbauten Kirchen; dieß Recht reicht aber nur so weit, daß sie schriftlich bezeugen dürfen, der vom Bischof vorgeschlagene Priester sei ihnen angenehm oder nicht. Unter dem Patron steht auch der Kirchenpfleger und die Kirchenkasse, zu der er die Schlüssel in Verwahrung hat. Die bauliche Unterhaltung u. s. w. der Cathedralen und der meisten Hauptkirchen liegt dem Oeconomie-Collegium ob. Die anderen Kirchen müssen ihre Bedürfnisse aus Sammlungen und freiwilligen Gaben bestreiten. Die einfließenden Gelder werden in die Kirchenkasse gelegt. Diese hat an den Cathedralen der Schatzmeister unter sich; an den anderen Kirchen steht sie unter dem Kirchenpfleger (Storosch), der von der Gemeinde auf drei Jahre gewählt und vom Bischof bestätigt wird. Alle Kirchengelder sind seit 1809 an den Synod einzusenden, welcher die Vertheilung in den einzelnen Jeparchijen nach Bedürfniß vornimmt. An allen Kirchen, die dem Oeconomie-Collegium nicht unterstehen, hat die Gemeinde die Baulast; die Kosten werden auf sämmtliche Parochianen vertheilt, was an Patronatkirchen der Patron vornimmt.

Das Mönchswesen betreffend, so kann jedermann in ein Kloster treten, wofern er dazu vom heiligen Synod die Erlaubniß erhält und das erforderliche Alter hat (nämlich für Mönche 40 und für Nonnen 50 Jahre). Bezüglich des Alters dispensirt der Synod namentlich bei Jünglingen, welche auf seine Anregung nach vollendeten Studien an den geistlichen Akademien in ein Kloster treten, um bei der nächsten Gelegenheit als Prälaten, Archimandriten oder Professoren angestellt zu werden. In die etatsmäßigen Klöster darf nur die vorgeschriebene Zahl von Mitgliedern aufgenommen werden; nur die Nonnenklöster können eine beliebige Anzahl Candidatinnen (Belitzen) annehmen, haben aber diese auf eigene Kosten zu erhalten. Der eigentlichen Aufnahme geht ein dreijähriges Noviciat vorher und dann noch ein Vorbereitungsgrad, bei welchem dem Novizen von seinem Obern die Haare kreuzweise abgeschnitten (Tonsur), der schwarze Habit (Rhaesa) angelegt und die Mönchskappe (Kamelauch oder Klobuk) aufgesetzt, bezw. bei Nonnen der Schleier gegeben wird. Erst jetzt wird der Novize zur Ordensprofeß zugelassen. Hierbei steht er zuerst im Bußkleid, mit bloßen Füßen und unbedecktem Haupte bei der Kirchenthüre, wird dann vor den Klosterobern geführt, der ihm die drei gewöhnlichen Gelübde abnimmt, unter Gebet das Schimatologion, d. i. das Buch, welches die Klosterregeln enthält, auf's Haupt legt und abermals die Tonsur ertheilt. Alsdann legt der Mönch seine neue Kleidung an, nämlich den Habit, das Scapulier (Paramandyas), den Gürtel, die Mönchskutte, den Mantel (Mandyas) und die Sandalen. Wird die Liturgie dabei gefeiert, was aber nicht nothwendig ist, so erhält er nach dem Evangelium ein Kreuz und eine angezündete Kerze und am Schlusse von allen Brüdern den Kuß. Der neue Mönch hat fünf Tage lang beständig in der Kirche zu bleiben und mit Gebet und Betrachtung sich zu beschäftigen. Dieß ist der zweite Mönchsgrad; der erste, oder der des großen (englischen) Habits (Skimia), wird nur von Wenigen erreicht. Wer ihn erlangt, wird Skimnik genannt und unterscheidet sich von den anderen Mönchen, außer durch die gänzliche Abgeschlossenheit des Lebens, auch noch äußerlich dadurch, daß er statt des Klobuk die Kapuze der Süßigkeit (Kukolh Nezlobia) und ein mit einem Kreuze bezeichnetes Scapulier (Analaw), ähnlich der priesterlichen Stola, trägt. Jedes Mönchskloster steht entweder unter einem Archimandrit (Abt) oder Hegumen (Prior); die kleineren haben nur einen Predstojatel (Superior) zum Vorstand, die Nonnenklöster eine Hegumenija. Sämmtliche Klostervorsteher werden vom heiligen Synod ernannt. Die Mönche, welche die Regel des hl. Basilius befolgen (s. d. Art. Basilianer), sind entweder Priester (Jeromonachen) bezw. Diaconen (Jerodjakone), deren es jedoch in jedem Kloster nur wenige gibt, oder gemeine Mönche (Monach, oder Tschernez, d. i. der schwarz geht, oder Starez, d. i. der alt ist). Sie sollen in ihren Klöstern untauglich gewordene Soldaten oder andere arbeitsunfähige arme Männer aufnehmen und pflegen, ebenso die Nonnen alte arme Personen ihres Geschlechts, und überdieß sich mit Erziehung von Waisen und verschiedenen Handarbeiten beschäftigen. Ohne Erlaubniß dürfen sie keine Besuche geben und empfangen, müssen gemeinschaftlich speisen, sollen keinen Handel treiben, fleißig lesen und studiren. Die Nonnen haben außerdem strengste Clausur. Von der Seelsorge sind die Mönche für gewöhnlich ausgeschlossen, dagegen werden aus ihnen die Prälaten und Beichtväter, die Prediger in den Hauptstädten, die Professoren an den Seminarien und geistlichen Akademien genommen. Sie sind von Abgaben und der Conscription frei und unterstehen nur dem geistlichen Gerichte. Seitdem die Kaiserin Katharina II. fast alle Klöster aufgehoben und deren Güter eingezogen, unterscheidet man etatsmäßige Klöster (Statnije), welche vom Oeconomie-Collegium besoldet werden, und nicht etatsmäßige oder unsalarirte (Sastatnije), welche durch milde Gaben erhalten werden. Im J. 1863 gab es von ersteren 225, von letzteren 161 Mönchsklöster (Muscheskii) und 100 resp. 13 Nonnenklöster (Dewitschii). Die Mönchsklöster, denen 21 Archimandriten, 58 Hegumenen und 308 Predstojatel vorstanden, zählten 9080 Personen; die etatsmäßigen hatten über 1500 Personen weniger, als vorhanden sein sollten; die Nonnenklöster enthielten 6400 Per-

sonen, darunter fast zwei Drittel Candidatinnen. Die etatsmäßigen Klöster sind wie die Jeparchijen in drei Klassen eingetheilt. In einem Mönchskloster erster Klasse befinden sich 1 Archimandrit, Verweser oder Statthalter (Namestnik), Schatzmeister (Kasnatschei), 8 Jeromonachen, 4 Jerodjakone, 2 Küster, 1 Oblatenbäcker, Oeconom, Kellermeister, 13 Mönche, darunter 5 als Krankenwärter (Bolnitschiije); die weiteren Personen: 1 Kanzleischreiber (Podjatschei) und 24 Bediente, sind Laien. In den Klöstern zweiter und dritter Klasse sind je 1 Vorsteher, 17 resp. 12 Mönche, 1 Kanzleischreiber und 16 resp. 8 Bediente. Ein etatsmäßiges Nonnenkloster erster Klasse hat außer der Vorsteherin 1 Schatzmeisterin (Kasnatscheja), 1 Beichtvater, 4 Priester, 2 Diaconen, 6 Kirchendiener, 1 Kanzleischreiber und 13 Klosterbedienstete; ein solches zweiter und dritter Klasse außer der Vorsteherin und Schatzmeisterin je 2 Priester und Kirchendiener und 4 resp. 3 Bediente. Für ihren Unterhalt besitzen die Klöster hie und da Fischerei, Mühlen, Gärten und auch einiges Land. Zu den etatsmäßigen Klöstern müssen auch die Lauren gerechnet werden. Es sind dieß die Petscherski'sche Laure zu Kiew, welche etatsmäßig 100, die Alexander Newskijsche zu Petersburg, welche 110, die Troitsko-Sergijewski'sche bei Moskau, welche 116, und die Laura zu Poczajew, welche 90 Mönche haben darf. In diese Lauren werden nur Mönche von Verdienst, welche Professoren der Seminarien u. s. w. gewesen, aufgenommen; zugleich dienen sie den Prälaten, in deren Jeparchija sie sich befinden, als Residenz und Commende. Stauropegien oder exemte, unmittelbar unter dem Synod stehende Klöster gibt es nur mehr 7: Nowospaskoi, Simonow, Donskoi, Saikonospaskoi (diese 4 in Moskau), Woskresenskoi (bei Moskau), Solowezkoi (bei Archangel) und Swäto Jaroslawskoi (zu Rostow).

b. Die L e h r e der russischen Kirche. Im Glauben und in der Verwaltung der Sacramente stimmt die russische Kirche ganz mit der griechischen überein. Ein einziger, aber sehr erheblicher Differenzpunkt hat sich jedoch in neuerer Zeit zwischen beiden Kirchen ergeben. In beiden wird nämlich die Taufe durch dreimalige Untertauchung vollzogen, während die katholische Kirche und die Protestanten sich mit bloßer Aufgießung des Wassers auf den Kopf des Täuflings oder, wie in England und anderwärts, mit bloßer Besprengung begnügen. Wie schon eine Synode zu Constantinopel (1484), so hatte auch eine russisch-griechische Synode vom Jahre 1667 die Taufe durch Aufgießung für gültig erklärt; allein die 1756 zu Constantinopel gehaltene Synode stieß die frühere Entscheidung wieder um und verordnete, daß künftig alle Proselyten aus der katholischen und protestantischen Kirche „getauft" werden sollten, ein Gebrauch, der seitdem in der ganzen griechischen Kirche geübt wird. Nur die russische Kirche nahm, zumeist aus politischen Gründen, diesen Beschluß nicht an, so daß in den Augen der Griechen die russischen Kaiserinnen aus den deutschen protestantischen Fürstenhäusern, manche Priester und besonders viele Tausende zu der orthodoxen Kirche bekehrte Protestanten der Ostseeprovinzen als nicht getauft gelten müssen. Eine so tief gehende Differenz würde unter anderen Umständen unfehlbar zur Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft führen, allein die griechische Kirche hat eben Ursache, mit Rußland und der Czarenkirche in gutem Einvernehmen zu bleiben, und schweigt zu diesem „Frevel". Von der katholischen Kirche weicht die russische mit der griechischen eigentlich nur in zwei wesentlichen Punkten ab: einmal in der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes (s. d. Art. Filioque) und dann durch Nichtanerkennung des Papstes. Ein dritter Punkt, die Lehre vom Mittelzustande nach dem Tode, ist unwesentlich; er wird auch nur hervorgesucht, wenn es gilt, die Vorwände zur Trennung zu vervielfältigen und die Kluft zu vergrößern. Alle übrigen Differenzpunkte beziehen sich nur auf den Ritus und die Disciplin. Sonst verharrt die russische Kirche noch immer, wenn auch nicht alle Dogmen bei ihr vollständig ausgebildet sind, in jener Uebereinstimmung mit dem Stamme der allgemeinen Kirche, wie sie schon vor dem Ausbruche des griechischen Schisma's stattfand. Sie hält namentlich fest an den alten Glaubensbekenntnissen und den Bestimmungen der sieben ersten allgemeinen Concilien. Unmittelbar an diese schließt sich, als die hauptsächlichste symbolische Schrift, die Glaubensdarlegung von Petrus Mogilas (s. d. Art.) an. In neuerer Zeit suchte man vielfach neologische Ansichten, welche mit der herrschenden Kirchenlehre in Widerspruch stehen, unter den Russen zu verbreiten. Bei der im vorigen Jahrhundert entstandenen Vorliebe für abendländische theologische und philosophische, besonders deutsche protestantische Literatur neigten die hervorragendsten Prälaten und Professoren offen zum Protestantismus hin und machten factisch Propaganda dafür. So der Erzbischof Platon von Moskau in einem Katechismus (deutsch Riga 1770), der Archimandrit Theophylact in den Dogmata christianae orthodoxae religionis (Moskau 1773), der Erzbischof Methodius von Twer in einem nach Bingham bearbeiteten und 1805 in lateinischer Sprache erschienenen Werke über die vier ersten Jahrhunderte der Kirche, u. A. m. Am meisten wich von dem altrussischen Dogma der Staatsrath v. Stourdza ab in seinen Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816. Ein Hauptträger der neuern, besonders von Schleiermacher und Neander beeinflußten protestantisirenden Richtung war der Metropolit Philaret von Moskau, der schon als Professor eine ganze theologische Schule mit protestantischer Richtung herangezogen hatte und durch seinen Katechismus (Petersburg 1840) und seine vergleichende Uebersicht der Controverslehren, wie durch Herausgabe protestantisirender Predigten Anderer im

selben Sinne wirkte. Es erhob sich zwar als Gegenströmung eine patristische Richtung der jungrussischen Partei; dieselbe hat aber noch keine großen Resultate aufzuweisen und wird solche wohl auch bei den eigenthümlichen Verhältnissen, unter denen der russische Clerus lebt, nicht so bald aufweisen können; denn nach Döllinger (a. a. O. 175 f.) hat die russische Kirche, die in einem Grade, für den sich in der christlichen Geschichte kaum ein zweites Beispiel findet, jede eigene Bewegung und jede freie organische Thätigkeit entbehrt, wie keine Concilien, so auch keine Mittelpunkte kirchlicher Wissenschaft und Bildung, keinen Austausch der Ansichten durch literarische Organe. Es läßt sich daher nicht sagen, daß der russische Clerus irgend ein bestimmtes, klar von ihm erkanntes Ziel erstrebe, daß ihm ein organisches Leben innewohne. Alles wird durch die mächtige Hand des Czars als des allein gebietenden politischen und kirchlichen Oberhauptes gehalten und durch seine starre hierarchisch-militärische Bureaukratie geleitet. So hat sich der Czar die Ehescheidungen vorbehalten, und selbst die Canonisationen der Heiligen geschehen durch kaiserliche Ukase. Auch die Osterbeicht ist durch Staatsgesetz geboten, und für Beicht und Absolution wird eine durch kaiserliche Verordnung festgesetzte Gebühr bezahlt (von 2 Rubel an für jede Person, für Soldaten nur 10 Kopeken). Wenn jemand nicht beichten, aber doch den Beichtschein erhalten will, kostet es einige Rubel mehr. Jeder Russe muß sich nämlich durch einen Schein darüber ausweisen, daß er jährlich wenigstens einmal gebeichtet und communicirt hat. Ohne diesen Beicht- und Communionschein kann man weder einen Eid noch ein Zeugniß ablegen; er ist zu Allem nothwendig und wird daher häufig erkauft, so daß ein förmlicher Handel damit getrieben wird.

c. Der Cultus in der russischen Kirche. Auch den Cultus haben die Russen von Constantinopel her erhalten. Dieß erkennt man schon an dem Aeußern ihrer Kirchen, welche meistens den eigenthümlichen byzantinischen Kuppelbau über dem griechischen Kreuz oder Viereck zeigen. Die Kuppeln, gewöhnlich 5 an der Zahl (hier und da auch bis zu 13), an den 4 Ecken je eine, die größte in der Mitte, sind unten eingezogen, bunt bemalt, auch wohl vergoldet und mit doppelten oder einfachen Kreuzen verziert, die durch Ketten an einander hängen. Sehr viele Kirchen sind von kleinem Umfange, die meisten auf Heizung eingerichtet oder in zwei Räume, für Sommer und Winter, getheilt. An manchen Orten trifft man auch zwei Kirchen, eine ältere, größere für den Sommer und eine kleinere, heizbare für den Winter. Im Innern sind sie nach orientalischer Sitte eingetheilt in die Vorhalle, das Schiff und das Sanctuarium mit dem Altar, wohin nur den Geistlichen der Zutritt gestattet ist. Die Ikonostasis oder Bilderwand scheidet das Sanctuarium von dem den Gläubigen angewiesenen Theile ab. Die daran angebrachten Bilder sind meist im alten, ernsten und steifen byzantinischen Stile auf Goldgrund gemalt, während die Rückwand vielfach ganz mit Gold bedeckt ist. Geschnitzte Bilder, außer Statuen der Engel, trifft man weder in den Kirchen noch in Privathäusern an. Die Ikonostasis selbst ist stets geschlossen und wird nur an bestimmten Stellen des Gottesdienstes geöffnet, um den Gläubigen den Blick auf den Altar zu gestatten. Der Altar, auf vier Säulen ruhend und mit einem Baldachin bedeckt, ist nach Art des alten Ciboriums (s. d. Art. Altar) gestaltet. Außer ihm ist im Sanctuarium noch die Prothesis mit dem Credenztisch und das Bema, d. i. der Thron für den pontificirenden Bischof, daneben die Stühle für den assistirenden Clerus. Alle anderen Geistlichen, auch die Bischöfe, wenn sie nicht selbst celebriren, haben besondere Stühle im Schiff der Kirche an der Süd- und Nordwand; ebendaselbst sind auch Stühle für die kaiserliche Familie. Sonst sind keine Stühle vorhanden, und die Gläubigen stehen ohne Unterschied auf dem Boden oder knieen, auf das Angesicht niedergeworfen. Beim Gottesdienste zeigen die Russen große Andacht, wie sie überhaupt im Großen und Ganzen religiös, glaubenskräftig und ihrer Kirche sehr ergeben sind. Alle Stände sind voll Verehrung gegen das Heilige, gegen heilige Orte und Bilder. Letztere küßt der Russe sehr häufig, wirft sich vor ihnen auf den Boden nieder, berührt dieselben mit der Stirne, schlägt sehr oft das Kreuz u. s. w. Selbst diejenigen, welche innerlich wenig Religion haben und von französischer Freigeisterei angesteckt sind, entziehen sich diesen Cerimonien nicht im Geringsten. Die beim Gottesdienste verwendeten Meß- und Evangelienbücher sind äußerst prachtvoll ausgestattet. Die Kirchenkleider sind mit den abendländischen verwandt und fast dieselben noch, wie sie schon in den ersten Zeiten der griechischen Kirche gebräuchlich waren (s. d. Art. Kleider VII, 770 ff.). Alle Gebete und Cerimonien haben die Russen von der alten griechischen Kirche entlehnt; die Gebete wurden aber aus dem Griechischen in die altslovenische Sprache übersetzt, welche zur Zeit der Abfassung der russischen Kirchenbücher noch Volkssprache war, heute freilich allen Nichtgelehrten unverständlich ist. Den Haupttheil des ganzen Cultus bildet die Messe, Liturgie genannt. Außerdem haben die Russen noch die alten canonischen Tagzeiten: Matutina, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vesper sammt Nachvesper (Complet); in den Klöstern kommt dazu noch das Mesonyction (Mitternachtsgebet). In den gewöhnlichen Pfarrkirchen werden die Horen nur an Sonn- und Festtagen in der Kirche verrichtet, ebenso an allen Vigilien (παννυχίς) — es werden Fest- und Todten-Pannychien gefeiert. Alles aber ist cerimonienreicher als in der katholischen Kirche. Bei der Liturgie bedient man sich für gewöhnlich des Formulars des hl. Chrysostomus, an gewissen Tagen auch des Formulars des hl. Basilius (s. d. Art. Liturgien VIII, 23 ff.). In der Fastenzeit hält

man nur am Samstag und Sonntag eine ganze Liturgie, am Montag, Dienstag und Donnerstag gar keine, am Mittwoch und Freitag aber eine liturgia praesanctificatorum. Das Gebet des Priesters wird unterbrochen durch feierlichen Gesang, der vielfach nur in den drei Sätzen besteht: Gospodi pomilui (Herr, erbarme dich!), Gospodi pomolimssa (Herr, wir bitten dich!), Podai gospodi (Gib das, Herr!). Den Gesang führt eine gewählte Kapelle, jedoch ohne Orgel, aus; denn letztere duldet, wie die Orientalen überhaupt, auch die russische Kirche nicht in den Gotteshäusern. Der alte russische Kirchengesang war, wie heute noch bei den Starowerzen, unisono; seit Katharina II. ist eine neue Gesangsweise eingeführt. Man setzte die alten Melodien mehrstimmig und ließ zu Rom die in der Sixtinischen Kapelle üblichen alten Gesänge sammeln, worauf überall Gesangsschulen errichtet und die neuen Weisen, bei dem natürlichen musikalischen Talente der Russen, schnell durchgeführt wurden. Sonst ist die russische Kirche stumm; es gibt keinen gemeinsamen Gesang und selten eine Predigt. Den gewöhnlichen Priestern wird der Vortrag selbstgefertigter Predigten nicht gerne gestattet, aus Furcht, sie möchten Irrthümer vortragen, und sie predigen entweder gar nicht oder lesen nur gedruckte und approbirte Predigten Anderer vor; aus diesem Grunde haben auch die wenigsten Kirchen eine Kanzel. — Die Feste hat die russische Kirche mit den anderen christlichen Confessionen gemein, feiert sie aber nach dem julianischen Kalender. Die zwölf höchsten Feste sind: Christi Geburt, Christi Erscheinung, Palmsonntag, Ostern, Himmelfahrt Christi, Pfingsten, Verklärung Christi, Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Mariä Einführung in den Tempel (Präsentation oder Opferung), Mariä Himmelfahrt, Kreuzerhöhung. Eigenthümlich ist manche Sitte bei der sehr lauten und geräuschvollen Feier des Osterfestes, am Schlusse der großen Fastenzeit (vgl. d. Art. Feste IV, 1417). Die häufigen Fasten treffen mit denen der griechischen Kirche zusammen (s. d. Art. Fasten IV, 1267) und sind streng, indem sich die Russen wie von Fleisch, so auch von Butter, Milch, Eiern, Käse, überhaupt von allem, was von warmblütigen Thieren herkommt, enthalten. Die Fasten werden durchgehends auf das Gewissenhafteste beobachtet, jedoch in neuerer Zeit mehrfach durch Dispensation gemildert, nicht wie früher bloß gegenüber den Alten, Kranken, Schwachen, Wöchnerinnen u. s. w., sondern gegenüber allen, die es wünschen. Eigenthümlich sind der russischen Kirche die Wasserweihe (Jordansfest), jährlich dreimal, im Winter an Epiphanie (s. d. Art. IV, 707), im Frühjahr und in der Mitte des Sommers, wobei die Heiligenbilder in das Wasser getaucht und dieses dadurch gesegnet wird; die Herdenweihe am 23. April, vor dem Austreiben auf die Weide; die Obstweihe am 6. August; das Moleben oder die Personenweihe, wobei der Priester über die Person betet und sie incensirt, was gewöhnlich am Namenstage des Betreffenden vorgenommen wird. Ein ganz eigenthümliches Fest ist die Verfluchung der politischen und kirchlichen Ketzer, die am 7. März in der kasanischen Kirche zu Petersburg unter großem Zulaufe des Volkes stattfindet. Ebenso eigenthümlich sind die vielen sogen. Galafeste, in den Directorien als festa palatii bezeichnet, d. h. die Geburts-, Namens- und Gedenktage der kaiserlichen Familie, welche hochfeierlich begangen werden. Es sind deren 53, die alle derart als Freudentage zu feiern sind, daß nicht einmal ein Begräbniß an denselben stattfinden darf; 13 sind besonders hervorragend, an denen die Schüler frei haben und die auch in den katholischen Kirchen mit Hochamt und Te Deum gefeiert werden müssen. Nach dem Te Deum kommt eine ganze Reihe von Namen mit allen Beinamen und Hoheitstiteln, für deren Träger gebetet wird. Von diesen Namen darf kein einziger, weder mit noch ohne Absicht, ausgelassen werden, sonst verfällt der Pfarrer in eine Strafe von 5 Rubel für jeden Namen. Hat er gar einmal ein solches Fest übersehen oder an demselben ein Begräbniß vollzogen, so verfällt er einer Strafe von 20 Rubel. Der polizeiliche Charakter der russischen Kirche verläugnet sich eben nirgends.

Statistisches. Zu der orthodoxen griechisch-russischen Kirche, zu der sich der Kaiser mit seinem ganzen Hause bekennen muß, gehören von den 126 Millionen Einwohnern des russischen Reiches nach der Abschätzung von 1894 etwa 90 Millionen. Neben diesen gibt es aber wohl 5 (nach anderer Angabe sogar 10) Millionen Raskolniken (s. d. Art.); officiell werden freilich $2^1/_2$ Millionen Sectirer angegeben. Was die übrigen Bewohner Rußlands betrifft, so bekennen sich zur römisch-katholischen Kirche (vgl. d. Artt. Mohilew und Warschau) mit Einschluß der unirten Griechen (vgl. d. Art. Kiew) 8 500 000 Seelen. Die Protestanten, am zahlreichsten in Finnland und den Ostseeprovinzen, zählen 5 Millionen Seelen; die Mennoniten haben Kolonien im südlichen Rußland, besonders in der nogaischen Steppe; die mährischen Brüder bilden einige Gemeinden in Polen, und die Herrnhuter haben ihre Hauptstation in Sarepta. Die nahezu 4 Millionen Juden sind verhältnißmäßig am zahlreichsten in Polen; in Südrußland, besonders in der Krim, befindet sich die jüdische Secte der Karäer (s. d. Art.). Neben diesen Religionsbekenntnissen finden sich in Rußland noch Mohammedaner, Schamanen, Buddhisten und andere Heiden. Der Vergleichung wegen folgt hier nach dem Petersburger Kalender für 1877 eine Tabelle (s. S. 1401) über das religiöse Bekenntniß sämmtlicher Bewohner Rußlands, wobei unter den römischen Katholiken die wenigen unirten Armenier mitgezählt sind. (Vgl. außer den bereits oben oder in den citirten Artikeln angeführten Werken Th. Consett, The present State and Regulations of the Church of Russia, London 1729, 2 vols.; G. King, Die

	Europäisches Rußland.	Polen.	Finnland.	Kaukasien.	Sibirien.	Centralasien.	Zusammen.
Griech.-Orthodoxe . . .	54853956	34135	36655	2072039	2936827	274039	60207651
Sectirer	992674	4926	—	47592	79347	46467	1171006
Armenier	38720	—	—	595310	15	1	634046
Griech.-Unirte	—	246485	—	—	—	—	246485
Röm. Katholiken . . .	2897560	4596956	566	25916	24316	1396	7546710
Protestanten	2355488	327815	1875426	7825	5563	418	4572535
Christen	**61138398**	**5210317**	**1912647**	**2748682**	**3046068**	**322321**	**74378433**
Juden	1944378	815433	—	22732	11941	3396	2797880
Mohammedaner . . .	2363658	426	—	1987213	61059	3016302	7428658
Heiden	258125	245	—	4683	286016	14740	563809
Nichtchristen	**4566161**	**816104**	—	**2014628**	**359016**	**3034438**	**10790347**
Total	**65704559**	**6026421**	**1912647**	**4763310**	**3405084**	**3356759**	**85168780**

Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland, Riga 1773; Hupel, Nordische Miscellaneen, Riga 1786, 11. u. 12. Stück; [J. Bellermann,] Kurzer Abriß der russischen Kirche nach ihrer Geschichte, Glaubenslehre und Kirchengebräuchen, Erfurt 1788; Historische Aufschlüsse über Religion und Kirchenwesen in Rußland, Landshut 1814 bis 1816, 3 Hefte; R. Pinkerton, On the present State of the Greek Church in Russia, Edinb. 1814; Schmitt, Kritische Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche, Mainz 1840; Die Staatskirche Rußlands, dargestellt von einem Oratorianer [Theiner], 2. Aufl., Schaffhausen 1853; A. Baumgartner, Nordische Fahrten. Durch Skandinavien nach St. Petersburg. Freiburg 1890, 498 ff.; Mouravieff, Lettres à un ami sur l'office divin de l'église cath. orthodoxe d'Orient, trad. par le Prince N. Galizin, Petersbourg 1853; Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, Freiburg und Leipzig 1892, 132 ff.; A. Maltzew, Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche, Berlin 1894.) [Neher.]

Russische Literatur, der Ausdruck des Geisteslebens bei dem betr. slavischen Volke, geht in ihren Grundlagen, der sog. kirchenslavischen Sprache und Schrift und den ältesten Werken (Uebersetzungen aus dem Griechischen), auf die katholischen Glaubensboten Cyrillus und Methodius (s. d. Art.) zurück, gelangte aber unter dem Einfluß der schon verfallenen byzantinischen Bildung nur zu sehr dürftiger Entwicklung, bis Peter d. Gr. dem zurückgebliebenen Volke künstlich die Cultur des Abendlandes aufzupfropfen versuchte. Sie folgte von da an mehr oder weniger, bald in rascherem, bald in langsamerem Tempo den Zeitströmungen und Literaturbewegungen des übrigen Europa. Die wachsende politische Macht des Reiches jedoch, die Mannigfaltigkeit der ihm einverleibten Völker und Stämme, ihrer Sprachen und Culturstufen, die reiche, noch unerschöpfte Individualität des russischen Volksthums, seine hervorragende Stellung unter den übrigen Slaven und die religiösen Ueberlieferungen der russisch-griechischen Kirche, welche von allen nichtkatholischen Religionsgenossenschaften denen der katholischen Kirche am nächsten stehen, haben dieser Literatur in ihren verschiedenen Phasen ein durchaus eigenartiges Gepräge verliehen. Auf das westliche Europa hat sie freilich erst in neuerer Zeit zurückzuwirken begonnen, hauptsächlich durch bellettristische Schriftsteller, welche theils durch ihre künstlerischen Leistungen hervorragten, theils dem sensationellen Bedürfniß des modernen Publikums durch revolutionäre, pathologische und pessimistische Zeit- und Sittenschilderungen entgegenkamen.

1. Die russische Literatur bis auf Peter d. Gr. (998—1689). Die Missionsthätigkeit der hll. Cyrillus und Methodius erstreckte sich nicht unmittelbar auf Rußland, sondern nur auf Mähren und Pannonien. Cyrillus starb schon 869 in Rom, Methodius 885 in Mähren, lange bevor das Christenthum in Rußland Fuß faßte. Die von den zwei Heiligen begründete kirchliche Literatur, deren Kern die altslavische Uebersetzung der heiligen Schriften bildete, fand indeß schon im folgenden Jahrhundert Eingang und weitere Pflege in Bulgarien, wo der Czar Simeon (888 bis 927) Schriften des hl. Joh. Chrysostomus, der Exarch Johannes solche des hl. Joh. Damascenus übersetzte und der Mönch Hrabr eine Abhandlung über das slavische Alphabet schrieb. Als dann (988) der russische Czar Wladimir I. sich zu Cherson hatte taufen lassen, als er die Bischofssitze zu Kiew, Nowgorod, Rostow, Jaroslaw und Tschernigow errichtete und sein Volk gewaltsam zur Annahme des Christenthums drängte, gelangte jene älteste kirchliche Literatur von Bulgarien aus auch zu den Russen und wurde für sie die erste Grundlage religiös-literarischer Bildung und Thätigkeit. Die Träger der letztern waren fast ausschließlich Geistliche und Mönche; Hauptsitz des religiösen Lebens wurde Kiew. Zu den ältesten Denkmälern kirchenslavischer Literatur in Rußland zählt ein Evangelium aprakos, d. h. ein für den Gottesdienst bestimmtes Perikopenbuch, der sog. Codex Ostromirianus (1056—1057), von einem Diacon Gregor zu Nowgorod geschrieben. Außer demselben sind noch zahlreiche Codices der Evangelien, der Apostelgeschichte, des Pentateuch, des Psalters, der Propheten und anderer biblischen Schriften aus dem 11. bis 15. Jahrhundert erhalten. Der erste vollständige Bibelcodex stammt aber erst aus dem Jahre 1499; die erste gedruckte Bibel erschien 1581 zu Ostrog auf Befehl Iwan des Schrecklichen. Von Uebersetzungen griechischer Väterschriften gibt es solche des hl. Gregor von Naziang (schon aus dem 11. Jahrhundert), des hl. Basilius (13. Jahrhundert), des hl. Johannes Damascenus (13. u. 16. Jahrhundert), des hl. Athanasius (15. Jahr-

hundert), des hl. Ephräm, des hl. Isaak, des Pseudo-Dionysius Areopagita, dann verschiedene Blütenlesen, wie den „Goldsprudel" (aus Joh. Damascenus), den „Goldmund" (aus Joh. Chrysostomus), die „Perle", den „Smaragd", die „Goldene Kette". Daran reihen sich zahlreiche Heiligenleben (Pateriki) und Ordensregeln (Skazanija ot starčestwa). Zwei Sammelwerke (Sborniki), von einem Diacon Johann für den Fürsten Swjatoslaw 1073 und 1076 angelegt, enthalten neben verschiedenen geistlichen Abhandlungen auch weltliche Tractate. Weltliche Anthologien, die sog. „Bienen", byzantinischen Mustern nachgebildet, machten die Russen zuerst bruchstückweise mit den alten Classikern bekannt (14. bis 16. Jahrhundert); die sogen. „Paläen" (vom 14. Jahrhundert an) waren die ersten Versuche einer mit der biblischen Geschichte anhebenden Weltchronik. Die Chroniken des Johannes Malalos, Georgios Hamartolos, Constantin Manasse und Joh. Zonaras gelangten von Bulgarien aus zu den Russen, jene des Malalos schon im 12. Jahrhundert. Obwohl die griechische Kirche gleich der römischen Verbote gegen die Apocryphenliteratur erließ, verbreiteten sich die orientalischen und griechischen Apocryphen vielfach auch in Rußland, auch die im Mittelalter weithin bekannten talmudischen Sagen über Adam und Eva, Abraham, die Patriarchen, Salomon und die Königin von Saba. Der „Lucidarius" wurde erst im 16. Jahrhundert nach einer deutschen Vorlage bearbeitet. Dagegen erschien „Barlaam und Josaphat" (s. d. Art.) schon im 14. Jahrhundert in kirchenslavischer Fassung. Der byzantinische Roman über Deugenius Akritas ward um dieselbe Zeit russisch bearbeitet, im folgenden Jahrhundert das Schreiben des Priesterkönigs Johannes (s. d. Art. Johannes Presbyter). Erst von Byzanz her, später aus Polen gelangte nach und nach so ziemlich der allgemeine Sagenschatz des Mittelalters auch nach Rußland, das indische Pantschatantra unter seinem griechischen Titel „Stefanit und Ihnilat", die Alexandersage durch die Chronik des Joh. Malalos. — Neben diesen fremden Elementen besaßen die Russen einen reichen Vorrath von eigenen Volksliedern, Märchen, Sagen und Sprüchen. Besonders beliebt blieben bis in die spätere Zeit die sogen. Bylinen, d. h. epische Volksdichtungen, in welchen sowohl alte Naturmythen, als historische und rein poetische Sagen ihre Verkörperung gefunden haben. Nach Einführung des Christenthums gestaltete man danach „Geistliche Bylinen", d. h. Legenden und geistliche Lieder vorwiegend epischen Charakters, theils mit biblischen oder biblisch-apocryphen Stoffen („Christi Geburt", „Christi Leiden", „Der Traum der Mutter Gottes", „Der Reiche und der arme Lazarus", „Das Lied vom Alleluja-Weibe", „Das Lied vom Weltuntergang und vom jüngsten Gericht", „Das Lied vom Taubenbuch" u. s. w.), theils aus der Heiligenlegende („Lieder von St. Jegorij oder Georg dem Tapfern", „Fjodor Tiro", „St. Demetrius", „St. Alexius", „St. Josaphat", „St. Boris und Gljeb", „Anika der Krieger"). Trotz dieses reichen Stoffes aber, der ihr aus dem Christenthum und alter heimischen Sage, aus Byzanz und Bulgarien wie aus der eigenen Volksüberlieferung zuströmte, hat die russische Literatur sich nur kümmerlich entwickelt. Es fehlte an selbständiger Schwungkraft. Die Theologen, fast ausschließliche Repräsentanten der höhern Bildung, waren im strammen Formeldienst des byzantinischen Kirchenthums befangen und bekämpften in ihren Reden (Slowo), Belehrungen (Poučenije) und Sendschreiben (Poslanije) vorzüglich den noch vom Heidenthum herrührenden Aberglauben und die als Lateinerthum (Latinstwo) verfehmte katholische Kirche. Die bedeutendsten unter ihnen waren im 11. Jahrhundert Luká Židjata, Erzbischof von Nowgorod; Ilarion, Metropolit von Kiew und Feodosij, Abt des Höhlenklosters bei Kiew; im 12. Jahrhundert der beredte Cyrill, Bischof von Turow; im 13. Simeon, Bischof von Wladimir, und Polycarp, Mönch in Kiew. Aus dem Uebergang vom 11. zum 12. Jahrhundert stammt die Chronik, die den Namen des Mönches Nestor von Kiew (s. d. Art.) trägt, aber in Wirklichkeit ein Sammelwerk ist, an dem er nur mit einzelnen Beiträgen betheiligt war; sie ist bedeutsam sowohl als Sprachdenkmal wie als Spiegelbild der damaligen Cultur und als Repertorium der ältesten russischen Volksüberlieferungen; sie ist indeß nur in Copien aus dem 14. und späteren Jahrhunderten erhalten. Außer ihr gab es mehrere andere Localchroniken, von denen jedoch die nordrussischen weit hinter derjenigen von Kiew zurückstehen. Aus dem 11. Jahrhundert datirt ebenfalls das Gesetzbuch des Großfürsten Jaroslaw, die Ruskaja Prawda. Von zwei Aebten, Warlaam (1062) und Daniel (12. Jahrhundert), sind Reiseberichte über ihre Wallfahrten in's gelobte Land vorhanden, die im Laufe des Mittelalters häufig abgeschrieben und viel gelesen wurden. Großfürst Wladimir von Kiew (1113—1125) schrieb eine „Belehrung" für seine Kinder, die culturgeschichtlich sehr interessant ist. Eine andere didaktische, zum Theil satirische Schrift verfaßte Daniel der Verbannte (Zaločnik), über den aber sonst nichts Näheres bekannt ist. Das einzige Kunstepos, in welchem ein Theil der ältern Geschichte zum Ausdruck kam, führt den Titel „Das Lied von Igorjs Heerfahrt" (Slowo o polku Jgurewe). Es besingt den Kampf, den Igorj Swjatoslawič (um 1185) gegen die heidnischen Einwohner von Polowz führte, wobei er anfangs siegreich war, nachher aber durch die Sorglosigkeit der Russen geschlagen wurde, in Gefangenschaft gerieth und nur durch Hilfe eines treuen Knappen wieder entkam. Das Lied schließt damit, daß der befreite Fürst zu einer Marienkirche reitet, um der Gottesmutter für seine Rettung zu danken, während das ganze Land von festlichem Jubel und Glockenklang wiederhallt.

Es ist reich an kraftvollem Schwung, mächtigem Naturgefühl und begeistertem Patriotismus. Ehe diese ersten Ansätze der Literatur sich aber weiter entwickeln konnten, gerieth Rußland zum größten Theil unter die Herrschaft der Mongolen (1224 bis 1480), während West- und Südrußland an Litauen und mit demselben an Polen fielen. Obwohl das byzantinische Kirchenthum von den Groß-Khanen unbehelligt blieb, litt die ganze Bildung doch sehr unter dem Drucke der barbarischen Fremdherrschaft. Was noch literarisch geleistet wurde, ist ohne allgemeinere Bedeutung. Die Zahl der Klöster nahm zu (bis auf 180), aber ihre Zucht und literarische Thätigkeit sank, so daß die Codices und Copien dieser Zeit durch Schreibfehler oft fast unverständlich werden. Secten und Schwarmgeister tauchten in Menge auf, während das kirchliche Leben, ohne Berührung mit der übrigen Christenheit, in seinem Formalismus immer mehr erstarrte. Der Metropolit Cyprian, 1389 aus seiner Heimat Serbien nach Rußland verschlagen, predigte den nahe bevorstehenden Weltuntergang. Cyrill, der Gründer des Beloserskischen Klosters, machte sich dagegen mit den physischen und astronomischen Tractaten der Alten zu schaffen. Der Erzbischof Wasilij von Nowgorod suchte darzuthun, daß das Paradies Adams, wie die Hölle, noch auf dieser Erde fortbestehe. Der Metropolit Photius bekämpfte hauptsächlich das vorhandene Sectenwesen, während Gennadius, Erzbischof von Nowgorod, zuerst den Versuch machte, Volksschulen einzuführen, und (1499) die vorhandenen Uebersetzungen einzelner Theile der Bibel zu einem Ganzen vereinigte. Ihm stand der strenge Mönch Josif Wolockij zur Seite, welcher sich hauptsächlich um gewaltsame Ausrottung der Judensecte (s. d. Art. Raskolniken, od. 774 ff.) bemühte. Einer der streitbarsten Vorkämpfer der griechisch-russischen Orthodoxie gegen Heidenthum, Judenthum und Islam, wie gegen Lutherthum und Katholicismus war der Mönch Maximin der Grieche, von Geburt ein Albanese, der, 1480 geboren, in Florenz Savonarola kennen gelernt hatte, mit den florentinischen Humanisten im Verkehr stand, später nach dem Berg Athos zog und von dort nach Moskau berufen wurde, um die Handschriftensammlung des Großfürsten Wasilij zu ordnen. Bei diesem aber fiel er hinterher in Ungnade und hatte schwere Verfolgung zu erleiden. Die inneren Reformen, welche er angestrebt, kamen nicht zu Stande; die äußeren Reformen, welche eine Moskauer Synode von 1551 beschloß und welche in dem sogen. Hundert-Kapitel-Buch (Stoglaw) angekündigt wurden, blieben ebenfalls unausgeführt. Im J. 1568 wurde zu Moskau der Psalter gedruckt, 1581 zu Ostrog die erste kirchen-slavische Bibel, nachdem ein Pöbelaufstand zu Moskau den Druck unmöglich gemacht hatte. Große Volksthümlichkeit erlangte ein im 16. Jahrhundert verfaßtes ökonomisches Noth- und Hülfsbuch, der Domostroi, der neben Haushalts- und Wirthschaftsregeln zugleich ein ganzes System der bürgerlichen Moral umfaßte. Als Politiker und Historiker trat der Fürst Kurbskij auf, ein Freund und Schüler Maximins des Griechen. Zahlreicher sind aus dieser Zeit Reiseberichte, allerdings meist von sehr naiver Färbung. Mehrere Mönche und Geistliche beschrieben ihre Fahrten nach Constantinopel und Palästina, die Mönche Abraham und Simeon die Reise des Metropoliten Isidor (1438—1439) zum Concil in Florenz, Nikitin eine Reise nach Indien (1466) und einen dreijährigen Aufenthalt daselbst, die Moskauer Kaufleute Korobeinikow und Grjekow eine Reise zum Sinai (1583) und nach Jerusalem. Die eigentliche Geschichte machte wenig Fortschritte; die Hauptwerke sind zwei Chroniken: das „Sophienzeitbuch" (Sofijskij Wremennik) und das sog. „Stufenbuch" (Stepennaja Kniga), so genannt wegen der genealogischen Stufenfolge, in welcher der Stoff geordnet ist. Zahlreiche Volkserzählungen verherrlichten dagegen, mehr sagenhaft als geschichtlich, die Kämpfe mit den Türken und Tataren, die Heldenthaten des als Heiligen verehrten Alexander Newskij (1240 bis 1260), die Tatarenschlacht auf dem Kulikowo-Feld, die Mamai-Schlacht (14. Jahrhundert), den moldauischen Wojewoden Drakula, die Gründung und den Fall von Constantinopel, die georgische Königin Thamar (als Dinarah) u. s. w. — Sehr eigenartig sind die aus dem 14. und 15. Jahrhundert stammenden Legenden vom „Gottseligen Peter, dem Prinzen aus der goldenen Horde", vom „Hl. Mercurius", einem frommen Jüngling, der unter besonderem Schutz der Mutter Gottes die Stadt Smolensk vor den Tataren errettete, von „Maria und Martha" (mit polemisch-didaktischer Tendenz gegen die Rangstreitigkeiten des Adels), vom „Fürsten Peter und seiner Gemahlin Fewronia" (Seitenstück zum „Armen Heinrich" des Hartmann von Aue). In den vielen Klöstern fand die Legendenliteratur überhaupt einen überaus fruchtbaren Boden. Der Metropolit Makarij, welcher an der Stoglaw-Synode (1551) und an der Einführung der Druckkunst hervorragend betheiligt war, vereinigte etwa 1300 russische und griechische Heiligenleben in dem Sammelwerke „Die großen Cetji-Minei", dem überdieß noch Lobreden auf Heilige, Homilien und Auszüge aus den Vätern einverleibt wurden, so daß das Werk einen ziemlich vollständigen Abriß der damaligen religiösen Bildung enthält. — Während Bildung und Literatur in dem isolirten Moskovien immer tiefer sanken, schien die Vereinigung des westlichen und südlichen Rußland mit Polen, besonders aber die Union von Brest, der westeuropäischen Cultur endlich freiern Eingang verschaffen zu sollen. In der That blieb das Beispiel sowie die Thätigkeit der Jesuitenschulen in Polen und Litauen nicht ohne mächtigen Einfluß. Smotrickij, Erzbischof von Polock, anfänglich Gegner der Union, ward nach einer Reise im Orient und nach Rom ihr Vertheidiger und kehrte, nachdem er ihr zeitweilig

untreu geworden, reuig zu ihr zurück; er starb 1633. Petrus Mogilas, der in Paris studirt und in Polen Kriegsdienste geleistet hatte, dann Mönch und Metropolit von Kiew geworden war, gründete (1631) die Akademie von Kiew, die hauptsächlich die Bekämpfung des Katholicismus zum Ziele haben sollte; aber dieses Ziel ließ sich nicht erreichen, ohne die humanistischen, philosophischen und theologischen Studien nach dem Vorbilde der Jesuitenschulen nach Kiew zu verpflanzen. So ward denn Rhetorik nach Cicero und Quintilian, Philosophie nach Aristoteles, Theologie theilweise nach dem Lombarden und dem hl. Thomas von Aquin docirt; auch das Schuldrama wurde nachgeahmt; für die übrige Poesie nahm man die Alten zum Muster, für Reim und Silbenmaß polnische Vorlagen. Das Schuldrama, für das man ausschließlich geistliche Stoffe wählte, gestaltete sich zum Mysterienspiel. Die ältesten solcher Stücke sind: „Alexei, der Gottesmann“, „Joseph, der Sohn Israels“ und „Die traurige Comödie von Adam und Eva“. Von Polen her drangen jetzt auch die mittelalterlichen Volksbücher, besonders die Gesta Romanorum, sowie italienische und französische Novellistik in Rußland ein. Man blieb indeß bei Uebersetzungen und Nachahmungen stehen, die wenig Geschmack verrathen. Die Feindseligkeit gegen Rom und die Lateiner machte abermals allen innern Anschluß an die christliche Civilisation des Westens zu nichte. Die russischen Kanzelredner Goljatowskij, Radiwillowskij und Baranowič, welche den classischen Kanzelredner Polens, Peter Skarga, bekämpften, lieferten nur Bombast und Geschmacklosigkeit. — Auch in Moskau, wo die westeuropäische Schulgelehrsamkeit von Kiew aus Eingang fand, zeitigte sie wenig selbständige Früchte. Sie stieß bei den alten Orthodoxen auf starken Widerspruch, ja sogar auf zeitweilige Verfolgung. Der Patriarch Nikon (s. d. Art.), der 1656 eine verbesserte Ausgabe der Kirchenbücher zum Abschluß brachte, wurde des Papismus verdächtigt und heftig angefeindet. Die Mehrzahl der Geistlichen nahm die neuen Bücher nicht an, und die Masse des Volkes sonderte sich als „Altgläubige“ (Starowercy) oder Schismatiker (Raskolniki; s. d. Art. Raskolniken) von der orthodoxen Kirche ab. Die sog. „Chronik“ Nikons, die bis 1630 reicht, ist nur ein Sammelwerk, aus früheren Aufzeichnungen zusammengestellt; die Woskresenkische Chronik ist ebenfalls nur sachlich, nicht literarisch bedeutsam. Sehr interessant sind dagegen zwei politische Werke, welche die damaligen Zustände Rußlands besprechen, die „Politik“ des Jurij Kryžanič, und die Schrift „Ueber Rußland unter der Regierung des Alexei Mihalowič“ von Gregorij Kotošihin (oder Košihin). Der Verfasser der erstern, 1617 in Agram geboren, in Wien, Bologna und Rom zum Priester herangebildet, 1658 von dem moskowitischen Gesandten in Wien nach Moskau eingeladen, plante eine Vereinigung aller Slaven im katholischen Glauben unter politischer Hegemonie Rußlands, ward aber schon 1661 nach Sibirien verbannt und schmachtete dort 15 Jahre. Sein Werk, in der Verbannung ausgearbeitet, bespricht in drei Theilen das wirthschaftliche Leben, die militärische Organisation, die innere und äußere Politik. Als die schlimmsten Feinde Rußlands bezeichnet er den deutschen Protestantismus und das griechische Schisma, als wünschenswerthestes Ziel die politische Verschmelzung Polens mit Rußland auf der Basis des katholischen Glaubens. Das Werk Kotošihins schildert in ruhiger Geschäftsmäßigkeit die Verhältnisse des Reiches nach allen Richtungen hin, enthält aber zugleich eine schneidende, theilweise vernichtende Kritik derselben. Unter dem Czaren Alexei, den diese Kritik mit trifft, brachte der deutsch-lutherische Pastor Gregory 1672 das erste Theaterstück in Moskau auf die Bühne, „Esther oder die Action vom Artaxerxes“, nach einem Stück der englischen Comödianten russisch bearbeitet. Nach demselben Repertoire wurden noch andere Stücke, „Judith“, „Orpheus“, arrangirt, was zur Gründung einer kleinen Hofbühne führte, nachdem der Czar früher umsonst versucht hatte, Schauspieler aus der Fremde anzuwerben. Dieser geringe Bildungsflitter vermochte aber die am Hofe herrschende Roheit ebensowenig zu verdecken als die stolze orientalische Fürstenpracht, mit der er sich umgab. Ein großer Theil der Bojaren, d. h. des höchsten Adels, konnte nach dem Zeugnisse Kotošihins nicht einmal lesen und schreiben; ihre Theilnahme an politischen Berathungen beschränkte sich darauf, ihre Bärte zu zeigen. Possevin (s. d. Art.) gibt eine ähnliche Schilderung aus etwas früherer Zeit.

2. Die Literatur von Peter d. Gr. bis auf die Neuzeit (1689—1830). Was vereinzelten Geistlichen und Gelehrten nicht geglückt, westeuropäische Cultur in größerem Maßstabe nach Rußland zu verpflanzen, setzte endlich der in seiner Art geniale Peter d. Gr. (s. d. Art.) mit Gewalt durch. Aber das Europa, an dem er selbst sich zu bilden versuchte, war nicht mehr die geeinte christliche Völkerfamilie des Mittelalters, sondern die durch die Glaubensspaltung zerklüfteten Staaten der Neuzeit, aus denen das absolutistische Frankreich Ludwigs XIV. in Politik und Wirthschaftsleben wie in allgemeiner Bildung, Literatur, Geschmack, Mode, Sitte und materieller Cultur als tonangebende Macht hervortrat. In kühnem Sprung alle Entwicklungsstufen überschreitend, die das übrige Europa in dem vorausgehenden Jahrtausend durchgemacht hatte, versuchte er seine neue europäische Großmacht durch Zuziehung von Fremden aus allen Ländern nach jenem Ideal zu gestalten. Er konnte den monarchischen Absolutismus noch weiter treiben, indem er auch die Kirche unbedingt der Czarengewalt unterwarf, die modernen Bildungselemente wie die blindgläubigen Volksmassen durch die kirchlichen Organe im Schach hielt, zugleich aber wieder durch seine bureaukratisch-militärische Staatsmaschine den Einfluß der Kirche brach und zügelte. Den innern Zwiespalt, der

zwischen diesen unversöhnlichen Elementen bestand, versuchte er dadurch zu lösen, daß er, der Pionier der modernen Cultur, sich zugleich zum Beschützer der wahren Rechtgläubigkeit erklärte, als Haupt einer seichtgebildeten, leichtlebigen und im Grunde noch halbbarbarischen Hofgesellschaft sich zugleich zum Papste des altrussischen Kirchenthums erhob. Innerlich waren aber die Gegensätze durch diesen Gewaltstreich nicht gelöst; ihr innerer Widerspruch beherrscht die ganze weitere Entwicklung des russischen Geisteslebens und der russischen Literatur. Ueber den religiösen Charakter dieser Literatur, wie ihrer einzelnen Perioden und Hauptrepräsentanten ist es deßhalb schwer, ein kurzes und bestimmtes Urtheil zu fällen. Officiell stehen diese Schriftsteller sammt und sonders auf dem Boden der orthodoxen Kirche und der unterthänigsten Verehrung für das allmächtige Czarenthum, aber der russisch-griechische Glaube tritt höchst selten als die Seele ihrer Poesie oder ihrer sonstigen literarischen Thätigkeit auf. Die bedeutendsten unter ihnen haben ihre Bildung ganz oder theilweise aus Westeuropa bezogen, sei es durch Reisen und Studien daselbst, sei es durch Studium der deutschen, französischen oder anderer Literaturen. Auf diese Weise drangen eine Menge protestantischer und freidenkerischer Anschauungen in die höhere russische Gesellschaft ein, seltener Sympathien mit katholischen Ideen und Institutionen. In die Geisteskämpfe, aus denen die verschiedenen Formen des Protestantismus hervorgegangen waren, drang man ebenso wenig ein wie in ruhige, consequente Entwicklung der katholischen Wissenschaft. Jeder eignete sich aus den verschiedenen Richtungen an, was ihm gerade zusagte, und machte sich seine eigenen Ideen zurecht, ohne daß er sich bemühte, sie mit der herrschenden Staatsreligion in Einklang zu bringen, an deren äußerem Ceremoniell auch die Fortgeschrittensten und Ungläubigsten festhielten. Eine innere Selbständigkeit des Geisteslebens war natürlich so nicht zu erreichen. Die russische Literatur folgte deßhalb den Impulsen, die sie von Außen erhielt, und ihre Entwicklungsstadien sind nur verspätete Nachklänge der literarischen Hauptströmungen im europäischen Westen. — Von *Peter d. Gr.* bis auf *Katharina* II. (1689—1762) dominirte, wie im übrigen Europa, der Einfluß des französischen Classicismus, wie er sich aus der Spätrenaissance heraus zur abgeglätteten, überfeinen, höfischen Literatur und Kunst entwickelt hatte. Das christlich-nationale Element erschien darin sehr abgeblaßt. Die künstliche Nachahmung der Antike, steif und vornehm, überwog Alles und fand an allen Höfen Bewunderung. Als Bahnbrecher für Peters Reformideen wirkten der Erzbischof Theophan Prokopowitsch von Nowgorod und der Volksmann Possoschkow, der Politiker und Historiker Tatischtschew und der Satiriker Kantemir. Unter Elisabeth gestaltete dann Michael Lomonossow (1712—1765) die neuere Literatursprache und Grammatik, schrieb schwunghafte Oden, die lange das höchste Ansehen genossen, und regte auch zu anderen Arten der Lyrik an. Neben ihm pflegte Alexander Sumarokow in seiner Zeitschrift „Die emsige Biene" die Literaturkritik und schrieb Dramen im Stile des französischen Classicismus (1718—1777). — Unter *Katharina* II. (1762—1796), der Verehrerin der französischen Encyklopädisten und der Gönnerin der aufgehobenen Jesuiten, machte der Literaturgeschmack die langsame Umwandlung des französischen mit. Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau wurden maßgebend. Die geistreiche Kaiserin selbst verfaßte satirische Comödien, Kinderbücher und pädagogische Schriften. Während die französischen Classiker in's Russische übersetzt wurden, verfaßte M. Cheraskow eine langathmige und schwerfällige „Rossiade"; Denis von Wisin verspottete die komischen Erscheinungen der neuen Cultur und besonders die Nachäfferei der Franzosen, der biedere Dershawin schrieb erhabene Oden (darunter die prachtvolle Ode „Gott", welche in viele Sprachen übersetzt wurde) im Stile Hallers und Klopstocks, und eine Menge Literaten erging sich in satirischen und kritischen Zeitschriften. Wie in Weimar, wurden auch in St. Petersburg Aufklärung und Revolutionsideen stark gehätschelt, bis die Revolution in Paris mit ihren blutigen Katastrophen die Geister enttäuschte. Nun ward die Literatur wieder etwas ernster, frömmer und conservativer. Die „Gesellschaft der Freunde" und andere freimaurerische Vereine wurden unterdrückt; Nowikow, das Haupt der Philanthropen, kam in den Kerker, und A. Radischtschew, der liberale Sceptiker und Humorist, wanderte in die Verbannung nach Sibirien. Obwohl seit Katharina II. auch deutsche und englische Einflüsse sich geltend machten und der sentimentale Sittenroman nebst der bürgerlichen Comödie stark in Mode kam, wirkte das Ansehen Voltaire's und der Encyklopädisten noch lange nach. Ebenfalls unter dem Protectorate der Kaiserin machte sich indeß auch eine entgegengesetzte Strömung geltend, welche das eigentliche Russenthum zu stärken suchte. Lexicographische und grammatische Arbeiten hoben die Sprache, zu deren „Reinigung und Bereicherung" 1783 eine eigene Akademie unter dem Vorsitze der Fürstin Kath. Daschkow gegründet wurde. Das Interesse für die nationalen Erinnerungen erneuerte erst M. Schtscherbatow mit seiner „Russischen Geschichte" und seiner „Geschichte Peters d. Gr.", dann in viel weiterem Umfange Nic. Karamsin mit seiner „Geschichte des Russischen Reiches", seinem „Boten Europa's" (1802 und 1803), der bedeutendsten Zeitschrift am Anfang des neuen Jahrhunderts, und vielen anderen Schriften. — Der große *Kampf wider Napoleon* entfachte diese Stimmung zu noch höherer Begeisterung und rief eine umfangreiche national-patriotische Literatur hervor. Damit war auch in Rußland der Boden für die Romantik vorbereitet, die sich jedoch nicht aus dem eigenen Volksthum heraus entwickelte, sondern abermals unter

fremdem Einfluß entstand. Ihr Reigenführer Wasilij Shukowskij (1783—1852) begann als patriotischer Sänger im Tone der Freiheitskriege, pflegte dann die Balladendichtung hauptsächlich nach dem Vorbild von Bürger und Schiller, übersetzte Schillers „Jungfrau von Orleans", Moore's „Lallah Rookh", Herders „Cid", die schönsten Balladen Schillers, Fouqué's „Undine", zuletzt die „Odyssee" und Rückerts „Rustem und Sohrab" und bearbeitete „Nal und Damajanti" in höchster Formvollendung, in der Auswahl seiner Stoffe von den Bewegungen des Zeitgeistes ganz unabhängig, stets das Edelste und Idealste anstrebend, consequent auch immer mehr dem Katholicismus sich nähernd, die edelste und reinste Gestalt der ganzen russischen Literatur. Seine beiden Kunstgenossen Alexander Puschkin (1799—1836) und Michael Lermontow (1814—1841), beide jugendlich-ritterliche, glänzend begabte Dichter, aber in stürmischem Welt- und Lebensgenuß früh vom Pessimismus angekränkelt, erkoren sich Byron zu ihrem Bannerträger und verdarben durch wilde Leidenschaftlichkeit und melancholischen Trübsinn den reichen Schatz poetischer Motive, welche sie theils aus den Ueberlieferungen ihres eigenen Volksthums, theils aus den poetischen Regionen des Kaukasus und seiner kriegerischen Völker schöpften. Beide starben als Raufbolde im Duell, während Alexei Koljtschow, der munterste und urwüchsigste Volkslyriker jener Zeit (1808—1842), in Folge seiner Liederlichkeit, völlig zerfallen mit seiner Familie, im Elende endigte. — Weder im Sinne Shukowskij's, noch im Sinne Puschkins und Lermontows gelangte indeß die Romantik zu einer ausschließlichen Herrschaft. Die alte Vorliebe für Pariser Mode und Franzosenthum vermochten auch die napoleonischen Kriege nicht auszurotten. Neben dem wunderlichsten Mysticismus blühte in der höhern Gesellschaft der Voltairianismus fröhlich weiter und ward höchstens durch die weiteren Entwicklungen abgelöst, die derselbe in Frankreich machte. Auf dem Theater herrschte zeitweilig Kotzebue, später der Comödiendichter Fürst Schachowskoj. Die berühmteste Comödie „Wehe dem Gescheiten" (Gore ot uma) schrieb Alex. Gribojedow (geb. 1794, durch Liederlichkeit frühzeitig erschöpft, 1829 als Gesandter in Teheran ermordet). Neben einer Menge solcher früh verkommener Genies finden sich aber auch ehrenwerthe ältere Poeten, die sich an der Poesie nicht Leben und Gesundheit verdarben, so der Epigrammatiker Fürst W. A. Wjäsemskij (1792—1878), der Fabeldichter Iwan Krylow (1768—1844), der Satiriker Fürst Dolgorukij (1764—1823) u. A.

3. Moderne russische Belletristik (1830—1896). Von den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts an hat sich die russische Bildung nach allen Seiten hin rascher und intensiver gehoben. Mit der Zahl der Hochschulen und Mittelschulen wuchsen der Umfang wie die Bedeutung der wissenschaftlichen Literatur, der Zeitschriften und der periodischen Literatur, die literarische Kritik, die Epik und Lyrik, das Drama und der Roman. Wie früher hat indeß weder die russische Lyrik und Epik, noch das russische Drama in Westeuropa viel Beachtung gefunden; dagegen haben sich eine Anzahl russischer Novellisten und Romanschreiber in der ganzen civilisirten Welt eingebürgert und sind als Koryphäen in den Vordergrund der modernen Weltliteratur getreten. Es wirkten dazu religiös-philosophische und politische Momente fast mehr mit als rein ästhetische. Wie die große, französische Revolution, so fand auch diejenige des Jahres 1830 ihren Wiederhall in Rußland, zumal in den Kreisen der Jugend, welche in Moskau studirte. Aus ihren Studentenverbindungen gingen zwei Hauptströmungen hervor, welche für die folgenden Jahrzehnte sowohl die politischen Strebungen, als die Literatur beherrschten. Der Führer der ersteren, N. Stankewitsch, ein begeisterter Hegelianer, suchte hauptsächlich in deutscher Philosophie und Literatur den Pfad und das Vorbild, dem Rußland folgen sollte. Sein Freund Wissarion Bjelinski hatte denn auch auf dem Gebiete der Literaturkritik nicht geringen Erfolg. Andere seiner Anhänger, besonders K. Aksakow und A. Chomjakow, trennten sich bald von ihm und begründeten mit den Brüdern Kirejewskij die literarisch-politische Partei der Slavophilen. Ihnen gegenüber schaarten sich um Alex. Herzen die Anhänger des Westens (Zapadniki), welche sich unter der Flagge historischer und politischer Studien hauptsächlich mit den Utopien des französischen Socialismus beschäftigten. Aus diesen beiden Kreisen gingen, in bunter Schattirung, die geistreichen Novellisten hervor, welche in den vierziger und fünfziger Jahren die russische Gesellschaft aufrüttelten, in den folgenden Jahrzehnten dann sich die Bewunderung des übrigen Europa erwarben. — Nicolaus Gogol (1809 bis 1852) gehört in seinen Anfängen noch zur romantischen Schule. Seine ersten Novellensammlungen bieten herrliche Schilderungen aus dem Natur- und Volksleben Südrußlands; voll Poesie schildert er in seinem Roman „Taraß Bulba" die alten Kämpfe zwischen Polen und Russen; in dem meisterhaften Lustspiele „Der Revisor" (1836) aber ging er bereits zur Zeichnung und Kritik der neueren Zustände Rußlands über. Der lustige Schalkshumor, der darin spielte, ward in dem Roman „Todte Seelen" (1842) zur schneidenden Ironie, in dessen Fortsetzung (1848) zum trüben, melancholischen Galgenhumor. Es ward dem Dichter immer ernster zu Muthe, er starb in tiefster Trauer über die Zustände seiner Heimat dahin. — Auch Iwan Turgenjew (1818—1883) begann 1843 bis 1852 mit poesievollen Zeichnungen russischen Natur- und Volkslebens, stürzte sich jedoch bald auf die Politik, bekämpfte die Leibeigenschaft und den nicolaitischen Absolutismus, lebte von 1847 an meist im Auslande (Baden-Baden, London und Paris), schilderte in weiteren, zündenden Novellen die furchtbaren Schattenseiten der russischen Leib-

eigenschaft, des sectirerischen Aberglaubens und Fanatismus, der im Volke herrschenden Roheit und Barbarei und andere dunkle Punkte des nationalen Lebens, dazwischen das Leben und Treiben vornehmer Russen im Auslande, das Entstehen und Treiben der Nihilisten, Alles mit hoher Kunst, ohne grelle Uebertreibung, aber vorwiegend traurig und melancholisch, ohne festen religiösen Untergrund und darum auch ohne hoffnungsfrohen Blick in die Zukunft. Noch viel düsterer und unheimlicher gestaltet sich das Bild des modernen Rußland bei Feodor Dostojewskij (1821 bis 1881), der schon 1849, in die Verschwörung Petraschewskijs verwickelt, zum Tode verurtheilt, aber zu lebenslänglicher Haft in Sibirien begnadigt ward. Der Thronwechsel 1855 brachte ihm Befreiung, aber weitere Widerwärtigkeiten ließen ihn nie mehr zu wahrem Frohmuth kommen. Als begeisterter Slavophile hielt er es auch im Auslande, wohin ihn Schulden 1865 vertrieben, nicht lange aus. In markiger, aber meist grauenhafter Schilderung zeichnet er alle Abgründe socialen Elends und socialer Verkommenheit, alle Nachtseiten der russischen Gesellschaft, ohne Trost, ohne Lichtblick, mit dem verzweifelten Realismus, welcher über die Thatsachen sich nicht mehr zu höheren Auffassungen zu erschwingen weiß, vielfach verwandt mit den französischen Realisten, doch meist ohne deren üppige und unsittliche Pikanterie. Mit catonischem Ernst zerreißt er die civilisatorische Maske und den trügerischen Bildungsflitter, mit dem sich das neuere Rußland cokett aufgeputzt, und zeigt die darunter noch fortvegetirende Barbarennatur in ihrer ganzen Hohlheit und Häßlichkeit. Das furchtbare Gemälde ruht auf dem Studium der Wirklichkeit, wenn es auch falsch und ungerecht wäre, dasselbe unterschiedslos verallgemeinern zu wollen. — Daran mahnen auch die Culturschilderungen Leo Tolstoi's (geb. 1828), der noch immer literarisch thätig ist. In seinen Jugendschriften waltet schon ein Anflug von Melancholie neben manchen noch jugendfrischen, poetischen Zügen; in seinem großen historischen Roman „Krieg und Frieden" ist die Zeit der napoleonischen Feldzüge grandios dargestellt, aber mit sonderbaren Zügen eines dem Westeuropäer kaum verständlichen Mysticismus. „Anna Karenin", ein Ehebruchsroman, gibt ein erschütterndes Zeitbild aus der innern Zerrüttung der höheren Stände, das in seinem künstlerischen Realismus unverkennbar die Zeichnung nach der Natur verbürgt. Auch hier streift Tolstoi wieder vielfach religiöse Probleme. Er hat, wie die meisten höher gebildeten Russen, an dem Glauben seiner Kindheit Schiffbruch gelitten. Weder Katholicismus noch Protestantismus befriedigen ihn, und so hat er sich denn seine eigene Religion geschaffen, welche auf fünf aus dem Context gerissenen Sätzen der Bergpredigt beruht, verbunden mit allerlei Reminiscenzen aus Lessing, Emerson und anderen Freidenkern der Neuzeit, Philanthropie und Versuchen, fern der Welt ein patriarchales Dasein zu führen. Der Religionsgrübler hat den Novellisten nahezu aufgezehrt, ohne einen Ersatz zu bieten. Spätere Schriften (wie die „Kreuzer-Sonate") nähern sich der grellen, grausigen Sittenanalyse Dostojewskij's, während er in den früheren das künstlerische Feingefühl Turgenjews bewährte. An diese vier großen Romanciers reiht sich nun eine schon nahezu unabsehbare Schaar anderer Novellisten, welche theils das Rußland der Gegenwart, theils einzelne Perioden russischer Geschichte nach den verschiedensten Seiten hin geschildert haben, wie Alex. Herzen, J. Gontscharow, S. Aksakow, D. Grigorowitsch, A. Pissemskij, M. Sologub, Al. Drushinin, M. Saltykow (N. Schtschedrin), N. Pomjalowskij u. s. w. Aechte Künstlerklarheit und Harmonie findet sich selten, wenn auch reiches Talent, scharfe Beobachtung, Leidenschaft, gewandte Darstellung und Sprache nicht vermißt werden. Die größte Masse der Romane vereinigt sich, verkappt oder offen, zu einer großen Anklageacte der herrschenden Zustände, des absolutistischen Czarenthums, der erstarrten, sittlich fast ohnmächtigen Orthodoxie, der Beamtencorruption, der furchtbaren Sittenlosigkeit in den höheren Kreisen, der Roheit und Unwissenheit des Volkes. Die Fortschrittlichen und Revolutionäre schreiben alles Böse der absoluten Monarchie zu, die Alt-Russen dem Alles unterminirenden Treiben der von Freiheitsideen berauschten Jugend. Die Slavophilen klagen die Liebhaber des Westens an, die Freunde abendländischer Bildung die in ihrer Engherzigkeit verstockten Panslavisten. Die Nihilisten haben ihre schärfsten Kritiker nicht an den unbedingten Verehrern des herrschenden Systems gefunden, sondern an fortschrittlichen Liberalen, welche eine langsamere und innere Umgestaltung Rußlands herbeiwünschten und durch die Frevelthaten der Anarchie nur ihre eigenen Pläne durchkreuzt, das bestehende Régime neu gestärkt sahen. Trotz der stetig wachsenden Macht des ungeheuern Reiches herrscht in der gesammten Literatur eine trübe, pessimistische Stimmung vor. Die höheren Kreise und die Stadtbevölkerungen kranken an allen Leiden moderner Hypercultur, während die Volksbildung auf dem Lande sich noch kaum aus den Urzuständen des moskowitischen Mittelalters herausgearbeitet hat. (Vgl. die russisch geschriebenen Literaturgeschichten von A. Galachow, 2. Aufl., St. Petersburg 1880, 3 Thle.; J. Porfirjew, Kasan 1877 bis 1884, 3 Thle.; A. M. Skabitschewskij, St. Petersburg 1891, u. A. Ferner König, Literarische Bilder aus Rußland, Stuttg. 1837; Wolfsohn, Die schönwissenschaftliche Literatur der Russen I, Leipzig 1843 [eine Anthologie]; Jordan, Geschichte der russischen Literatur, Leipz. 1846 [nach Aufsätzen von Bjelinskij]; Courrière, Histoire de la littérature contemporaine en Russie, Paris 1875; Haller, Gesch. der russischen Literatur, Riga u. Dorpat 1882; A. v. Reinholt, Geschichte der russisch. Literatur, Leipz. 1885; Fiedler, Der russische Parnaß, Dresden 1888 [Antho-

logie]; M. de Vogüé, Le Roman Russe, 2. éd., Paris 1888; C. v. Seidlitz, W. A. Joukoffskij, Mitau 1870; Joh. Janssen, Zeit- und Lebensbilder II, 4. Aufl., Freiburg 1889, 54 bis 88; A. Baumgartner, Gogol, Turgenjew, Dostojewskij, Tolstoi, in „Stimmen aus Maria-Laach" XXXV [1888], 164—189. 278—296. 390—411. 511—535; XXXVI [1889], 60 bis 86.) [A. Baumgartner S. J.]

Rusticus, Priester (?) zu Bordeaux um die Mitte des 5. Jahrhunderts, zählte zu dem Freundeskreise des Bischofs Apollinaris Sidonius (s. d. Art.) von Clermont-Ferrand (gest. um 482). Einer der Briefe des Letztern (Epp. 2, 11) ist an einen domine illustris angeredeten, aber sonst nicht näher gekennzeichneten Rusticus gerichtet, und in einem andern Briefe (Epp. 8, 11) wird eines zu Bordeaux lebenden Rusticus gedacht. Der neueste Herausgeber der Schriften des Sidonius, Chr. Lütjohann, merkt zwar zu der erstgenannten Stelle die Lesart Rusticio statt Rustico an (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. VIII, 35), pflichtet aber gleichwohl seinen Vorgängern bei in der Annahme, daß es sich an beiden Stellen um eine und dieselbe Persönlichkeit handle (ib. 435). Einer dieser Vorgänger, J. Sirmond, hatte in einer Note zu Epp. 2, 11 einen Brief eines gleichfalls nicht näher bezeichneten Rusticus an Bischof Eucherius von Lyon (s. d. Art.) veröffentlicht (s. Migne, PP. lat. LVIII, 489 sq.). Neue und zuverlässigere Ausgaben dieses Briefes besorgten Cardinal Pitra (Analecta Sacra II, Paris. 1884, 508—510) und C. Wotke (Corpus script. eccles. lat. XXXI, Vindob. 1894, 198 sq.), und in diesen beiden Ausgaben wird Rusticus in der Ueberschrift des Briefes presbyter genannt. Der Brief ist ein in warmen Worten und sehr verbindlichen Wendungen abgefaßtes Dankschreiben an Bischof Eucherius, welcher zwei seiner Schriften (wahrscheinlich Instructionum ad Salonium libri duo) dem Briefsteller zur Abschrift zugesandt hatte. Die Frage, ob der Verfasser dieses Briefes identisch sei mit dem Freunde des Sidonius, ließ Sirmond durchaus unentschieden. In der Folge ist nicht selten die Identität behauptet, bezw. vorausgesetzt worden (s. namentlich Hist. litt. de la France II [1735], 428—429). Ein Beweis wurde jedoch nie erbracht und kann auch nicht erbracht werden. Auch die Identificirung jenes Briefschreibers mit Bischof Rusticus von Narbonne (427—461), wie sie jüngst wieder von Pitra (l. c. 603) empfohlen, von Wotke (l. c. XXIII) als gesichert hingestellt wurde, vermag sich nicht auf stichhaltige Gründe zu berufen. [Bardenhewer.]

Rusticus, Diacon der römischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts, bekannt durch seine Rolle im Dreicapitelstreite (vgl. d. Art.), war ein Neffe des Papstes Vigilius (s. d. Art.) und begleitete diesen auf seiner Reise nach Constantinopel. Dem Anathem, welches Vigilius in dem Judicatum vom 11. April 548 über die drei Capitel aussprach, stimmte Rusticus Anfangs lebhaft zu. Auch verbreitete er das Judicatum ohne Wissen und Willen des Papstes in zahlreichen Abschriften. Nicht lange nachher jedoch trat er auf die Seite der Gegner des Judicatum und verdächtigte nun den Papst als einen Feind und Fälscher des Concils von Chalcedon. Es gelang ihm, Dank seiner Stellung als römischen Diacons, den Widerspruch gegen den Papst in weite Kreise zu tragen und an manchen Orten große Verwirrung anzurichten. Da alle Mahnungen sich fruchtlos erwiesen, sah Vigilius sich genöthigt, Rusticus aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen und seiner Diaconatswürde zu entsetzen. Die Excommunication erfolgte, wie aus einem Schreiben des Papstes an den scythischen Bischof Valentinianus (bei Mansi IX, 359—361) erhellt, schon geraume Zeit vor dem 18. März 550. Die Amtsentsetzung hat der Papst in einem, wie es scheint, bald nach dem 18. März 550 erlassenen Schreiben ausgesprochen, in welchem er auch das unwürdige Verhalten Rusticus' und anderer römischer und afrikanischer Cleriker, welche damals in Constantinopel weilten, eingehend darlegt (Mansi IX, 351—359). In den Jahren 549 bis 550 hat Rusticus die (vielleicht von Dionysius Exiguus gefertigte) lateinische Uebersetzung der Acten des Concils von Chalcedon nach mehreren Handschriften des griechischen Textes revidirt. Näheres über den Plan und die Anlage der Revision sowie über die Ausgaben derselben findet sich bei v. Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., 416 ff. Doch sind hier die Scholia, distinctiones et collationes in acta concilii Chalcedonensis, welche Cardinal Pitra (Spicil. Solesm. IV, Paris. 1858, 192—221) unter Rusticus' Namen herausgab, noch nicht berücksichtigt worden. Rusticus verblieb in Constantinopel, und als das fünfte allgemeine Concil am 2. Juni 553 die drei Capitel anathematisirte, veröffentlichte er in Gemeinschaft mit dem afrikanischen Abte Felix eine Streitschrift gegen den Concilsbeschluß. Diese Schrift ist jetzt nur noch aus einer Erwähnung bei Victor von Tunnuna (Chron. ad a. 553) bekannt. Sie gab Kaiser Justinian Anlaß, Rusticus und Felix sammt ihren Freunden nach Aegypten in die Thebais zu verbannen. Im Exile oder nach der Rückkehr aus demselben verfaßte Rusticus eine umfangreiche Schrift gegen die Monophysiten (die Gegner des Concils von Chalcedon), mit dem Titel Contra Acephalos disputatio, welche in verstümmelter Gestalt, des Schlusses entbehrend, erhalten geblieben ist. Eine Ausgabe besorgte schon J. Sichard, Basel 1528; ein Abdruck findet sich bei Migne, PP. lat. LXVII, 1167—1254. Die Schrift verläuft in Form einer Disputation zwischen Rusticus und einem Monophysiten und bietet laut der Vorrede eine Zusammenstellung dessen, was „sowohl zu Constantinopel als auch zu Alexandrien in Aegypten sowie zu Antinous in der Thebais und an benachbarten Orten" Gegen-

stand mündlicher Verhandlungen im Freundeskreise des Verfassers gewesen war. Weitere Nachrichten über Rusticus liegen nicht vor. [Bardenhewer.]

Rusticus Elpidius, s. Elpidius.

Ruth (רות), im A. T. Name einer moabitischen Frau, die in erster Ehe mit dem Israeliten Mahalon, in zweiter mit dessen Verwandten Booz vermählt war und letzterem einen Sohn Obed gebar. Hierdurch ist sie die Ahnfrau Davids und Jesu Christi geworden, eine der vier Frauen, welche der hl. Matthäus in die Genealogie des Erlösers aufgenommen hat. Zur Zeit der Richter veranlaßte eine Hungersnoth einen Bewohner von Bethlehem, Namens Elimelech, mit seiner Frau Noemi und seinen zwei Söhnen Mahalon und Chelion nach Moab auszuwandern; dort starb er sammt seinen Söhnen, welche moabitische Frauen genommen hatten. Nach zehn Jahren war die Hungersnoth in Canaan vorüber, und Noemi entschloß sich, wieder in ihre Heimat zu ziehen. Ihre Schwiegertochter Ruth aber ließ sich nicht nehmen, sie zu begleiten, für sie zu sorgen und auch in die Gemeinde Israels einzutreten, während Chelions Wittwe Orpha vorzog, zurückzubleiben. In Bethlehem kamen die beiden gerade zur Zeit der Ernte an; Ruth ging aus, um Aehren zu lesen, und kam so auf die Felder des Booz, eines reichen Verwandten ihres Schwiegervaters. Von diesem ward sie so freundlich behandelt, daß Noemi ihr den Rath gab, bei demselben den Anspruch auf die Pflichtehe nach Deut. 25, 5—10 zu erheben. Ruth folgte der Anweisung, welche Noemi ihr zur Erreichung dieses Zweckes gab, und ward Booz' Gattin, nachdem ein anderer Verwandter seinen Anspruch auf sie und ihr Erbe in gesetzlicher Form an Booz abgetreten hatte. Von allen Seiten ward sie beglückwünscht und mit Segensverheißungen überhäuft; dieselben gingen in Erfüllung, indem sie den Stammvater Davids gebar. Diese Erzählung macht den Inhalt eines kleinen Buches aus, welches im alttestamentlichen Canon steht. Dasselbe nimmt so, wie es jetzt vorliegt, offenbar Rücksicht auf David, mit dessen Namen es schließt, und ist in dessen Zeit hergestellt, weil die Zustände der Richterzeit als etwas Ueberwundenes dargestellt werden (1, 1; 4, 7). Indeß sind die betreffenden Stellen so lose mit dem Text verknüpft, daß man sie hinzugesetzt denken darf; bleiben sie weg, so bildet das Buch Ruth eine Familiengeschichte nach Art der einzelnen Erzählungen, aus welchen das Buch der Richter zusammengesetzt ist, und verräth seine Abfassung durch einen Zeitgenossen der Handlung, theils weil es in dialektisch, bei den Reden der Frauen moabitisch gefärbtem Hebräisch geschrieben ist, theils weil in einer spätern Zeit die Ehen mit Moabiterinnen nicht so unanstößig gefunden worden wären, wie sie im Buch betrachtet werden. Die Erzählung ist demnach den beiden letzten Abschnitten des Richterbuches ganz analog und wurde deßwegen in der ältesten Kirche nach dem Vorbilde der Synagoge mit dem Richterbuch zusammengeschrieben. Erst in späterer Zeit, als der Canon der Juden die heutige Gestalt erhielt, ward Ruth von den Richtern getrennt und in die כתובים eingereiht (vgl. Hier. Prol. gal.). Ueber den Verfasser fehlen alle Nachrichten; daß Samuel das Buch dem Richterbuch beigefügt, wird von Manchen der Analogie wegen angenommen. Die Geschichtlichkeit und innere Wahrheit der kleinen Schrift erörtert sehr gut J. M. A. Scholz, Einl. II, 313 ff. Commentirt ward dieselbe in patristischer Zeit gewöhnlich mit dem Richterbuch zusammen, ebenso von Rabanus Maurus, Walafrid Strabo und Ruprecht von Deutz (Migne, PP. lat. CLXVII, 1057 sqq.), später von Serarius, Calmet und Riegler (Würzburg 1812), in neuerer Zeit von Hummelauer (Curs. Script. S. II, 4, Paris. 1888); protestantischerseits von Seb. Schmidt (Annot. in libell. Ruth, Argentor. 1696), Carpzov (Colleg. Rabbin.-Bibl. in L. Ruth, Lips. 1703), Rambach (Notae uberiores in libell. Ruth, ex recensione J. H. Michaelis, bei Michaelis, Uberiores Adnot. ... in Hagiographos II, Halae 1720, 725 sqq.). [Kaulen.]

Ruthenen, slavischer Zweig des griechisch-unirten Ritus, auch Russinen, Rußniaken — sie selbst nennen sich Rusy —, bilden einen Theil der Kleinrussen. Kiew, ihre erste kirchliche Metropole, ist die Heimat des russischen Staatswesens; dort erlebte die russische Macht ihre erste Blüte; dort erreichte das russische Volk einen verhältnißmäßigen Culturgrad. Erst die Verlegung der großfürstlichen Residenz nach Wladimir und bald darauf nach Moskau brachte das Großrussenthum allmälig empor, ein Volksthum, welches sich von den ursprünglichen Russen in physischer, ethnographischer und linguistischer Beziehung bedeutend unterscheidet, und dessen Slavismus durch finnische und mongolische Elemente jedenfalls erheblich getrübt ist, während die sogen. Ruthenen sich nach Typus, Charakter und Sprache als viel reinere Slaven erweisen. Die Großrussen wurden auch bis in's 18. Jahrhundert herein in ganz Europa „Moskoviter“ genannt, während „Russen“ als Bezeichnung für den westlichen Theil des russischen Volkes üblich war. Daher nennen sich die Ruthenen selbst immer noch mit vollem Rechte einfach „Rusy“ oder „Russi“. Unbegreiflich und bedauerlich ist es nur, daß ein Theil dieser ächten Russen, selbst die heute unter österreichischem Scepter stehenden, sein Russenthum darin sucht, daß er es mit dem Moskovitismus identificirt und es in diesem aufgehen lassen will (Kath. Kirch.-Ztg., Salzburg 1891, 586). Die Ruthenen wurden, nachdem schon im 9. Jahrhundert zahlreiche einzelne Bekehrungen stattgefunden hatten, durch Wladimir den „Apostelgleichen“ (gest. 1015) in Masse dem Christenthum zugeführt, und zwar dem damals noch katholischen (vgl. d. Artt. Kiew und Russen). Trotz des baldigen Eindringens des Schisma lassen sich Spuren des Zusammenhanges der Kiewer Metropole mit Rom bis in's

16. Jahrhundert verfolgen. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts befand sich die damals unter polnischer Herrschaft stehende, ganz schismatisch gewordene, ruthenische Kirche in einem traurigen Zustande des Verfalls und der Verwahrlosung. Am Ausgange des 16. Jahrhunderts dagegen raffte sie sich wieder auf und vollzog auf der Synode zu Brest (1595) die Union mit der römischen Kirche (s. d. Art. Lemberg), eine Union, welche fortdauerte bis zur unglücklichen Theilung Polens. Der größere Theil des ruthenischen Kirchengebietes fiel an Rußland, welches von da an einen fortgesetzten Vernichtungskrieg gegen die Union führte (s. d. Art. Kiew VII, 445 f.). Dazu gehörten die Bisthümer Suprasl und Chelm-Belz, die unmittelbar unter Rom standen, sowie Minsk, Suffraganat von Mohilew. In der Gerarchia cattol. vom 31. December 1895 werden diese Bisthümer noch aufgeführt, dagegen nicht mehr in den Missiones cathol. (Romae 1895), weil sie heute sämmtlich unterdrückt sind. Die durch die Theilung Polens an Oesterreich gefallenen Diöcesen bestehen allein noch. Im östlichen Galizien und in der Bukowina leben noch gegen 3 Millionen Ruthenen. Sie bilden hier eine Kirchenprovinz mit der Metropole Lemberg und den Bisthümern Przemysl und Stanislowow (s. d. Art. Lemberg VII, 1724 ff.). Von da aus wanderten viele Ruthenen auch in Ungarn ein, und zwar in die Hochthäler der Theiß und in die östliche Hälfte des karpathischen Waldgebirgs, heute 383 000 Seelen stark. Für diese bestehen die Bisthümer Eperies und Munkacs in der Kirchenprovinz Gran, sowie das Bisthum Kreuz, heute in der Kirchenprovinz Agram (s. d. Art. Gran V, 1011 ff.). Die Herrscher Oesterreichs haben seit Maria Teresia sich unläugbar große Verdienste um die ruthenische Kirche in Galizien erworben, namentlich durch Ausstattung mit materiellen Existenzmitteln, allein der Josephinismus hat auch das griechisch-katholische Kirchenwesen nicht unberührt gelassen. Besonders der Basilianerorden hat durch bureaukratische Eingriffe stark gelitten, und es war höchste Zeit, daß 1882 dessen Reform thatkräftig eingeleitet wurde. Auch die im September 1891 zu Lemberg abgehaltene ruthenische Provinzialsynode, geleitet vom Erzbischof von Lemberg, unter Anwesenheit seiner beiden Suffraganen sowie der Mitglieder der Domcapitel und ungefähr hundert ruthenischer Geistlichen, wird wohl nicht ohne Einfluß auf die rituellen Angelegenheiten, das theologische Studium, die Seminarerziehung u. s. w. bleiben. So ist zu hoffen, daß die ruthenische Kirche, wenigstens in Oesterreich, bald wieder zur alten Blüte gelangen wird, um so mehr, als die neueste Constitution Papst Leo's XIII., Orientalium dignitas ecclesiarum vom 30. November 1894, die Bewahrung und den Schutz des Kirchenwesens der Orientalen betreffend, auch unter den Ruthenen manches klären wird. Bezüglich der Rechtsverhältnisse der unirten Griechen, also auch der Ruthenen, ist im Art. „Italogräci" bereits das Nöthige im Allgemeinen dargestellt worden; da jedoch die oben genannte Constitution manches genauer bestimmt hat, so glauben wir, die Hauptpunkte derselben hier noch anfügen zu sollen. In der Einleitung heißt es, daß die römische Kirche den orientalischen Kirchen von den apostolischen Zeiten an ein hohes Maß von Liebe und Ehre erwiesen, und besonders die eigenthümlichen Gewohnheiten und die Art und Weise des Gottesdienstes der einzelnen orientalischen Völker nicht bloß als rechtmäßig erklärt, sondern stets auch unversehrt bei ihnen zu erhalten und zu schützen gesucht hat. Nachdem dann die von Benedict XIV. erlassenen Bestimmungen zu Gunsten der Aufrechthaltung der orientalischen Riten aufgeführt, bestätigt und erläutert worden sind, sanctionirt die Constitution Leo's XIII. folgende Punkte: Jeder lateinische Missionar, welcher einen Angehörigen einer orientalischen Kirche verleitet, zum römischen Ritus überzutreten, verfällt ipso facto der Suspension und dem Verluste seines Amtes (Art. 1). In solchen Oertlichkeiten des Orients, wo es den Gläubigen an einem eigenen Priester fehlt, können dieselben die Eucharistie nach dem einen oder dem andern Ritus empfangen, ohne daß sie der Tadel treffen kann, den Ritus, in dem sie geboren, verlassen zu haben (Art. 2). Die im Orient zur Leitung der kirchlichen Collegien begründeten religiösen Orden werden dafür Sorge zu tragen haben, daß die orientalischen Zöglinge nach ihrem bezüglichen Ritus unterrichtet werden (Art. 3 u. 4). Ohne päpstliche Ermächtigung darf kein weiteres Collegium im Orient von einem lateinischen religiösen Orden gegründet werden (Art. 5). Alle orientalischen Gläubigen, auch die außerhalb eines Patriarchatssprengels lebenden, werden auch fernerhin in den Kirchenbüchern ihres Ritus eingetragen bleiben, und diejenigen, welche zur lateinischen Kirche übergetreten sind, werden zum orientalischen Ritus zurückkehren können (Art. 7. 9. 11). Lateinische Orden oder Congregationen dürfen keinen Orientalen aufnehmen ohne Zustimmung seines Ordinarius loci (Art. 10). Eheangelegenheiten der orientalischen Gläubigen und Gewissensfälle werden an die Congregation der Propaganda verwiesen werden (Art. 12). Schließlich kündigt die Constitution an, daß der Papst Seminarien und Collegien im Orient vermehren und denselben mit dem edelmüthigen Beistand der Katholiken aller Länder reichliche Mittel zuwenden werde (vgl. Kath. Kirch.-Ztg., Salzb. 1894, 779 f.). [Neher.]

Rutze, Nicolaus (auch Ruß genannt), Magister in Rostock, einer der gewaltigsten Bußprediger vor der Reformation, war Rostocker von Geburt, wurde in seiner Vaterstadt 1477 immatriculirt, 1479/80 mit dem Baccalaureat und 1485 mit der Magisterwürde geschmückt. Flacius Illyricus hat diesen Geistesmann unter die „vorreformatorischen Wahrheitszeugen" aufgenommen, und seitdem klebt ihm das Stigma der Häresie an. Indessen ist

Magister Rutze durchaus katholisch, und es braucht wahrlich Mühe, um seine Lehre husitisch erscheinen zu lassen. Seine Aussprüche über Papst, Bischöfe und Priester lauten heute freilich für katholische Ohren manchmal anstößig; aber Geschichtschreiber und Prediger waren seit dem „babylonischen Exil" der Päpste in Avignon und seit dem Concil zu Basel nicht wählerisch in ihren Ausdrücken, wenn sie Mißbräuche zu geißeln hatten, und Mißbräuche gibt es eben überall, wo Menschen waren. Daß Rutze kein Lutheraner war, ersieht man aus seinen noch erhaltenen Schriften; daß er „bis zur Rechtfertigung durch den Glauben allein" nicht durchgedrungen war, bekennen selbst die, welche ihn als „vorreformatorischen Wahrheitszeugen" verehren. Die Glaubenslehre des Magister Nicolaus Rutze ist vielmehr ganz orthodox, aber als Sittenprediger scheint er manchmal über das Ziel hinwegzuschießen. Gleich manchen anderen Bußpredigern läßt er sich hinreißen, Sünde und Laster zu verallgemeinern, ohne hervorzuheben, daß auch die christlichen Tugenden reichlich blühten. Auch hervorragende Persönlichkeiten scheint er angegriffen zu haben, und das trug ihm bittere Verfolgungen ein; er mußte Rostock verlassen und nach Wismar, bei einer zweiten Verfolgung sogar nach Livland fliehen. Wenn freilich Flacius, dem wir fast alle Nachrichten über Rutze verdanken, erzählt: „Von den Böswilligen (impiis) wurde eine Verfolgung gegen sie (Magister Rutze und Anhänger) erregt, und viele Bürger wurden deßwegen ausgetrieben", so sind das eitle Schwätzereien, welche bisher durch keine Urkunden bestätigt wurden. Sicherlich befanden sich Rutze's Verfolger nicht im Rostocker Dominicanerkloster, wie neuere Geschichtschreiber vermuthen; sonst hätte Rutze sich ihnen nicht in Wismar $1\frac{1}{2}$ Jahre lang entziehen können, da auch dort ein Predigerkloster blühte. Von Rutze's Schriften ist verloren gegangen die Evangelienharmonie, welche Flacius noch besaß. Erhalten ist Dat Bôkeken van deme Rêpe, eine ascetische Abhandlung, an welche sich eine katechetische Schrift über die drei Hauptstücke: Symbolum, zehn Gebote und Gebet, anschließt. Das Werk wurde bei Matthäus Brandis in Lübeck gedruckt und befindet sich auf der Rostocker Universitätsbibliothek. Dr. Nerger veröffentlichte es 1886 im Programm des Rostocker Gymnasiums. Als Denkmal der alten niedersächsischen Sprache ist Rutze's Schrift von hohem Werthe. (Vgl. Flacii Catalogus testium veritatis, Francofurti 1666, 840 sq. [Nr. 421]; Wiggers, Nicolaus Ruß und sein Buch von den drei Strängen, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie 1850, 171 ff.; Krabbe, Univ. Rostock, Rostock 1854, 311 ff.; Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., Leipzig 1855; Lesker, Magister Nicolaus Rutze von Rostock, ein Vorläufer Luthers, im „Katholik" 1887, II, 93 ff. [wo ihm mit Unrecht husitische Anschauungen zugeschrieben werden]; Allg. deutsche Biog. XXX, 60 ff.) [B. Lesker.]

Ruysbroeck (Ruusbroec), Johannes, Can. reg. O. S. Aug., berühmter Mystiker des 14. Jahrhunderts, war 1293 im Dorfe Ruysbroek geboren und erhielt zu Brüssel seine Ausbildung. Bei derselben bemühte er sich weniger um theologische Gelehrsamkeit, vielmehr zog ihn schon frühzeitig das innere und beschauliche Leben an. Nachdem er bis in sein 60. Jahr als Weltpriester, jedoch von der Welt möglichst zurückgezogen gelebt hatte, begab er sich mit einigen Freunden in die Einsamkeit des Klosters Groenendael bei Waterloo und wurde daselbst Prior der Regularcanoniker des hl. Augustin. Seine mystischen Schriften und die Heiligkeit seines Lebens bewogen viele angesehene, namentlich ihm geistesverwandte Männer, z. B. Gerhard Groote und Tauler (s. d. Artt.), ihn zu besuchen. Fühlte er sich von dem Glanze der göttlichen Gnade erleuchtet, so begab er sich oft tief in den Wald und schrieb dasjenige nieder, was er im Gnadenlicht erkannte und schaute. Seine unausgesetzte Geistesvereinigung mit Christus, die sich öfter bis zur Entzückung erhob (daher sein Beiname Doctor ecstaticus), hinderte ihn nicht, sich auch mit Händearbeit und den niedrigsten Diensten im Kloster zu beschäftigen; er haßte den Müßiggang und warnte vor demselben als einer Quelle mannigfaltiger Verirrungen im geistlichen Leben. Er starb 1381 in dem hohen Alter von 88 Jahren. Da er der lateinischen Sprache nicht mächtig genug war, so schrieb er alle seine Werke in niederländischer Sprache; Gerhard Groote aber, Wilhelm Jordaens und Laurentius Surius haben sie nach und nach in's Lateinische übersetzt, und so traten sie zu Köln 1552, 1555 und 1692 an das Licht; neuerdings wurden durch die Maetschappy der vlaemsche Bibliophilen mehrere seiner Werke zu Gent 1858—1868 (6 Bde.) in flämischer Sprache herausgegeben. Man kann nicht läugnen, daß in diesen Schriften ein begnadigter Lehrer der Wissenschaft der Heiligen spricht, und daß darin viele Perlen und Goldkörner enthalten sind; nur ist der Ausdruck öfter von der Art, daß man an Pantheismus und Quietismus denken könnte, wenn nicht wieder aus anderen Stellen klar hervorgehen würde, daß Ruysbroek weit entfernt war, dem Pantheismus zu huldigen oder einem Quietismus ohne Nothwendigkeit der Sacramente und guten Werke das Wort zu reden. Wohl mit Recht hat daher auch Johannes von Schönhofen, ein Canonicus des Klosters Groenendael, für Ruysbroek die Feder ergriffen gegen den berühmten Kanzler der Pariser Universität, Gerson (s. d. Art.), welcher an pantheistisch klingenden Ausdrücken in Ruysbroeks Schriften Anstoß nahm; darin aber, daß Gerson dunkle, unbestimmte und überschwängliche Worte und Ausdrücke in Behandlung geistlicher Materien ausgeschlossen und die mystische Theologie mit der positiven in inniger Verbindung wissen wollte, hatte er nicht bloß Recht, sondern hatte auch das Mangelhafte in Ruysbroeks Schriften getroffen. Den falschen Mysticismus

der häretischen Begharden (s. d. Art. Beguinen II, 208 f.) hatte letzterer übrigens stets nachdrücklich bekämpft. (Vgl. Engelhardt, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek, Erlangen 1838; Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalt. II, Mainz 1865, 1137 ff.; Auger, in Compte rendu du 3e congrès scientifique des Catholiques II, Brux. 1895, 297 ss.) [Schrödl.]

Ruysbroek, Wilhelm von, s. Mongolen VIII, 1772.

Ryswijk, Hermann von, s. Hermann von Ryswijk.

Ryswijker Clausel heißt die auf Drängen Frankreichs in den Artikel 4 des Ryswijker Friedens (1697) aufgenommene Bestimmung, daß in den bis dahin von Frankreich occupirten, nun aber zu restituirenden Orten die katholische Religion in ihrem derzeitigen Zustande und Rechte zu belassen sei. Hierdurch wurde für die betroffenen Orte die Bestimmung des westfälischen Friedens betreffs des sogen. Normaljahres (s. d. Art.) außer Kraft gesetzt. Da die Clausel den Katholiken günstig war, remonstrirten die Gesandten der meisten protestantischen Stände gegen die Aufnahme derselben, konnten aber damit nicht durchdringen. Auch der Versuch, durch einen nachträglichen Zusatz die Katholiken zur Nichtanwendung der Ryswijker Clausel gegen die protestantischen Stände des Reiches zu verpflichten, schlug fehl, und der Ryswijker Friede wurde mit der Clausel ratificirt. Dadurch wurde in 1922 Ortschaften, namentlich in der Pfalz (s. d. Art.), der Religionszustand gegen früher geändert, für die Protestanten aber eine neue Veranlassung zu Religionsbeschwerden (s. d. Art.) geschaffen. [A. Esser.]

Rythovius, Bischof von Ypern (1562 bis 1583), eigentlich Martin Baudewyns (Balduini) geheißen, aber gewöhnlich nach seinem Geburtsort Rythoven bei Eindhoven in Nordbrabant benannt, erblickte das Licht der Welt um 1512. Nachdem er zu Löwen 1535 in der Philosophie promovirt und kurze Zeit als Lehrer derselben gewirkt hatte, vertiefte er sich in das theologische Studium, erhielt die Licentiatenwürde und wurde 1549 mit Anderen als Professor der heiligen Schrift an die neugegründete Universität Dilingen (s. d. Art.) gesandt. Doch kehrte er schon bald nach Löwen zurück, wo er 1553 einen Lehrstuhl erlangte und nach und nach verschiedene Universitätsämter bekleidete. Bei der kirchlichen Reorganisation der belgischen Diöcesen (s. d. Art. Belgien II, 277 ff.) erhielt Rythovius 1562 das Bisthum Ypern. Er war der erste von den neuen niederländischen Bischöfen, der die Weihe empfing, und ging deßhalb auch als Vertreter des belgischen Episcopates nach Trient, wo er dem Concil bis zum Schlusse beiwohnte. Seine dort bewiesene Gelehrsamkeit erregte nicht bloß, wie Cardinal Hosius bezeugt, bei den Katholiken, sondern auch bei Andersgläubigen, wie Melanchthon, Bewunderung. Nach der Rückkehr vom Concil eröffnete Rythovius eine eifrige apostolische Wirksamkeit in seiner Diöcese, wo damals gerade eine heftige Katholikenverfolgung im Gange war (eine Handschrift zu Ypern mit dem Titel Geuzismus Flandriae occidentalis beschreibt dieselbe ausführlich). Besonders aber bemühte sich der Bischof um die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse in den Niederlanden. Zu dem Zwecke fanden unter seinem Vorsitze zu Mecheln 1570 und zu Löwen 1574 Provincialsynoden statt, und 1577 hielt er zu Ypern eine Diöcesansynode ab. Leider ward jedoch seine bischöfliche Wirksamkeit schon bald zur Hauptsache lahmgelegt. Als er nämlich im October 1577 zu Gent den Sitzungen der Staaten von Flandern beiwohnte und mit Anderen der Ernennung des Prinzen von Oranien zum Ruwaard widersprach, wurde er gefangen gesetzt und erst 1581 gegen einige Gefangene des Prinzen von Parma ausgetauscht. Während der Haft hatte Rythovius seine Diöcesanen brieflich aufzumuntern und im Glauben zu stärken gesucht. Allein seine Bischofsstadt Ypern war zwischenher durch Verrath in die Hände der protestantischen Armee gefallen, und so war es ihm nach der Haftentlassung nicht vergönnt, zu den Seinen zurückzukehren. Er begab sich deßhalb in das benachbarte Bisthum St. Omer, starb aber schon im October 1583 an der Pest. Gemäß dem Testamente wurde das Seminar zu Ypern sein Universalerbe, und dieses ließ denn auch seine sterbliche Hülle später (1607) nach Ypern überführen und in der Hauptkirche beisetzen. Eine ehrenvolle Grabschrift bezeichnet daselbst seine Ruhestätte. Von seinen hinterlassenen Schriften möge hier das Manuale Pastorum, Paris. 1576, genannt sein. Der vielgebrauchte Commentar zu den Sentenzenbüchern scheint nie gedruckt worden zu sein. (Vgl. Foppens, Biblioth. belg. II, Brux. 1739, 848 sq.; de Ram, Synod. belg. I, Mechlin. 1828, 30 sqq.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 51; dazu noch Nachrichten im städt. Archiv zu Ypern.) [Alberdingk Thym.]

S.

Sa (Saa), Emanuel, S. J., heiligmäßiger Ordensmann und tüchtiger Theologe, wurde zu Villa de Conde (Provinz Entre Douro e Minho) in Portugal 1530 geboren und studirte zuerst zu Coimbra. Mit 15 Jahren trat er in den Jesuitenorden, in welchem er bald zum Lehrer der Philosophie und dann der Theologie berufen ward. Auf dem Gebiete der letztern war er besonders als

Exeget thätig; seine dießbezüglichen schriftstellerischen Leistungen (Scholia in quatuor evangel., Antverp. 1596 u. ö., und Notationes in totam Script. sacr., Antverp. 1598 u. ö.) gelten bei aller Kürze als bequem, klar und namentlich in Bezug auf den Literalsinn exact. Wegen seines Ansehens wurde Sa auch von Pius V. in die Commission zur Correctur des Septuagintatextes berufen. Dagegen erlebte sein Werk Aphorismi confessariorum ex Doctorum sententiis collecti (zuerst Venedig 1595, dann in fast unzähligen Neuausgaben) das Schicksal, auf den Index zu kommen; der Auctor hatte darin unter Anderem die Zulässigkeit der Beichte und Absolution auf brieflichem Wege vertheidigt. Seit 1608 erschienen Neudrucke des Werkes mit den Correcturen des Magister sacri palatii (vgl. Reusch, Index II, 312). Em. Sa beschloß sein Leben zu Arona am 30. December 1596. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 77 sq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 349 ss.) [Kneller S. J.]

Saadia (Sa'adjah; arab. Sa'îd ben Jûsuf), berühmter jüdischer Gelehrter im 10. Jahrhundert, wurde im J. 892 zu Dalâs in Aegypten geboren. Da er frühzeitig nach Fajjûm in Oberägypten kam, trägt er den Beinamen al-Fajjûmî; nach anderer Angabe wäre Fajjûm sein Geburtsort. Später wurde zu seinem Namen noch der Zusatz ha-Gaon gemacht, weil der Exilsfürst David ben Sakkai ihn im J. 928 zum Gaon, d. i. Vorsteher, der Schule zu Sura gewählt hatte. Mit diesem Exilsfürsten entzweite Saadia sich später, so daß er von demselben abgesetzt und mit dem Banne belegt wurde. Nun aber erklärte er selbst David seiner Würde für verlustig und bewirkte, daß von seiner Partei ein anderer Exilsfürst ernannt wurde. Die Streitigkeiten wurden dem Chalifen Almuktadir vorgelegt; eine Entscheidung fiel aber erst unter dem Chalifen Kahir (933). Dieselbe war für Saadia ungünstig; seine Absetzung wurde bestätigt, sein Gegner blieb im Amte. Später versöhnten sich beide, und Saadia wurde in seine Stellung wieder eingesetzt. Er starb im J. 942. — Das umfassende Wissen Saadia's macht ihn ohne Zweifel zu einem der bedeutendsten nachtalmudischen Gelehrten. Seine zahlreichen Schriften befassen sich mit der Uebersetzung der Bibel in das Arabische und mit der Erklärung derselben, mit Religionsphilosophie, Sprachwissenschaft und Talmudgelehrsamkeit. Ob er den ganzen jüdischen Canon in das Arabische übersetzt hat, ist mit Sicherheit noch nicht erwiesen, aber zu vermuthen. Einen Theil seiner Bibelwerke verfaßte er in zweifacher Form: für das gründliche Studium gab er der Uebersetzung einen umfangreichen Commentar bei; dann verfaßte er von den meisten Büchern eine zweite Uebersetzung mit gar keinem oder nur sehr kurzem Commentar. Gedruckt liegt davon vor: der Pentateuch in der Tetraglotte von Constantinopel (1546), in der Pariser und in der Londoner Polyglotte und in der Ausgabe von Newcastle upon Tyne (1811), und neuestens als Version arabe du Pentateuque de Saadia etc. par J. Derenbourg, in den Oeuvres complètes de Saadia, publiées sous la direction de J. Derenbourg I, Paris 1893 (in hebräischen Buchstaben). (Irrthümlich werden die Bücher Genesis und Exodus in Paul de Lagarde's „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" I, Leipzig 1867, für das Werk Saadia's gehalten.) — Weiter wurden herausgegeben von J. Schwarzstein: Targum Arvi. Die arabische Interpretation des Pentateuchs von Rabbi Saadia Hagaon. Genesis, Frankfurt a. M. 1886; der Commentar zu den BB. Esdras und Nehemias durch Mathews in den Anecdota Oxon. Sem. Ser. I, 1, Oxford 1882; Saadiae Phijumensis Versio Jesaiae Arabica cum aliis speciminibus Arab. Bibl. e Ms. Bodl. nunc prim. edd. etc. H. E. G. Paulus, Jenae 1790—1791, 2 fasc. (in arab. Buchstaben), sehr fehlerhaft; correct dagegen ist Version d'Isaïe de R. Saadia par J. Derenbourg (in hebräischen Buchstaben), in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft IX (1889), 1 ff. und X (1890), 1 ff., und in den Oeuvres complètes III, Paris 1896; Das Buch Hiob, übersetzt und erklärt von Gaon Saadia, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von John Cohn, Altona 1889 (in hebr. Buchstaben). Auszüge aus der Uebersetzung vom Buche Job s. bei Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testamentes I, Stuttgart 1844, 75 ff. Die Psalmen 16, 40 und 110 wurden herausgegeben von Schnurrer in Eichhorns „Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur" III, Leipzig 1790, 428 ff., — Psalm 68 von Haneberg in den Abhandlungen der K. bayr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-philolog. Cl. III (1840), 389 ff., — Psalm 1—20 von S. H. Margulies (Saadia Al-fajûmi's arabische Psalmenübersetzung herausgegeben und in's Deutsche übertragen I, Breslau 1884). Die korachitischen Psalmen aus Saadia's arabischer Uebersetzung und Erklärung gab Theodor Hofmann heraus im Programm des Gymnasiums in Ehingen, Herbst 1891; die Psalmen 1—5 und Psalm 11 vollständig, die übrigen Psalmen sowie den Commentar dazu bruchstückweise edirte Ewald, Beiträge u. s. w. I, 1 ff.; die Version arabe des Proverbes etc. par J. Derenbourg et Mayer Lambert bieten die Oeuvres complètes VI, Paris 1894. Endlich liegen noch vor: Das Spruchbuch nach Saadja. Ein Auszug aus Saadja's כתאב טלב אלחכמה, Kap. 1—9, von Jonas Bondi, Halle 1888, und Die Saadjanische Uebersetzung des hohen Liedes von Adalbert Merx, Heidelberg 1882 (Festschrift für die orientalische Section der 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Karlsruhe 1882). Handschriftlich vorhanden sind die Hagiographen mit Ausnahme der Chronik im

Britischen Museum; das Buch Daniel auf der Bodl. Bibliothek. — Die Uebersetzungsmethode Saadia's ist nicht ohne Mängel; dieselben treten besonders in den poetischen Büchern, weniger in den prosaischen hervor. In der Auffassung des Textes ist er abhängig von den Targumin; dieses zeigt sich insbesondere in dem Bestreben, Anthropomorphismen in der Uebersetzung zu vermeiden. Seine exegetischen Erläuterungen sind bedeutungslos. Der Hauptwerth der biblischen Werke Saadia's, besonders seiner Uebersetzung, liegt darin, daß er öfters einer andern Lesart folgt als die Masorah und daher bei der Buchstabenkritik des Alten Testamentes gute Dienste leisten kann.

Mit der Religionsphilosophie befassen sich die „Glaubenssätze und Lehrmeinungen" (Kitâb al-'Amânât w'al-I'tiqâdât), herausgegeben von S. Landauer, Leiden 1880. Von diesem Werke gibt es zwei hebräische Bearbeitungen: die ältere, deren Urheber nicht bekannt ist, stellt mehr eine Paraphrase dar; die jüngere, von Jehuda Ibn Tibbon 1186 verfaßt, ist eine Uebersetzung (vgl. David Kaufmann, in der Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXVII [1883], 230 ff.; S. A. Taubeles, Saadia Gaon, Halle 1888, 33 f.; W. Bacher in der „Festschrift zum 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders", Leipzig 1896, 219 ff.). Ferner gehört hierhin der Commentar zum Sepher Jezirah, edirt und übersetzt von Mayer Lambert, Paris 1891, im 85. Heft der Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études. Seinem philosophischen Standpunkt nach war Saadia Motazilit (vgl. d. Art. Arabische Philosophie und Theologie I, 1200), in religiöser Hinsicht war er von dem übernatürlichen Charakter der Bibel überzeugt und erwartete das Erscheinen des Messias zu seinen Lebzeiten.

Von Saadia's sprachwissenschaftlichen Arbeiten ist am meisten bekannt die „Erklärung seltener biblischer Wörter", zum ersten Male bekannt gemacht und erläutert von L. Dukes in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes V (1844), 115 ff. und bei Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testamentes II, Stuttgart 1844, 110 ff. Es ist dieses der erste Anfang der hebräischen Lexikographie. Die anderen sprachwissenschaftlichen Werke sind entweder gar nicht mehr oder nur fragmentarisch vorhanden; letzteres ist z. B. der Fall bei der lexikalischen Abhandlung Sepher ha-Agrôn oder Sammelbuch (s. Harkavy, in d. „Studien u. Mittheil. aus d. Kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg" V, 1, Petersburg 1891, und dazu W. Bacher in der Revue des Études Juives XXIV [1892], 307 ss.). Die auf den Talmud und die jüdische Liturgie bezüglichen Werke können hier übergangen werden; sie sind aufgezählt bei Taubeles 24 f., wo auch die anderen Werke Saadia's genannt werden, welche entweder gar nicht mehr oder nur bruchstückweise vorhanden, aber sicher bestätigt sind, sowie diejenigen, bei denen Saadia's Autorschaft verdächtig ist oder die apocryph sind. Die Bedeutung Saadia's für das Judenthum liegt darin, daß er der erste Jude war, welcher in arabischer Sprache Erläuterungen zur Bibel schrieb und dadurch der Vorgänger der zahlreichen arabisch-jüdischen Schriftsteller wurde; ferner genießt er großes Ansehen durch seine Polemik gegen die Karäer. Wenn aber die heutigen Vertreter der jüdischen Wissenschaft den Gaon Saadia zu einem Universalgenie zu stempeln sich bemühen, so zeigen sie dadurch, daß sie in ihren Anforderungen an wahre Wissenschaftlichkeit, insbesondere an die philosophische Durchbildung, ziemlich bescheiden sind. (Die ältere Literatur über Saadia hat Steinschneider in seinem Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodlejana, Berol. 1852—1860, 2155 sqq. zusammengestellt. Daneben sind zu nennen: J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882; M. Wolff, Ein Wort über Religion und Philosophie nach Auffassung Sa'adja's, in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft XLIV [1890], 154 ff.; Derselbe, Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmî's, in d. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft IV [1884], 225 ff. V [1885], 15 ff.; David Mannheimer, Die Kosmogonie bei den jüdischen Philosophen von Saadjah bis Maimonides, Halle 1888.) [Hoberg.]

Saba (Σαβά), Personen- und Volks- bezw. Landesnamen in der heiligen Schrift, steht im lateinischen und griechischen Bibeltext theils für das hebräische סְבָא, theils für שְׁבָא. I. Entsprechend dem erstern bezeichnet es 1. einen Sohn des Chus (Gen. 10, 7. 1 Par. 1, 9); 2. ein Volk bezw. Land (Ps. 71, 10 und Is. 43, 3 [LXX hier unrichtig Σοήνη; vgl. Hieron. Comm. in Is. 43, 3, bei Migne, PP. lat. XXIV, 429]), welches bei Isaias in Verbindung mit Aegypten und Chus (Aethiopien; vgl. Is. 45, 14; 18, 2. 7) gebracht wird. Dieses leitet auf die Vermuthung, daß Saba südlich von Aegypten zu suchen ist. Nach Jos. Antt. 2, 10, 2 hieß die königliche Residenz Aethiopiens Saba, die Kambyses später nach dem Namen seiner Schwester Meroe genannt habe (Strabo 17, 1, 5); die Ruinen dieser Stadt werden eine Tagereise nördlich von Schendy gezeigt. Der Name Meroe bezeichnet aber auch das Land, in welchem jene Stadt lag, d. h. jenes Gebiet, welches von dem Atbära und dem blauen Nil umschlossen wird und im Alterthum „Insel Meroe" genannt wurde. Die heutigen Geographen dehnen jedoch den Namen Meroe nicht auf die ganze „Insel" aus, sondern beschränken ihn auf den nördlichen Theil, während sie den südlichen Sennaar nennen. Im Alterthum wurden beide Namen promiscue für das ganze Gebiet gebraucht (Pseudojon., Gen. 10, 7). Obschon es nun richtig ist, wegen der vorhin citirten Stellen im Buche des Propheten Isaias unter סְבָא ein im Süden von Aegypten gelegenes Gebiet zu ver-

stehen, so ist dieser Name doch nicht auf Meroe einzuschränken. Denn Strabo nennt an der Küste des arabischen Meeres eine sabaitische Mündung (Σαβαϊτικὸν στόμα) und einen Hafen Saba (λιμὴν Σαβά; 16, 4, 8), ferner eine Stadt Sabä (Σαβαί) in der Nähe von Berenice (16, 4, 10; vgl. Ptolem. 4, 7, 7 Σεβαστικὸν ἢ Σαβαστρικὸν στόμα). Diese Verwendung des Namens weist hin auf die Einwanderung der Nachkommen des סְבָא in Afrika von Arabien her, wie auch in Ps. 71, 10 die Könige von שְׁבָא und סְבָא vereint erscheinen. Vielleicht erinnert auch Soba, die Hauptstadt des mittelalterlichen Reiches von Sennaar, an den alten Namen Saba. Die Behauptung Glasers [s. u.] II, 387 ff., Saba sei mit dem Gebel Shamar in Arabien zu identificiren, ist nicht beweisbar.

II. Saba entsprechend dem hebräischen שְׁבָא bezeichnet 1. einen Sohn des Regma, Enkel des Chus (Gen. 10, 7. 1 Par. 1, 9), Bruder des Dadan; 2. einen Sohn des Jectan, eines Nachkommen von Sem (Gen. 10, 28. 1 Par. 1, 22; Jos. Antt. 1, 6, 4 Σαβεύς); 3. einen Sohn des Jecsan, Enkel Abrahams und der Cetura (Gen. 25, 3. 1 Par. 1, 32), dessen Bruder ebenfalls Dadan hieß; 4. ein Volk bezw. Land (3 Kön. 10, 1. 4. 10. 13. 2 Par. 9, 1. 9. 12. Job 1, 15 [Vulg. Sabaei, das sich, entsprechend dem hebr. שְׁבָאִים, auch Joel 3, 8 findet]; 6, 19. Ps. 71, 10. 15. Is. 60, 6. Jer. 6, 20. Ez. 27, 22. 23; 38, 13), welches nach Job 1, 15; 6, 19. Ez. 27, 22. 23; 38, 13 unzweifelhaft in Arabien zu suchen ist; dieß drückt die Vulgata nach dem Vorgange der Septuaginta in Ps. 71, 10 (Arabes), 15 (Arabiae) schon durch die Uebersetzung aus. Es ist daher eine ausgemachte Sache, daß diese Deutung auf alle Stellen auszudehnen ist, an denen das fragliche Wort sich findet. Nach den Angaben der heiligen Schrift existiren Sabäer in verschiedenen Theilen von Arabien: im Norden (Job 1, 15; 6, 19; in den assyrischen Inschriften Sab'u); im Osten (Ez. 27, 22. 23; 38, 13); nach Süden weisen hin die Producte von Saba: Specereien, Edelsteine (3 Kön. 10, 10. 2 Par. 9, 9), Gold (Ps. 71, 15), Gold und Weihrauch (Is. 60, 6), Weihrauch (Jer. 6, 20; vgl. Strabo 16, 4, 19; Plin. 6, 28, § 161). Diese geographische Mannigfaltigkeit deutet wahrscheinlich auf die verschiedene Abstammung hin, so daß die Nordsabäer eine ceturäische, die Ostsabäer eine cuschitische, die Südsabäer eine jectanitische Abzweigung repräsentiren. Letztere Gruppen der Sabäer, in Jemen wohnhaft (Gen. 10, 30), waren die mächtigsten, so daß Jemen als das eigentliche Land Saba zu gelten hat. Hauptstadt desselben war Mariaba (Strabo 16, 4, 19). Das Reich der jemensischen Sabäer ist alt; bekannt sind die Namen von 33 Königen, welche, auf Inschriften oder auf Münzen überliefert, bis in das 8. Jahrhundert v. Chr. hinaufführen. Eine Beherrscherin dieses Reiches wird in der Bibel erwähnt, nämlich die Königin von Saba, welche mit Salomon verkehrte (3 Kön. 10, 1. 4. 10. 13. 2 Par. 9, 1. 9. 12; die „Königin des Südens" Matth. 12, 42. Luc. 11, 31). Eine „Königin" von Saba kann nicht auffallen, da auch assyrische Berichte über Kriegszüge der Könige von Assyrien nach Arabien öfters „Königinnen" in diesem Lande erwähnen. Nach der äthiopischen Sage hieß jene Königin von Saba Magunda; Salomon habe sich mit ihr vermählt, und der dieser Ehe entsprossene Sohn, Menelech (d. h. „Sohn des Weisen"), habe während seiner 29jährigen Regierung die ihm untergebenen Hebräer, Sabäer, Homeriten (Himjariten) und Madianiten auf die Westseite des arabischen Meerbusens geführt und dort die Stadt Axum gegründet. In dieser Sage ist der historische Kern, die Einwanderung von Arabern nach Abessinien, leicht erkennbar. Die Nichtbeachtung des Zuges dieser Sage, daß der Sohn Salomons und der sabäischen Herrscherin aus Arabien nach Abessinien gekommen sei, wurde für Josephus (Antt. 8, 6, 4 sqq.) die Veranlassung, in der „Königin von Saba" eine solche von Aegypten und Aethiopien zu erblicken (vgl. Hier. Comm. in Is. 43, 3, bei Migne, PP. lat. XXIV, 429). Die arabische Sage gibt der Königin, die Salomons Weisheit bewunderte, den Namen Bilkis (Korân, Sur. 27, 30 ff.; vgl. Gustav Rösch, Die Königin von Saba als Königin Bilkis, in den Jahrbüchern für prot. Theol. VI [1880], 524 ff.). — Das sabäische Reich mit seiner Hauptstadt Mariaba galt noch bis in die Zeit des Hellenismus und des römischen Reiches als der mächtigste Staat in Arabien; er wird z. B. im Monumentum Ancyranum erwähnt (Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellsch. XXX [1876], 321). Im 2. Jahrhundert n. Chr., vielleicht schon um die Zeit von Christi Geburt, war aber seine Blüte verschwunden, da es mit dem Reiche der Homeriten (s. d. Art.) verbunden wurde, welches im 4. Jahrhundert zeitweise unter der Botmäßigkeit der Könige von Axum stand. Hauptstadt des sabäisch-homeritischen Reiches war anfangs noch Mariaba, später Zafâr. Daher erklären spätere Schriftsteller die Sabäer für Homeriten. (Vgl. August Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850; J. H. Mordtmann, Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXI [1877], 61 ff.; August Dillmann, Ueber die Anfänge des axumitischen Reiches, in den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1878, Berlin 1879, 177 ff.; Eb. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen 1878, 553; Derselbe, Die Keilinschriften u. das Alte Testament, 2. Aufl., Gießen 1883, 602; Inscriptions Sabéennes, im Journal Asiatique, VI[e] sér., XIX [1872], 129 ss. 489 ss.; David Heinrich Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdâni, in den Sitzungsberichten der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. XCIV [1879], 335 ff. und XCVII [1881], 955 ff.;

J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sabäische Denkmäler, Wien 1883; Eduard Glaser, Skizze der Gesch. und Geographie Arabiens II, Berlin 1890; Hugo Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 351.) [Hoberg.]

Sabäismus wird in der alten Religionsgeschichte der Sterndienst der Sabäer oder der vorderasiatischen Semiten überhaupt genannt. Der arabische Philosoph und Religionshistoriker Schahrastânî bemerkt in seinem „Buch der Religionen und Philosophien": „Es gab unter den Arabern auch solche, welche zum Sabäismus hinneigten und über den Untergang der Sterne das glaubten, was die Sternkundigen über die Planeten glauben, so daß sie sich nicht bewegten und nicht ruhten, nicht reisten und nicht rasteten, ohne den Untergang eines Sternes zu beobachten, und sagten: uns wird Regen zu Theil durch den und den Untergang eines Gestirnes" (Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, 112). Die neuere Religionsgeschichte dagegen verwirft den Sabäismus als Bezeichnung eines besondern Cultus, weil durch Inschriften bekannt geworden sei, daß die Religion der Sabäer in Südarabien sich als die durch assyrisch-babylonische Einflüsse nur leicht modificirte Stammreligion der Araber überhaupt darstelle, während die eigentliche Sternkunde vielmehr in Akkad zu Hause sei, und weil außerdem bei jener Bezeichnung auch noch eine Verwechslung mit den viel späteren, nachchristlichen Sabiern oder Johanneschristen stattgefunden habe. Daß eine Verwechslung des Sabäismus mit dem Sabismus (s. d. Art. Mandäer) vorgekommen ist, begreift sich aus der freundschaftlichen Stellung, welche Mohammed zu den Sabiern einnahm; die Anhänger Mohammeds selbst wurden wegen ihrer Waschungen Anfangs Sabier genannt. Arabische Schriftsteller (Biruni, Aljakubi) berichten über die Sabier, daß sie die beiden großen Leuchtenden (Sonne und Mond), die Sterne (die sieben Planeten) und die Elemente verehrten und sie heilig hielten bis zur Zeit des Zaradusch̄t. Die Ueberbleibsel derselben wohnen in Harran (Keßler, Mani I, Berlin 1889, 308. 324). Dieß setzt aber voraus, daß die älteren Sabäer und Semiten überhaupt einen Sterndienst hatten. Zudem ist es fraglich, ob die Sternkunde ursprünglich in dem nordbabylonischen Akkad ihre Heimat hatte oder erst durch die einwandernden Semiten dahin gebracht wurde. Jedenfalls wissen wir, daß der Dienst der Gestirne in der Religion der vorislamischen Araber eine hervorragende Stelle behauptete, und da die auch in der Völkertafel genannten Sabäer (Gen. 10, 7. 28; 25, 3; vgl. d. Art. Saba) das bedeutendste Volk Arabiens, Bewohner Jemens oder des glücklichen Arabiens mit der Hauptstadt Mariaba (Mareb), und neben den Phöniciern das bedeutendste Handelsvolk Vorderasiens waren, so erklärt es sich, daß der semitische Sterndienst nach ihnen genannt wurde. Da aber ihre Geschichte und Religion nur durch einige Notizen griechischer Schriftsteller seit Eratosthenes und durch arabische Ueberlieferung seit Beginn der christlichen Aera nebst sabäischen oder, nach dem später herrschenden Stamme, himjaritischen Inschriften aus älterer Zeit bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. bekannt sind, so beginnt man die Darstellung des Sterndienstes am besten mit den Assyro-Babyloniern. Diese verehrten schon im 14. Jahrhundert als erste Göttertrias: Anu (Himmel), Ea (Erde) und Enlil, semitisch Bel (Herr); als zweite: Schamas, Sin und Ramân (Sonne, Mond und Wettergott) und die Götter der fünf Planeten: Nergal (Mars), Nabû (Merkur), Marduk (Jupiter), Istar (Venus) und Ninib (Saturn) nebst entsprechenden weiblichen Gottheiten (Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen I, Leipzig 1881, 356 ff.; Andere nehmen ein jüngeres Datum an). Die meisten der assyro-babylonischen Gottheiten finden sich schon in den Bußpsalmen der Akkader, aber als Localgottheiten. Die Chaldäer, welche in Babylonien herrschend wurden, haben sich eingehend mit der Beobachtung der Himmelserscheinungen beschäftigt, an deren Einfluß auf die irdischen Schicksale sie glaubten. Damit verbanden sie die Wissenschaft der Omina, stellten die Nativität fest und waren überhaupt die ersten, welche den Glauben an siderable Einflüsse systematisch zur Kunst entwickelten. Stammte auch die Astrologie vom Urvolk her, so hat sie doch durch die Semiten ihre Ausbildung erhalten. Die Araber verehrten außer den Steinen und Bäumen, welche als Wohnsitze der Gottheit galten, unter den Himmelskörpern die Sonne, welche mehrfach die Göttin schlechthin genannt wird, die Venus, angeblich den Merkur (bei den Tamir), vielleicht den Mond. Die Meinung, daß die Planeten angebetet worden seien, wird bestritten (Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III. Reste arabischen Heidenthums, Berlin 1887, 173). Die Astronomie und Astrologie hatten mit der Religion nichts zu thun, sondern dienten mehr dem Kalender und dem Handel. Dagegen haben nach allgemeinem arabischen Glauben die Gestirne Einfluß auf das Wetter. Sie bewirken Hitze und Kälte, Gewitter und Blitz, vorzugsweise Regen. Aufgang und Untergang der Gestirne galten dafür als entscheidend, wie heute bei Manchen noch der Mondwechsel. Weil es aber doch mehr auf den dadurch angezeigten Wechsel der Jahreszeiten ankam, so darf man daraus nicht schließen, daß die Sterne als regengebende Gottheiten verehrt worden seien. Wenn ein Gott Regen gibt, so ist es schon im Heidenthum Allah. Allerdings eifert noch Mohammed gegen diesen Aberglauben. Zu einer religiösen Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Gott haben es die Araber nie gebracht; doch haben sie den Cult der Naturgötter immer weiter zurückgedrängt und Allah zum Haupt- oder einzigen Gott erhoben, weßhalb man zwar nicht von einem Monotheismus, aber von einem Monismus derselben spricht. Allah hat nun die Welt erschaffen, den Himmel gestützt, den Voll-

mond und Neumond gemacht, spendet Regen, bestimmt den Lauf der Zeit und die Schicksale der Menschenwelt. Den Beduinen ist er einfach das Verhängniß. — Der Sterndienst der alten Semiten hatte von Anfang an einen von den polytheistischen Culten anderer Völker durchaus verschiedenen Charakter. Der Himmel mit seinen Gestirnen wird wie sonst als die göttliche Welt durchaus von der Erdenwelt als der ungöttlichen geschieden; diese erhält von droben das belebende Licht der Sonne und den erquickenden Thau des Mondes. Aber nicht die Gestirne als solche, sondern die in ihnen wohnenden lebenschaffenden Götter werden verehrt. Sonne, Mond und Sterne sind Anfangs Symbole und Erscheinungsformen der Gottheit, erst auf der Stufe des Verfalls sind sie zu Göttern geworden. Aber wie bei den Semiten ursprünglich ein einheitlicher Grundzug vorhanden war, so verwilderte auch der Sterndienst nie so sehr, daß der Zug der Einheit ganz unterdrückt wurde (Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1876—1878, I, 32. II, 151 f.; Bäthgen a. a. O. 263 ff.; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863, 5 ff.). Das Judenthum und Christenthum haben in Arabien zur Vorbereitung auf den Islam beigetragen, aber auch die semitische Religionsentwicklung war an diesem Ziele angelangt. [P. Schanz.]

Sabaoth (Σαβαώθ, Σαββαώθ), in der heiligen Schrift die griechische Umschreibung von צְבָאוֹת, dem Plural des hebräischen Nomens צָבָא, „Heer", welche auch in die Vulgata übergegangen ist (Jer. 11, 20. Jac. 5, 4). Sie kommt nur in Verbindung mit Dominus vor und bezeichnet Gott, „den Herrn der Heerschaaren", in seiner Erhabenheit als Schöpfer und Leiter der Gestirne (Jer. 8, 2. Ps. 23, 10). Aus Mißverständniß haben spätere griechische Schriftsteller den Ausdruck als Eigennamen Gottes aufgefaßt (Orac. Sibyll. 1, 304). Die Vulgata übersetzt das Wort mit exercituum (Jer. 5, 14) oder mit virtutum (Ps. 23, 10), so daß auch der Ausdruck virtutes coelorum (Matth. 24, 29) dem entsprechend gedeutet werden muß. [Kaulen.]

Sabas s. Sabbas.

Sabath, hebr. Monatsname, s. Zeitrechnung.

Sabatier, Pierre, O. S. B., gelehrtes Mitglied der Maurinercongregation, war 1682 zu Poitiers geboren und trat mit 18 Jahren in den Orden ein. Nach der feierlichen Profeß schickten ihn seine Obern in die Abtei St-Germain-des-Prés, wo er mit den berühmten Benedictinern Mabillon, Ruinart, Coustant bekannt wurde und an ihnen seine Vorbilder fand. Ruinart zog ihn zuerst als Gehilfen zu seinen literarischen Arbeiten bei; dann, nach des Meisters Tode, begann Sabatier das Werk, welches fernerhin die Hauptaufgabe seines Lebens bilden sollte, nämlich die Sammlung der Bruchstücke vorhieronymianischer lateinischer Bibelübersetzungen, namentlich der sog. Itala. Als Quellen dienten ihm vor Allem die Schriften der lateinischen Kirchenväter und -Schriftsteller bis Gregor d. Gr., dann aber auch alte Missalien, Lectionarien, Martyreracten u. s. w. Die Vollendung der Arbeit erfolgte nach langjähriger unverdrossener Thätigkeit in der Abtei St. Nicaise zu Reims, wohin Sabatier wegen ungebührlicher Einmischung in die jansenistischen Händel verwiesen worden war. Er erlebte noch die Drucklegung der beiden ersten Bände seines Lebenswerkes, während der dritte nach seinem Tode (24. März 1742) durch die Mauriner Franz Baillard d'Jnville und Vincent de la Rue zum Druck befördert wurde (Bibliorum sacrorum lat. Versiones antiquae, seu vetus Italica, et caetera quaecumque in Codd. Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt etc., Remis 1743, 3 voll.; mit neuem Titelblatt 1751 wieder herausgegeben). Sabatiers Werk ist der erste bedeutende Versuch, die Reste der vorhieronymianischen Bibelübersetzungen zu sammeln, wobei er allerdings von der Voraussetzung ausging, daß die sogen. Itala bis auf Gregor d. Gr. entweder überhaupt die einzige oder doch die allgemeine und von den Vätern allein gebrauchte Uebersetzung gewesen sei. Obschon er darin irrte und nach ihm namentlich in neuester Zeit viele weitere Reste alter lateinischer Bibelübersetzungen an's Tageslicht gezogen wurden (vgl. d. Art. Vulgata), so behauptet sein Werk, namentlich wegen der beigegebenen Varianten, wie schon der Verfasser der Praef. general. sagt, einen unbestreitbaren Werth. (Vgl. Sabatiers Biographie im III. Bd. seines Werkes; Tassins Gelehrtengesch. d. Congreg. v. St. Maur. In's Teutsche übersetzt II, Frankfurt und Leipzig 1774, 343 ff.) [Kerker.]

Sabbaiten (auch Hagiosabbaiten), Bezeichnung für die Mönche aus dem Kloster des hl. Sabbas (s. d. Art. n. 1) bei Jerusalem, kommt als Beiname für eine Anzahl kirchenhistorischer Personen vor, die leicht mit anderen verwechselt werden könnten, wie Stephanus Thaumaturgus (gest. 794) und Theodor, später Bischof von Edessa. Den Martertod von 20 „Sabbaiten", welche im J. 797 durch Araberhorden überfallen wurden, schildern die AA. SS. Boll. Mart. III, 2* sqq. Sabbaiten heißen dann insbesondere auch eine Anzahl von byzantinischen Meloden, an deren Spitze die aus dem Sabbaskloster hervorgegangenen Johannes von Damascus und Cosmas von Jerusalem (s. d. Artt.) standen, und welche neben den Studiten die Hymnologie der byzantinischen Kirche vom 8. Jahrhundert an beherrschten (vgl. Pitra, Analecta sacra I, Paris. 1876, p. XXXVII). [A. Ehrhard.]

Sabbas (Sabas), Name einer Reihe von Persönlichkeiten aus der Kirchengeschichte, von denen die meisten zu den Heiligen gerechnet werden. — 1. Der berühmteste Träger dieses Namens ist der Einsiedler, nach welchem das Sabbaskloster bei Jerusalem benannt wurde, obgleich nicht er, son-

dern der große Armenier Euthymius (gest. 473), der neben Theodosius dem Cönobiarchen als der Hauptorganisator des Mönchthums in Palästina angesehen werden darf, der Stifter des Klosters ist. Die Lebensschicksale dieses Sabbas wurden ausführlich geschildert von Cyrillus Scythopolitanus (s. d. Art.), der Sabbas noch persönlich gekannt hatte. Darnach wurde Sabbas Anfangs Januar 439 zu Mutalasca bei Cäsarea in Cappadocien geboren. Er bekannte sich früh zur Regel des hl. Basilius und ging in seinem 18. Lebensjahre nach Palästina, um das Einsiedlerleben zu führen. Hier wurde er der Lieblingsschüler des Euthymius, dessen Geist auf ihn überging. Sein Einfluß wurde aber noch größer als der seines Meisters; er gründete sieben Klöster und ein ξενοδοχεῖον τῆς λαύρας in Jerusalem, zur selben Zeit, als der Patriarch Elias das Heilig-Grabkloster stiftete. Sein ständiger Aufenthaltsort war die große Laura (ἡ μεγίστη λαύρα), etwa drei Stunden südöstlich von Jerusalem gegen das todte Meer hin gelegen, die sich durch alle Stürme der Jahrhunderte hindurch bis auf die Gegenwart erhalten hat. Im J. 486 entstand unter den Einsiedlern der großen Laura eine Strömung gegen Sabbas, die der Patriarch Salustius von Jerusalem dadurch zu brechen suchte, daß er die Forderung der Unzufriedenen, einen Priester als Abt an ihrer Spitze zu sehen, mit der Ertheilung der Priesterweihe an Sabbas beantwortete. Die Opposition bestand jedoch fort und führte nach zeitweiliger Entfernung des Sabbas und einem neuen Versuche des Zusammenlebens zur Gründung der neuen Laura (νέα λαύρα) bei Thekoa, welche nach dem Tode des hl. Sabbas der Mittelpunkt des wiederauflebenden Origenismus (s. d. Art. Origenistenstreit IX, 1077) wurde, während sich zu dessen Lebzeiten bald wieder gute Beziehungen zwischen der alten und der neuen Laura eingestellt und erhalten hatten. In den monophysitischen Wirren, die unter Kaiser Anastasius (491—518) wieder sehr heftig wurden, stand Sabbas an der Spitze der an dem Concil von Chalcedon energisch festhaltenden Mönche Palästina's und wurde zur Gewinnung des Kaisers von dem Patriarchen Elias nach Constantinopel gesandt. Der Eindruck, den seine Erscheinung und seine Worte auf den Kaiser machten, war aber nicht nachhaltig. Als der Patriarch Elias im J. 517 durch den Severianer Johannes ersetzt wurde, gewann Sabbas den letztern für den orthodoxen Glauben, so daß auch ein Gesandter des Kaisers den neuen Patriarchen nicht umzustimmen vermochte. Bald darauf starb Anastasius, und die veränderte Kirchenpolitik Justins und Justinians brachte die religiös-theologischen Bewegungen in Palästina zur Ruhe. Mit Justinian kam jedoch Sabbas persönlich in Berührung, als er 531 ein zweites Mal nach Constantinopel reiste, um eine Verminderung drückender Steuerlast zu betreiben. Der Kaiser gewährte ihm nicht nur seine Bitte, er bot ihm auch eine große Geldsumme für sein Kloster an, die Sabbas aber abschlug. Während seiner Anwesenheit wohnte er mit seinen Begleitern einem Religionsgespräche mit den Monophysiten bei, das wahrscheinlich mit der Collatio cum Severianis des Jahres 531 identisch ist. Bei diesem Anlasse wurden unter seinen Begleitern Verehrer des Theodor von Mopsuestia und des Origenes (Leontius von Byzanz) entlarvt. Sabbas ließ sie in Constantinopel zurück und kehrte mit seinen übrigen Begleitern nach Palästina zurück, wo er am 5. December 532 im 94. Lebensjahre in seiner Laura starb. — Neben seiner ascetischen und kirchenpolitischen Bedeutung kommt Sabbas auch eine schriftstellerische zu. Seinen Namen trägt ein liturgisches Buch der griechischen Kirche, das Typicum S. Sabae, eine Gottesdienstordnung für das ganze Kirchenjahr, auch Typicum hierosolymitanum genannt, weil es auch in den übrigen Klöstern des heiligen Landes in Gebrauch kam (zuerst gedruckt zu Venedig 1545, dann öfters). Nach Symeon von Thessalonica (bei Migne, PP. gr. CLV, 256. 897) ginge der Grundstock dieser liturgischen Regeln auf Chariton (gest. um 350) zurück, der sie aus Aegypten nach Palästina brachte; Euthymius und Theoktistus hätten sie in ihren Klöstern eingeführt, und Sabbas dieselben niedergeschrieben. Bei der Eroberung Jerusalems durch die Perser sei das Buch zu Grunde gegangen, sei aber von Sophronius wiederhergestellt worden; in der That wird Sophronius in der Ueberschrift des Typicums in dem Cod. Coisl. 361 mit genannt. Eine neue Umarbeitung habe Johannes von Damascus vorgenommen. Im 11. Jahrhundert schrieb der Abt Marcus des Sabbasklosters einen Commentar zum Typicum, der dem Texte in den Ausgaben in der Regel beigegeben wird. Cyrill von Scythopolis spricht nicht ausdrücklich von dem Typicum, setzt aber die schriftliche Fixirung der Gottesdienstordnung voraus. Der Antheil des hl. Sabbas daran kann erst auf Grund ausgedehnter handschriftlicher Forschungen bestimmt werden, ohne welche über die Entstehungsgeschichte dieses wie der übrigen liturgischen Bücher der griechischen Kirche nichts Sicheres gesagt werden kann. Den Namen Typicum trägt aber auch noch eine zweite Schrift des hl. Sabbas, die zuerst von A. Dmitrijevskij herausgegeben (1890) und von E. Kurtz (Byzant. Zeitschr. III [1894], 167—170) in einer unvollständigen Recension in verbessertem Drucke vorgelegt wurde. Dieses Typicum ist eine ascetische Klosterregel, und eine solche hat der hl. Sabbas nach Aeußerungen seines Biographen sicher verfaßt. Ein längerer, noch unedirter Text liegt vor in dem Cod. Coisl. 295. Auch hier können erst weitere Untersuchungen völlige Klarheit schaffen. (Vgl. die Vita S. Sabae von Cyrill von Scythopolis bei Cotelerius, Eccles. graecae monumenta III, Paris. 1686, 220—376; eine altslavische Uebersetzung derselben edirte Pomjalovskij, Petersburg 1890, mit Beifügung des Originals

und einer russischen Einleitung. Die Umarbeitung des Symeon Metaphrastes ist noch unedirt und liegt in sämmtlichen metaphrastischen Decembermenologien vor. Ueber die Chronologie der Vita S. Sabae und einige Lebensereignisse des Heiligen vgl. Fr. Loofs, Leontius von Byzanz [in v. Gebhardt u. Ad. Harnack, Texte und Untersuchungen III], Leipzig 1887, 274—297; über das Sabbaskloster, seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler überhaupt A. Ehrhard in der Röm. Quartalschrift VII [1893], 31—79, und über Bilder des Klosters J. Strzygowski, im Repertorium für Kunstwissenschaft XIX [1896], 1—6.) — Verschieden von diesem (ältern) Sabbas ist

2. Sabbas der jüngere (ὁ νέος), der zuerst Abt des Basilianerklosters vom hl. Philippus zu Argyra in Sicilien war. Er floh nach der Eroberung Siciliens durch die Saracenen nach Calabrien, wo er als Abt des Mercurberges bei Cassano zu dem ältern calabrischen Mönchskreise (Elias Speläotes, Lucas von Corleone, Lucas von Armento, Vitalis von Rapolla) gehörte, und starb im J. 990 in dem Kloster des hl. Cäsarius in Rom. Er fand einen Biographen in seinem calabrischen Mitbruder Orestes, der später Patriarch von Jerusalem wurde (gest. 1012). Diese Lebensbeschreibung ist reich an werthvollem historischem Material für die Kenntniß der damaligen Culturzustände in Calabrien. Sie wurde von J. Cozza-Luzi (Studi e documenti di storia e diritto XII, Roma 1891, 33—56. 135—168. 311—323; XIII, ib. 1892, 375—400) veröffentlicht, zugleich mit der Biographie, welche derselbe Orestes Christophorus, dem Vater, und Macarius, dem Bruder Sabbas' des jüngern, widmete. Beide Lebensbilder wiederholte Cozza-Luzi in der Schrift Historia et laudes SS. Sabae et Macarii juniorum e Sicilia, Rom. 1893, 5—96. 137—144. Einige Excerpte aus der Vita S. Sabae junioris hatte Cardinal Pitra (Analecta sacra I, Paris. 1876, 306—313) mitgetheilt. Varianten zu dem Texte der Ausgabe von Cozza-Luzi gaben die Analecta Bollandiana XI (1892), 184. — Andere Träger des Namens Sabbas weisen Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. und das Dictionary of christian von Smith und Wace IV, London 1887, 566 f. nach. [A. Ehrhard.]

Sabbat (שַׁבָּת, שַׁבַּת, τὸ σάββατον, einmal [2 Mach. 12, 38] ἑβδομάς, wofür die Vulg. dies septimus, die Pesch. שבתא setzt) hieß bei den Israeliten der siebente Wochentag, der damit als religiöser Feiertag bezeichnet wurde. Das Wort bedeutet nämlich (von שָׁבַת ruhen) Ruhe oder Ruhetag und sollte die Enthaltung von profanem Thun anzeigen, durch welche die vollständige Hingabe an Gott den Herrn möglich wurde. Daher wird dieser Name Ex. 16, 23; 31, 15 durch den Zusatz שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַיהוָה requies sancta Domino erläutert und wird auch von anderen zu heiligenden Tagen gebraucht (Lev. 16, 31; 23, 32). Die Feier des Sabbats ist vormosaischen Ursprungs, da sie schon Ex. 16, 22 als selbstverständlich vorausgesetzt wird; sie erscheint als naturrechtliche Forderung, sich von dem alltäglichen irdischen Treiben zeitweise abzuwenden, um der Gottheit die schuldige Verehrung darzubringen. Wir haben dieselbe ohne Zweifel als eine uralte Observanz anzusehen, die von Moses nur gesetzlich sanctionirt wurde. Der Sabbat erscheint somit als das älteste von den gesetzlich vorgeschriebenen Festen der Israeliten und ist das erste Glied in dem ganzen israelitischen Festkreise, in dessen Ordnung und Gliederung sich auch durchweg die den Sabbat bestimmende Siebenzahl maßgebend zeigt (s. d. Art. Feste IV, 1437). Nach der pentateuchischen Gesetzgebung bezieht sich die Sabbatfeier auf die Ruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerke (Ex. 20, 8—11; 31, 17), und auf die Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft (Deut. 5, 12—15). So sehr beides verschieden zu sein scheint, so eng hängt es dennoch zusammen. In ersterer Hinsicht nämlich liegt in der Sabbatfeier die Anerkennung Gottes als des allein wahren und allein mächtigen, als des Schöpfers von Himmel und Erde, und das Ruhen der Israeliten am Sabbat ist ein symbolischer Ausdruck des Glaubens oder das äußerlich durch eine symbolische Handlung bethätigte Glaubensbekenntniß, daß der Gott, den sie verehren, Himmel und Erde geschaffen habe und somit der allein wahre Gott sei. Was aber das Sechstagewerk für das Geschaffene überhaupt, das ist in gewissem Sinne die Befreiung aus Aegypten für das israelitische Volk insbesondere. In Aegypten war es eine Herde von Sklaven, nicht aber ein selbständiges Volk; ein solches wurde es erst durch die Befreiung aus jener Knechtschaft, so daß diese Befreiung für Israel als Volk die Hervorrufung in's Dasein, die Schöpfung ist. Sofern sich also die Ruhe am Sabbat auch hierauf bezieht, ist sie wiederum das symbolisch ausgedrückte Bekenntniß, daß Gott das israelitische Volk aus allen Völkern der Erde zu seinem Lieblingsvolke auserwählt habe, damit in ihm seine Anerkennung und Verehrung sich forterhalte und er, wie sein oberster Herr und Gebieter, so auch sein mächtiger Beschützer und Helfer sein und bleiben könne. Jetzt werden die pentateuchischen Gesetze in Betreff des Sabbats von selbst klar. Sie beziehen sich theils auf die Ruhe an demselben, theils auf den sabbatlichen Gottesdienst beim Heiligthum, theils auf die Verletzungen des Sabbats. Daß die Vorschriften in ersterer Beziehung streng sein würden, läßt sich nach der angegebenen religiösen Bedeutung der Sabbatruhe im Voraus erwarten. Das Gesetz gebietet nicht etwa bloß die Unterlassung gewinnbringender Arbeiten, z. B. des Lastentragens (Jer. 17, 21), oder Handeltreibens (2 Esdr. 10, 31), sondern überhaupt jedes Geschäft (מְלָאכָה), z. B. das Mannasammeln in der Wüste (Ex. 16, 22—30), das Feueranmachen zum Kochen

(Ex. 35, 3), das Holzauflesen (Num. 15, 32 ff.), und dehnt das Gebot der Ruhe auf alle ohne Ausnahme aus, nennt Knechte und Mägde und Fremdlinge noch besonders (Ex. 20, 10. Deut. 5, 14), und gebietet selbst die Thiere, namentlich Ochsen und Esel, am Sabbat ruhen zu lassen (Deut. 5, 14). Weil am Sabbat kein Feuer angemacht und keine Speisen bereitet werden durften, mußte man die für den Sabbat nöthige Nahrung am Tage zuvor kochen und backen (Ex. 16, 23). Um dann die Speisen warm zu erhalten, umgab man der Mischna zufolge die Speisegefäße mit trockenem Heu, Spänen, Wolle, Thierhäuten ꝛc. Da die Ruhe am Sabbat die äußerliche Bethätigung der Anerkennung Gottes als des allein wahren und des Oberhauptes der Theokratie war, und eben hierin die Hauptbestimmung der Sabbatfeier lag, so mußte sich diese nothwendig auch beim Gottesdienste im Heiligthume besonders kund geben. Hier war daher außer dem täglichen Opfer noch ein besonderes Sabbatopfer vorgeschrieben, ein Brandopfer nämlich, bestehend in zwei jährigen Lämmern nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern (Num. 28, 9 f.), und im Heiligen mußten die Schaubrode vom Tische weggenommen und durch neue ersetzt werden (Lev. 24, 5 ff.). Die dießfallsigen Geschäfte der Priester und Leviten waren natürlich keine Störungen und Verletzungen der Sabbatruhe; vielmehr galt hier die Regel אין שבות במקדש. Dadurch aber, daß das Sabbatopfer doppelt so groß sein mußte als das gewöhnliche tägliche Opfer, wurde nur wieder die hohe religiöse Bedeutsamkeit des Sabbats und er als der wichtigste Tag der Woche kenntlich gemacht. — Auf wissentliche und vorsätzliche Verletzung des Sabbats war Todesstrafe gesetzt (Ex. 31, 14; 35, 2), und zwar die Steinigung (Num. 15, 32 ff.). Diese scheinbar harte Strafe ist auf mosaischem Standpunkt ganz entsprechend; denn die Sabbatverletzung ist hier eines der gröbsten theokratischen Verbrechen, sie ist eine factische Negation dessen, was die Sabbatfeier ausdrückt, also die Nichtanerkennung Jehovas als Schöpfers und Herrn der Welt und Oberhauptes der Theokratie, mithin so viel wie Bundesbruch und Abfall und ebenso strafbar wie diese. Unwissentliche Uebertretungen des Sabbatgesetzes mußten der Mischna zufolge durch Darbringung eines Sündopfers gesühnt werden. — Die berührten Gesetzesbestimmungen genügten aber den späteren Juden nicht mehr, sondern wurden durch vielerlei Nebenbestimmungen erweitert und vermehrt. Am meisten war dieß in Betreff der gebotenen Ruhe der Fall. So wurde z. B. das Reisen am Sabbat verboten und nur die Strecke des Sabbatweges (s. d. Art. Maße VIII, 970) erlaubt, was übrigens dem Geiste des Sabbatgesetzes entsprechend war. Schon in der Machabäerperiode nahmen jüdische Eiferer das Sabbatgesetz so streng, daß sie selbst im Kriege sich lieber von den angreifenden Feinden ohne Gegenwehr umbringen ließen, als durch Widerstand die Sabbatruhe verletzen wollten (1 Mach. 2, 32 ff. 2 Mach. 6, 11); dieß ward jedoch bald, um dem Feinde nicht immer und nothwendig unterliegen zu müssen, dahin beschränkt, am Sabbat zwar nicht anzugreifen, aber gegen Angriffe sich zu vertheidigen (1 Mach. 2, 40; vgl. 9, 43 ff.). Um die Zeit Christi waren es besonders die Pharisäer, welche in affectirtem Eifer für strenge Gesetzlichkeit auch das Gebot der Sabbatruhe mit vielerlei nicht immer sehr folgerichtigen Nebensatzungen erweiterten. Krankenheilung z. B. am Sabbat, wenn sie auch durch ein bloßes Wort geschah (Matth. 12, 13. Marc. 3, 5. Luc. 6, 10), das Weggehen des Geheilten mit seinem Bette (Joh. 5, 10), das Abstreifen einzelner Aehren an einem Fruchtfelde (Matth. 12, 2) erklärten die Pharisäer für Sabbatentheiligung, während z. B. ihren Lehren zufolge Ochsen und Esel zur Tränke zu führen (Luc. 13, 15), oder ein in eine Grube gefallenes Schaf herauszuziehen (Matth. 12, 11), oder einen in den Brunnen gefallenen Ochsen oder Esel heraufzuheben (Luc. 14, 5) der Sabbatfeier keinen Eintrag that. Ihren Gipfel erreichen aber die dießfallsigen rabbinischen Satzungen im Talmud. Die Mischna zählt 39 Hauptgeschäfte (אבות מלאכות) auf, die am Sabbat nicht verrichtet werden dürfen, und jedes derselben hat wieder seine Unterarten (תולדות). Jene Hauptgeschäfte sind zum Theil allerdings anstrengende Geschäfte, wie aussäen, pflügen, ernten, Garben binden, dreschen, worfeln ꝛc., zum Theil aber auch sehr geringfügige, z. B. einen Knoten knüpfen oder auflösen, zwei Stiche nähen, zwei Buchstaben schreiben, ein Feuer auslöschen ꝛc., und es läßt sich denken, daß hier die Unterarten keine sehr bedeutende Arbeiten sein können. Es kann daher nach diesem nicht mehr befremden, wenn unter Anderem auch verboten wird, am Sabbat ein Brechmittel zu nehmen, einen seiner Nägel mit einem andern kürzer zu machen oder mit den Zähnen abzubeißen, das Haar am Kopf oder Bart auszureißen. Uebrigens wird schon im jerusalemischen Talmud das Ruhen von aller Arbeit nur als das negative Moment der Sabbatfeier betrachtet und als das positive die Lesung im Gesetze bezeichnet, und diese geradezu als eine bindende Vorschrift von Moses selbst hergeleitet (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus II, 567). Allein im mosaischen Gesetze kommt davon nichts vor, und wenn gleich Gebet und Lesung in den heiligen Schriften als die der Sabbatfeier angemessenste Beschäftigung sich von selbst nahe legen mußten und von den Bessergesinnten, die des Lesens kundig waren, sicherlich auch geübt wurden, so erscheinen sie doch nirgends als ein wesentliches Moment der Sabbatfeier, oder gar als etwas der Sabbatruhe Coordinirtes, oder als das durch sie bedingte Höhere, das die Hauptsache bei der Sabbatfeier ausmachte. Erst später, als der Synagogendienst allgemein wurde, bildete das Vorlesen und Erklären des Gesetzes und überhaupt der heiligen Schriften einen Hauptbestandtheil dieses

Dienstes, aber nicht infolge einer klaren Gesetzesvorschrift, sondern infolge allmälig entstandener Observanz. — Da die religiöse Beziehung des Sabbats für Israel eine sehr erfreuliche war, so waren die Sabbate auch Freudentage (Js. 58, 13. 1 Mach. 1, 41), und die späteren Juden zogen an denselben ihre Festkleider an, hielten fröhliche Mahlzeiten (Luc. 14, 1), und fasteten nie an einem Sabbat (Judith 8, 6). — Weil bei den Hebräern der Tag überhaupt mit dem Abend anfing, so dauerte auch der Sabbat von einem Abend zum andern; und weil der Abend nicht überall gleichzeitig eintritt, in hochgelegenen Orten z. B. später als in tief gelegenen, und man wegen der zu beobachtenden Sabbatruhe Anfang und Ende desselben genau kennen mußte, so soll in späterer Zeit nach Versicherung der Talmudisten in den Städten Anfang und Ende des Sabbats durch Posaunenblasen angezeigt worden sein. Von Jerusalem berichtet schon Josephus solches ausdrücklich (Bell. Jud. 4, 9, 12). — Die Frage, ob Moses den Sabbat von einem andern Volke entlehnt habe, ist schon nach dem oben Gesagten zu verneinen; sie wäre aber auch sonst ohne Bedeutung, da hier, weil die Aegyptier eine zehntägige Woche hatten, einzig wegen Abrahams Aufenthalt zu Ur an die Babylonier gedacht werden könnte, bei denen eine religiöse Ruhefeier für den je 7. Tag nicht nachzuweisen ist, obwohl auch sie den 7., den 14., 21. und 28. Tag jedes Monates, welche mit dem Wochenschluß zusammenfielen, sabbatu nannten (Mürdter, Gesch. Babyl. und Assyriens, 2. Aufl. von Delitzsch, Calw-Stuttgart 1891, 42). Immerhin ist der israelitische Sabbat im Kreise der mosaischen Theokratie eine so eigenthümliche und neue Institution geworden, daß sie mit irgend einer scheinbar ähnlichen im Bereiche des Heidenthums nicht mehr in Vergleich kommen kann. Die talmudischen Satzungen über den Sabbat sind in dem umfassenden Tractat Schabbath zusammengestellt. (Vgl. auch Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 2. Aufl., Leipzig 1890, 726 s. v. Sabbath.) [Welte.]

Sabbataï Zewi, s. d. folg. Art., n. I.

Sabbatarier, Sabbatäer, Bezeichnung für die Anhänger verschiedener Secten, von denen die eine auf dem Boden des Judenthums entstand und nach ihrem Stifter Sabbataï Zewi benannt wird, während die anderen christlichen Ursprungs waren, aber die Verpflichtung zur Feier des jüdischen Sabbates lehrten und zum Theil stark zum Judenthum neigten. — I. Die Secte der jüdischen Sabbatäer entstand im 17. Jahrhundert, zu einer Zeit, da die ganze Judenwelt durch die Wirksamkeit des Rabbi J. Halevi Hurwitz fieberhaft aufgeregt und mit abenteuerlichen Hoffnungen auf die Ankunft des Messias erfüllt war. Diese wahnwitzige Zeitströmung ergriff auch einen jugendlichen Juden Sabbataï Zebi oder Zewi (צבי), der 1626 zu Smyrna geboren war. In einseitiger Ascese unter kabbalistischen und mystischen Beschäftigungen aufgewachsen, trat er mit 20 Jahren als Messias auf, umgab sich mit einem Kreise von kabbalistischen Schwärmern und verkündete, daß im J. 1648 die Erlösung eintreten solle. Von den Rabbinen seiner Heimat ward er infolge dessen excommunicirt, mußte Smyrna mit seinen Anhängern verlassen und suchte lange vergeblich in den Städten des türkischen Reiches Fuß zu fassen. Auf dieser Wanderung gesellten sich ihm immer mehr Freunde und Bewunderer zu, bis der seltsame Zug in Jerusalem Halt machte. Hier gab sich Sabbatai strengen Bußübungen und Kasteiungen hin, so daß der Ruf von seiner Frömmigkeit sich weithin verbreitete; das neue Heil sollte nach wiederholtem Aufschub nunmehr im J. 1666 erscheinen. Eine große Geldnoth, in welcher sich die Gemeinde zu Jerusalem befand, veranlaßte ihn, nach Aegypten zu einem steinreichen Steuerpächter zu reisen, von welchem er wirklich die nothwendige Summe erhielt, und nun ward der Helfer in der Noth wie ein Wundermann angestaunt. In Kairo hörte er von einem schwärmerischen Judenmädchen, welches längst das Gerücht verbreitet hatte, daß sie die für den Messias bestimmte Braut sei; diese ließ er durch einen Vertrauten aus Livorno holen und traute sie sich an. Durch alle diese Vorgänge entstand bei den Juden in Aegypten und Kleinasien, nachdem Sabbatai wieder nach Smyrna zurückgekehrt war, ein fieberhafter Taumel; überall erhoben sich wahnwitzige Schwärmer und trieben die Juden in das Lager des vermeintlichen Messias, der endlich sich als „König der Juden" ausgab und seine Erlasse unterzeichnete: „Ich der Herr euer Gott Sabbataï Zewi." Unter den Juden wagten nur wenige energische Männer ihre Stimmen gegen den Unfug zu erheben; namentlich war es R. Jacob Sasportas zu Amsterdam, der mit Ueberzeugungstreue seine Glaubensgenossen zu warnen suchte, dafür aber seines Lebens nicht mehr sicher war. Als der neue Messias nach Constantinopel ging, „um den Sultan zu entthronen" und alle Juden in das heilige Land zurückzuführen, ward er gefangen und in einem der Dardanellenschlösser verwahrt; allein das Leiden des „Messias" vermehrte nur seine Anhänger, und aus allen Ländern strömten nun Tausende von verblendeten Juden nach Constantinopel, um die Leiden des Messias und seine erwartete Erhöhung zu theilen. Hierdurch aufmerksam geworden, ließ der Großherr ihn vor sich kommen und bedrohte ihn mit schwerer Strafe, der er nur durch den Uebertritt zum Islam sich entziehen könne. Daraufhin schwor der furchtsame Betrüger sogleich sammt seinem Weibe zur Fahne des Propheten, und unter dem Namen Mahomed Effendi lebte er fortan als Thürhüter des Sultans mit hohem Jahresgehalt zu Constantinopel. Seine Anhänger jedoch behaupteten, nur ein Trugbild habe den Islam angenommen; Sabbatai selbst sei wunderbar der Erde entrückt und werde zu gelegener Zeit wiederkehren und sein Werk vollenden. Inzwischen

blieb Sabbataï auch als Moslem mit den Juden in Verbindung, und indem er diesen vorspiegelte, er habe nur scheinbar die Religion gewechselt, um so am leichtesten die Moslemin zum neuen Judenglauben zu bekehren, verleitete er viele, gleich ihm überzutreten, und bildete so wieder eine neue Secte, welche zum Theil den Lehren des Islam folgte, zum Theil an den Gesetzen des Judenthums festhielt. Aber auch die gegen ihn durch Sasportas erweckte Reaction ruhte nicht und brachte es endlich dahin, daß er nach Dulcigno in Albanien verbannt wurde, wo er ohne Aufsehen 1676 starb. Die von ihm hervorgerufene Bewegung wirkte indeß noch weit über sein Grab fort. Durch die halbe Welt zogen jüdische Schwärmer und verkündeten allenthalben, Sabbataï sei trotz Allem der wahre Messias gewesen und werde wiederkommen, die Welt zu erlösen. In Polen sammelte sich eine Schaar von Juden aus allen Ständen, welche bettelnd Deutschland und Holland durchzog, um nach Jerusalem zu wallfahren; als sie an der türkischen Grenze ankam, war sie auf 1500 Mann angewachsen. Die Theilnehmer wurden theils von Noth und Elend gezwungen, umzukehren, theils gingen sie im Islam unter. Gelehrte Juden, wie Nathan Ghazati, Sabbataï Nafael, A. M. Cardoso, der Betrüger Nehemia Chajun und der edle Mose Chajjim Luzzatto setzten Sabbataï's Wirken fort, indem sie dessen phantastische Angaben mit den Lehren des Islam und des Christenthums verquickten, und ein ganzes Jahrhundert, ja bis zur Gegenwart dauerte die von Sabbataï unter den Juden angestiftete Bethörung fort; sie lag auch dem Treiben Franks und der Frankisten (s. d. Art.) zu Grunde. Gegenwärtig leben noch etwa 4000 Sabbatarier zu Saloniki; sie zerfallen in verschiedene Secten oder Gemeinden und bekennen sich äußerlich zum Islam, werden aber ihres nicht empfehlenswerthen Wandels wegen von den Türken als Ungläubige bezeichnet (Graetz, Geschichte der Juden X, Leipzig 1868, 205 ff. u. Note 3 S. XXIII ff.; Braun, Gesch. der Juden und ihrer Literatur II, Breslau 1893, 359 ff.). [Kaulen.]

II. Zu den christlichen Sabbatariern (Sabbatlern, Samstagschristen) gehören: 1. Eine gegen Ende des 16. Jahrhunderts aus dem Unitarismus hervorgegangene Secte in Siebenbürgen, die auch sonst die jüdischen Gebräuche annahm, Christum verwarf und auf einen neuen Messias hoffte. Ein sehr thätiges und einflußreiches Mitglied war Simon von Péchy, der als Besitzer von 70 bis 72 Dörfern bis zum Jahre 1635 auf diesen die Irrlehre ausbreitete und für seine Glaubensgenossen auch eine Liturgie herstellte. Im J. 1874 schloß sich der größte Theil dieser Sabbatarier förmlich dem orthodoxen Judenthum an (vgl. Allg. Ev.=Luth. Kirchenzeitung 1876, 251 ff.). — 2. Eine Denomination der Baptisten, die 1665 von Franz Bampfield (s. Dict. of Nat. Biogr. III, London 1885, 101) in England gestiftet wurde und jetzt namentlich in Rhode=Island verbreitet ist; desgleichen eine Nebensecte der Tunker (auch in Nordamerika; s. d. Art. Baptisten I, 1974). — 3. Der Anhang der Engländerin Johanna Southcote, der auch unter dem Namen Neu=Israeliten bekannt ist. Diese Schwärmerin wurde 1750 zu Gettishan, einem Dorfe in Devonshire, geboren. Sie gab sich für die in der Apocalypse beschriebene Braut des göttlichen Lammes aus, verhieß den Engländern, sie werde das Heil der Welt gebären, und verlangte von ihren Anhängern zur Vorbereitung auf die Ankunft des Messias die Beobachtung des jüdischen Gesetzes. In einem Alter von 65 Jahren glaubte sie sich wirklich mit dem wahren Messias schwanger. Allein der erwartete Messias wollte nicht zur Welt kommen; der Versuch, ein fremdes Kind unterzuschieben, ward entdeckt, und zwei Unterhändler wurden nebst dem Bildnisse der Southcote zur Schau herumgeführt. Sie starb am 27. December 1814, ohne daß die schon verfertigte prachtvolle Wiege des Messias das neue Heil der Welt aufnehmen konnte. Nach ihrem Tode ward ihr Leichnam geöffnet und ärztlich untersucht, wobei sich ergab, daß sie an Trommelsucht gelitten hatte. Von ihren Anhängern glaubten Viele noch längere Zeit an Johanna's Auferstehung und die Ankunft des Messias und hielten fortwährend zur Vorbereitung auf diese Ankunft den jüdischen Sabbat (vgl. Allg. Kirchenzeitung 1831, 568). — 4. Eine Abtheilung der Adventisten (s. d. Art.), welche in neuerer Zeit auch in Brasilien (namentlich in Parana und Santa Catarina) sich stark verbreitet. Nur Erwachsene können diesem „Bunde der Heiligen" vermittels der Taufe beitreten; mit Gebet und Gesang wird der Samstag als der Tag des Herrn gefeiert; der Genuß von Schweinefleisch und alkoholhaltigen Getränken ist untersagt. [Schrödl.]

Sabbatianer hießen die Anhänger eines gewissen Sabbatius, der vom Judenthume zur Secte der Novatianer übergetreten war und in der Folge (vor 381; s. Hefele, Conc.=Gesch. II, 27) innerhalb des novatianischen Schisma's (s. d. Art.) ein neues Schisma hervorrief. Von Marcian, dem Bischof der Novatianer in Constantinopel, zum Priester geweiht, begann er unter allerlei Vorwänden Conventikel zu halten, um sich Anhänger zu verschaffen und zur bischöflichen Würde zu gelangen. Er trennte sich von dem Bischofe und erklärte sich für die quartodecimanische Osterpraxis, wie sie zu Pazus, einem Flecken in Phrygien, von novatianischen Bischöfen (unter der Regierung des Kaisers Valens) decretirt worden sei. Voll Reue, einen solchen Menschen ordinirt zu haben, meinte jetzt Marcian, es wäre besser gewesen, einem Dornenstrauche als Sabbatius und den mit ihm verbundenen Presbytern die Hände aufgelegt zu haben; endlich veranstaltete er zur Beilegung der ausgebrochenen Spaltung eine Versammlung von novatianischen Bischöfen zu Sangar, einer wenig bekannten Stadt bei He=

lenopolis in Bithynien. Auf dieses Conciliabulum wurde auch Sabbatius vorgeladen. Um die Ursache befragt, warum er sich von dem Bischofe trenne, antwortete er, daß das Decret der Synode von Pazus bezüglich der Osterfeier nicht eingehalten werde. Um nun Sabbatius jeden Vorwand zur Fortsetzung seiner Spaltung abzuschneiden, verordnete man zu Sangar, jedermann dürfe das Osterfest, wann es ihm beliebe, feiern, wenn er sich nur nicht von der Gemeinschaft der Anderen trenne; überdieß mußte Sabbatius eidlich versprechen, von seinem Trachten nach dem Episcopate abzustehen. So schien die Spaltung beseitigt; allein Sabbatius verharrte auch nach der Synode zu Sangar in seinem Separatismus und ließ sich trotz seines Eides zum Bischof creiren. Er soll auf der Insel Rhodus gestorben sein. (Vgl. Socrat. H. E. 5, 21; 7, 5. 12. 25; Sozom. H. E. 7, 18; Baron. ad an. 391; Fleury ad an. 392.) [Schrödl.]

Sabbatina (sc. Bulla) heißt die von Vielen für apocryph gehaltene Promulgationsbulle des Sabbatin-Privilegs (oder Sabbatin-Ablasses; vgl. d. Art. Ablaß I, 110), welche mit den Worten Sacratissimo uti culmine beginnt und von Johannes XXII. den 3. März 1322 erlassen sein will. Laut derselben erschien dem Papste die allerseligste Jungfrau, um demselben den Carmelitenorden zu empfehlen, und redete von mehreren dem Orden zu ertheilenden Privilegien, welche sämmtlich man auch wohl mit dem Sabbatin-Ablaß in die Bezeichnung privilegia Sabbatina zusammenfaßt. Sie verhieß denen, welche in den Orden eintreten und ihre Gelübde halten würden, das Heil, und für den Tag des Eintrittes den Nachlaß des dritten Theils der Sündenstrafen; insbesondere aber versprach sie, daß sie alle diejenigen, welche sich in den Orden oder in die Bruderschaft U. L. Frau vom Berge Carmel hätten aufnehmen lassen, den Habit (das Scapulier) getragen und andere von ihr namhaft gemachte fromme Uebungen während ihres Lebens verrichtet haben würden, wofern sie noch im Fegfeuer für ihre Sünden zu büßen hätten, an dem nächsten auf ihren Tod folgenden Samstage aus dem Fegfeuer befreien würde (Ego Mater gratiose descendam sabbato post eorum mortem et, quot inveniam in purgatorio, liberabo). Der Papst „acceptirt, bekräftigt und bestätigt diesen Ablaß (hanc indulgentiam) auf Erden so, wie um der Verdienste Mariens willen Jesus Christus im Himmel ihn verliehen". Die Bulle gab im Anfang des 17. Jahrhunderts den Anlaß zu einer heftigen Bekämpfung des Sabbatin-Ablasses. Der Streit entbrannte in Portugal, als der Bischof Peter de Castillo, Inquisitor dieses Königreiches, den Carmeliten verbot, in ihren Predigten dieses Privileg zu erwähnen, und verbreitete sich bald auch in die übrigen Länder. Den Hauptanstoß gaben die in der Sabbatina der Gottesmutter in den Mund gelegten Worte, durch welche, wie man meinte, dieselbe sich eine selbständige Macht zur Befreiung der Seelen, ohne wiederholte Fürbitten bei ihrem göttlichen Sohne, beilege (quae verba multum negotii sane facessunt, quod ex iis dominatus quidam in animas purgatorii inferri posse videatur; Bened. XIV., De festis 2, c. 6, n. 7). An sich unglaublich erschien überdieß die allwöchentliche Hinabfahrt Mariä in's Fegfeuer und Vielen auch unbillig die für Alle in gleicher Weise, ohne Rücksicht auf größere oder geringere Verehrung und sonstiges Verdienst, wie ohne Rücksicht auf das frühere oder spätere Einfallen des Sterbetages, auf den nächstfolgenden Samstag als sicher verheißene Befreiung. Alle diese Bedenken wurden, was den Sabbatin-Ablaß betrifft, durch das am 15. Februar 1613 von Paul V. bestätigte Decret der Congregation des heiligen Officiums gehoben, welches als „frommen Glauben" zu predigen gestattete, daß denen, welche die Bedingungen dieses Ablasses hielten, Maria im Fegfeuer Hilfe gewähren werde durch stete Fürsprache und mittels ihrer Verdienste (suis intercessionibus continuis suisque suffragiis et meritis et speciali protectione adjuturam; diese Worte sind ganz den früheren Bullen entnommen, in denen der Sabbatin-Ablaß bestätigt ist, nämlich der Bulle Clemens' VII. Ex clementi vom 12. August 1530, Pauls III. Provisionis nostrae vom 3. November 1534 und Gregors XIII. Ut laudes vom 18. September 1577), und zwar vorzugsweise an dem von der Kirche ihrer Verehrung gewidmeten Wochentage, dem Samstag (post eorum transitum praecipue in die Sabbati; in den beiden ersten erwähnten Bullen steht post eorum transitum mit Weglassung von Sabbato; in der dritten die sabbati post transitum). Mit diesem Decret haben sich auch die Gegner der Bulle einverstanden erklärt, während sie gegen die Bulle die genannten Bedenken aufrecht erhalten. Andererseits suchen die Vertheidiger die Bulle als in Uebereinstimmung mit dem Decret Pauls V. stehend zu erklären. Das gratiose descendam brauche nicht von einem Hinabsteigen in eigener Person, könne vielmehr auch im moralischen Sinne (vom Hinabsteigen durch zu sendende Engel, oder von einer Herablassung in Gnaden, einem Gnadenerweis) verstanden werden (die C. S. O. hatte gleichzeitig 1613 angeordnet, daß auf Bildern nicht Maria, sondern Engel in's Fegfeuer hinabsteigend darzustellen seien). Wenn Maria auch durch wiederholte Fürbitten die Seelen befreie, so sei sie doch der Erhörung ihrer angelegentlichen Bitten für ihre Lieblinge gewiß, habe also die Befreiung für den Tag, für welchen sie dieselbe erbitten wolle, als sicher verheißen können; doch erfolge sie unfehlbar nur für diejenigen, welche die Bedingungen des Ablasses pünktlich erfüllten, was nicht ausschließe, daß dieselbe (durch Fürbitte) sowohl für die Saumseligeren später als für die Eifrigeren früher statthabe. — Handelte es sich in

dem erwähnten Streite mehr nur um das Sabbatin-Privileg und die Auslegung desselben, so wurde doch auch bald die Aechtheit der Bulle selbst direct bestritten. Dieß geschah mit maßloser Heftigkeit (quasi quodam, qui satis verbis explicari non potest, furore, sagt Benedict XIV.) zuerst um das Jahr 1642 von Launoi (s. d. Art.) in der zweiten von fünf Dissertationen, welche er gegen die Traditionen des Carmelitenordens richtete (Dissertationes V de Simonis Stochii viso, de Sabbatinae bullae privilegiis et Scapularis Carmelitarum sodalitate; Opp. II, 2, Colon. Allobrog. 1731, 379; Dupin, Nouvelle Biblioth. des auteurs ecclésiastiques XVIII, Amsterd. 1711, 43 ss.). Die Carmeliten Joh. Cheron, Thomas d'Aquin, Fesai vertheidigten gereizt und leidenschaftlich in Gegenschriften die Bulle und ihre Aechtheit. Für diese trat auch der Jesuit Theophil Raynaud (Scapulare Partheno-Carmeliticum, Coloniae 1658) ein, während sein Ordensgenosse Papebroch (Respons. [ad P. Sebastianum a S. Paulo], Antverp. 1696) die Bulle für unterschoben hielt. Da das Original und frühere Erwähnungen der Sabbatina nicht nachzuweisen sind, so berufen sich die Vertheidiger derselben insbesondere auf eine Bulle Alexanders V. Tenore cujusdam privilegii, datirt von Rom den 7. December 1409, und für die Aechtheit der letztern auf Protokolle, welche Handschriften derselben aus den Jahren 1421 und 1443 beigefügt worden seien, in denen Notar und Zeugen sogar eidlich aussagen, daß sie Abschriften des von ihnen selbst gesehenen, mit dem daranhängenden Bleisiegel versehenen Originals seien. Indeß spricht gegen die Aechtheit das Datum der Bulle selbst zu deutlich, da der in Pisa gewählte Papst nie nach Rom kam, und erst am 13. December 1409 die Stadt für ihn gewonnen wurde (s. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 3. 4). Es kann also wegen Mangels äußerer Beweise die Aechtheit der Sabbatina nicht dargethan werden, während innere, aus der Bulle selbst geschöpfte Gründe die Unächtheit wahrscheinlich machen. Wenn aber viele Bullen späterer Päpste, stets unter Bezugnahme auf die Verleihungen Johannes' XXII. (und Alexanders V.), die Sabbatin-Privilegien auf's Neue bestätigt haben, so erscheint hierbei allerdings die Sabbatina (in forma communi) als ächt vorausgesetzt; doch kommt offenbar diese Voraussetzung nicht der Bestätigung selbst gleich. (Vgl. noch Natalis Alexander, Hist. eccl. XVI, Bing. ad Rh. 1789, 413 sqq. [gegen die Bulle]; L'Apologia delle lettere apostoliche di Giovanni XXII dette volgarmente la Bolla Sabbatina per il P. S. Mattei dell' ordine medesimo, Roma 1873 [daselbst p. 141 sqq. der Text der Bulle mit Varianten verschiedener Handschriften, p. 76 der Text nach dem Speculum Carmel. des P. Daniel de Virgine Maria; auch das Bull. Carmel. I, Romae 1715, 61 sq., enthält den Text, nicht aber das Bull. Rom.]; Recueil d'instructions sur la dévotion au St. Scapulaire par le P. Brocard de Ste Thérèse, 4ᵉ éd., Gand 1875.) [F. X. Wildt.]

Sabbatjahr, s. Jobeljahr VI, 1496 ff.; Sabbatweg, s. Maße VIII, 970.

Sabellius, ein antitrinitarischer Irrlehrer, ist seiner Person nach ziemlich unbekannt; das Wenige, was wir wissen, verdanken wir einigen Notizen in den Philosophumenen des Hippolytus. Von Geburt war er ein Libyer aus der Pentapolis; zur Zeit des Papstes Zephyrin (202—217) war er in Rom das Haupt der sogen. patripassianischen Partei, welche von Epigonus, einem Schüler des Noetus aus Smyrna, wohl noch am Ende des 2. Jahrhunderts gegründet, der Reihe nach von dem Stifter, dessen Schüler Cleomenes und darauf von Sabellius geleitet wurde. Hippolytus erzählt (Philosoph. 9, 11, ed. Duncker et Schneidewin, Gotting. 1859, 450), er habe versucht, Sabellius für die wahre Lehre von Gott zu gewinnen; derselbe sei aber durch Callistus, der unter Zephyrin Alles vermochte, der Irrlehre des Cleomenes zugetrieben worden. Als Callistus den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte (217—222), schloß er Sabellius als Häretiker aus der Kirchengemeinschaft aus (Philosoph. 9, 12, 456). — Was die sabellianische Irrlehre angeht, so ist jedenfalls zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Lehre des Sabellius und derjenigen Form des Sabellianismus, welche uns bei späteren Schriftstellern, namentlich beim hl. Athanasius, begegnet. Hippolytus identificirt Sabellius' Ketzerei mit der des Noetus; da er persönlichen Verkehr mit Sabellius gepflogen und gerade über dessen Häresie verschiedentlich mit ihm verhandelt hatte, war er gewiß in der Lage, die Anschauungen seines Gegners genau zu kennen. Zur Zeit Hippolyts lehrte Sabellius also: Der Eine Gott heißt Vater, insofern er ewig, unsichtbar, leidenslos, ungezeugt ist; insofern er aber durch freien Willen zur Erlösung der Menschen von der Jungfrau Fleisch angenommen hat und geboren ist, gelitten hat und gestorben ist u. s. w., heißt er Sohn. So ist also wirklich der Vater Mensch geworden und hat gelitten. Damit stimmen überein zwei Zeugnisse, die vielleicht noch der Zeit des Sabellius selbst angehören, nämlich die Bemerkung in der gewöhnlich dem Novatian beigelegten Schrift De trinitate c. 12 (Migne, PP. lat. III, 906): „Sabellius sage, Christus sei der Vater"; und der Ausspruch des Papstes Dionysius (259 bis 268): „Er lehre lästerischerweise, der Sohn selbst sei der Vater, und umgekehrt" (Routh, Reliquiae sacr. III, 179). Ob nun Sabellius selbst seine Lehre weiter ausgebildet hat, oder ob die Weiterbildung, was das Wahrscheinlichere ist, ein Werk seiner Schüler war, muß dahingestellt bleiben. Während der ursprüngliche Sabellianismus sich bloß mit dem Vater und Sohne beschäftigt, hat die spätere Irrlehre sich auch mit dem heiligen Geiste befaßt und lehrt so eine Trias, aber nicht

eine Trias im immanenten Sein und Wesen Gottes, sondern in seinem Verhältnisse zur Welt und Menschheit, nicht eine Trias in Gottes überweltlichem, sondern in seinem innerweltlichen Wirken. Nach ihm „ist derselbe Vater, derselbe Sohn, derselbe heiliger Geist, wie in Einer Hypostase drei Benennungen sind" (Epiph., Haer. 62; Migne, PP. gr. XLI, 1052). Athanasius sagt (Orat. contr. Arian. 4, 9. 25; Migne, PP. gr. XXVI, 480. 505): „Sabellius lehre, derselbe sei Vater und Sohn, der Hypostase nach Eins, dem Namen nach aber zwei", und Theodoret (Fab. haeret. 2, 9; Migne, PP. gr. LXXXIII, 396) gibt als seine Lehre an: „Eine Hypostase sei der Vater und der Sohn und der heilige Geist und ein dreimaliges πρόσωπον." Gott ist also nur Eine Hypostase, eine μονάς, welche sich zur Trias erweitert (Athan. Orat. c. Arian. 4, 13; 485). Nach den uns erhaltenen Nachrichten könnte es zweifelhaft erscheinen, ob die Monas oder das allen Prosopen oder Erscheinungsweisen zu Grunde Liegende identisch mit dem Vater sei, wie Athanasius an der zuletzt angeführten Stelle ausdrücklich sagt (ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατήρ), oder ob dieselbe der vor- und außerweltliche Gott ist. Nach Frohschammers gründlicher Untersuchung scheint das Letztere der Fall zu sein. Diese Monas war nach sabellianischer Auffassung wohl nicht etwas Unpersönliches, Qualitätloses, sondern Person. In ihrer Vorweltlichkeit war dieselbe der schweigende und darum unwirksame Gott (θεὸς σιωπῶν, ἀνενέργητος), der aber sprechend mächtig nach außen wirkend, schaffend wurde (εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο; Athan. l. c. 11; 481). Es erinnert diese Auffassung an den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, aber an das von ihnen Sohn genannte πρόσωπον scheinen die Sabellianer bei dieser ersten Thätigkeit Gottes nach Außen nicht gedacht zu haben. Schon in dieser ersten Thätigkeit wird ihnen wohl die Monas das πρόσωπον des Vaters angenommen haben, weßhalb sie auch in gewissem Sinne die Monas mit dem Vater identificiren konnten, indem ja der Welt resp. dem Menschen von Anfang an die Monas als Vater gegenübergetreten war. Ferner erscheint nun die Eine Hypostase oder Monas als Vater, indem sie als Gesetzgeber des Alten Bundes sich offenbart; als Sohn, insofern sie in Christo Mensch wird und die Erlösung vollbringt; als heiliger Geist endlich, indem sie die Erlösung in den Herzen der Gläubigen vollendet. — Vielfach wird die sabellianische Lehre so dargestellt, als seien die drei göttlichen πρόσωπα nicht Wirkungs-, Erscheinungs- oder Offenbarungsweisen der göttlichen Monas, sondern vielmehr Emanationen aus derselben, Evolutionen der ursprünglich qualitätlosen Gottheit, so daß mit denselben erst das göttliche Leben sich entwickelt, und zwar so, daß mit dem Werden des Vaters das Werden der Welt, mit dem Werden des Sohnes das Werden des Menschen und mit dem Werden des heiligen Geistes das Werden der christlichen Gemeinde identisch sei. Hiernach wäre offenbar der Sabellianismus der reinste Pantheismus. Zum Beweise der Richtigkeit dieser Auffassung der sabellianischen Lehre beruft man sich namentlich auf Stellen, in welchen von einem Sich-Ausdehnen, Sich-Erweitern (πλατύνεσθαι, ἐκτείνεσθαι) der Monas resp. des Vaters zur Trias die Rede ist, z. B.: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς· ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα (Athanas. l. c. 13. 25). Auch die von den Sabellianern zur Veranschaulichung ihrer Lehre gebrauchten Gleichnisse sollen ihre pantheistische Grundrichtung erweisen. So sagten sie: „Wie im Menschen Leib und Seele und Geist ist, so sei sozusagen der Leib der Vater, die Seele aber der Sohn, und wie der Geist des Menschen, ebenso sei auch der heilige Geist in der Gottheit. Oder wie die dem Wesen nach zwar Eine Sonne doch drei wirkende Kräfte habe, nämlich die erleuchtende und die erwärmende und die Gestalt der Peripherie selbst, so sei das Erwärmende, Durchglühende und Belebende der Geist, das Erleuchtende der Sohn, der Vater selbst aber sei die Gestalt des ganzen Wesens (τὸν δὲ πατέρα εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως, Epiph. Haer. 62). Allein aus Vergleichen, die jemand zur Verdeutlichung seiner Ansicht anwendet, darf man nur mit Vorsicht Schlüsse ziehen, da Vergleiche kaum jemals den adäquaten Ausdruck des zu Grunde liegenden Gedankens haben. Ueberdieß lassen sich die angeführten Gleichnisse auch ungezwungen antipantheistisch deuten, wenn die Sabellianer sich durch das Prosopon des Vaters erst das Substrat gebildet dachten, in welchem die πρόσωπα des Sohnes und Geistes ihre Wirksamkeit ausüben, oder (beim zweiten Bilde) in der Thätigkeit des Prosopon des Vaters gewissermaßen das ganze Verhältniß der Gottheit zur Welt im Allgemeinen gegeben sein ließen, welches dann später durch die beiden anderen πρόσωπα näher specialisirt werde. Jedenfalls sprechen sich die heiligen Väter bestimmt genug dahin aus, daß die Monas des Sabellius in dem Prozeß des Zur-Trias-Werdens selbst unverändert bleibe, und deßhalb müssen dunkle und mehrdeutige Ausdrücke, wenn es angeht, in diesem Sinne erklärt werden. Eine solche Erklärung scheint nun aber das πλατύνεσθαι und ἐκτείνεσθαι sehr gut zuzulassen. Es soll eben durch diese Worte nichts Anderes gesagt werden, als daß die Monas in ihrer Thätigkeit, in ihrer Energie durch das Bilden der verschiedenen πρόσωπα eine Richtung zur Welt hin nehme. Pantheismus wirft man also dem Sabellianismus wohl mit Unrecht vor. Auch dualistisch hat man denselben genannt, jedenfalls ohne dafür mehr als höchstens einen negativen Grund in den Quellen zu finden. — Die sabellianische Irrlehre fand große Verbreitung. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts hatte sie in der Pentapolis so sehr um sich gegriffen, daß fast alle Bischöfe Libyens ihr ergeben waren, und der Bischof Dionysius von

Alexandrien sich veranlaßt sah, Boten an dieselben zu senden, um sie von ihrem Irrthume zurückzubringen. Da er hierdurch nichts ausrichtete, schrieb er in derselben Angelegenheit einen Brief an Ammonius und Euphranor, wegen dessen er bei Dionysius von Rom des Tritheismus beschuldigt wurde. Der Papst erließ an ihn ein Schreiben, in welchem er die kirchliche Lehre im Gegensatze gegen Sabellianismus und Tritheismus darstellt (bei Routh, Reliquiae sacrae III, 179 sqq.). Anhänger des Sabellianismus fanden sich später in der ganzen Kirche, und vor Allen war es der hl. Athanasius, welcher sie wissenschaftlich bekämpfte. Wenn wir nur die großen, allgemeinen Züge der Irrlehre betrachten, in denen allein schon frühzeitig auch die Sabellianer selbst mögen übereingestimmt haben, so ist die Denkweise vielleicht nie ausgestorben, tauchte vielmehr noch in neuerer Zeit sowohl in der Theologie Schleiermachers als auch in der Philosophie Hegels und seiner Schule wieder auf. (Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., Stuttg. 1845, 696 ff.; Frohschammer, Die Lehre des Sabellius, in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1849, 439 ff.; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensb. 1853, 197 ff.; Hagemann, Die römische Kirche u. s. w., Freiburg 1864, 703; Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl., Freib. 1892, 117. 140 ff.) [Fechtrup.]

Sabier (Ssabier, Zabier), s. Mandäer.

Sabina, die hl., Martyrin, war eine vornehme Witwe, welche von Serapia, einer christlichen Jungfrau aus Antiochien, zum Christenthum bekehrt worden war. Serapia wurde als Christin verhaftet, und da sie sich weigerte, den Göttern zu opfern, nach verschiedenen Peinen enthauptet. Sabina ließ ihre heilige Lehrerin in ihrer eigenen Grabstätte begraben. Bald aber erlitt auch sie selbst den Tod für Christus und wurde von den Christen neben ihrer Leidensgefährtin bestattet. Als Leidenszeit der beiden Martyrinnen nehmen Tillemont und die Bollandisten das Jahr 126 wenigstens approximativ an; bezüglich des Ortes aber, wo das Martyrthum stattfand, entscheidet sich Tillemont für eine Stadt in Umbrien, die Bollandisten hingegen für Rom. Im J. 430 wurden die Reliquien der beiden Heiligen in die ihnen zu Ehren neu erbaute Kirche (jetzt S. Sabina) zu Rom übertragen. Ihr Fest wird am 29. August gefeiert. (Vgl. AA. SS. Boll., Aug. VI, 496 sqq.; Tillemont, Mémoires II, Paris 1701, 246 ss. 597 ss.) [Schrödl.]

Sabinianus, Papst (604—606), war der Sohn eines gewissen Bonus und stammte aus Volaterra (Toscana). Sein Vorgänger Gregor d. Gr., dessen Gesandter er etwa vier Jahre bei Kaiser Mauritius war, hatte ihn zum Diacon geweiht. Nach sechsmonatlicher Sedisvacanz wurde er zum Papst erwählt und am 13. September 604 consecrirt. Aus seinem Pontificate ist sehr wenig bekannt; keine einzige Decretale von ihm ist erhalten. Nach dem Liber Pontificalis (s. u.) soll er bei einer Hungersnoth im Gegensatze zu seinem gar zu freigebigen Vorgänger Getreide aus den Kornspeichern der Kirche zu einem hohen Preise verkauft und dadurch große Unzufriedenheit hervorgerufen haben. Er starb am 22. Februar 606; um seine Leiche der Volkswuth zu entziehen, soll man sie auf Umwegen vom Lateran nach St. Peter gebracht haben. Spätere feindselige Erdichtungen sind es, wenn behauptet wurde, daß Sabinian aus Neid gegen Gregor im Sinne gehabt, dessen Bücher zu verbrennen, oder daß der Geist Gregors ihm erschienen sei und ihn erschlagen habe. (Vgl. Jaffé, Regest. Pontif. Rom. I, 2. ed., 220; Liber Pontif., ed. Duchesne I, 315.) [Gams O. S. B.]

Sabiona, s. Brixen.

Sabunde, Raimund von, s. Raimund.

Saccas, s. Ammonius, n. 1.

Sacchoni, Reiner, O. Pr., gelehrter und heiligmäßiger Ordensmann, wurde in Piacenza zu Anfang des 13. Jahrhunderts geboren und starb um das Jahr 1263. Das genaue Geburts- und Todesdatum lassen sich mit Sicherheit nicht feststellen; aber jedenfalls ist Sacchoni nicht 1258 oder 1259 gestorben, wie meistens angegeben wird, da Papst Urban IV. ihn noch am 21. Juli 1262 in wichtiger Angelegenheit nach Rom berief (Potthast, Reg. Pontif. II, n. 18383). Ueber seine Jugend und sein erstes Mannesalter haben die Chronisten nichts mitgetheilt; daß er von den Katharern verführt wurde und unter denselben 17 Jahre lang die höchste geistliche Würde (als episcopus) bekleidete, weiß man durch sein eigenes demüthiges Geständniß (Summa c. Wald. c. 6). Höchst wahrscheinlich wurde er durch die Predigten des hl. Petrus Martyr (s. d. Art.), sowie durch die Bemühungen eines andern heiligmäßigen Dominicaners, des P. Moneta (s. d. Art.), für den katholischen Glauben wieder gewonnen. Der Neubekehrte trat dann in den damals frisch aufblühenden Dominicanerorden und war bis zum Lebensende eine Zierde desselben. Ausgestattet mit herrlichen Geistesgaben, ausgerüstet mit großen theologischen, philosophischen und juristischen Kenntnissen, gründlich vertraut durch eigene, langjährige Erfahrung mit allen Einzelheiten der Irrlehren, beseelt von feurigem Glaubenseifer, war er unermüdlich und unerschrocken thätig, die Ketzereien in Oberitalien auszurotten. Zahlreich waren daher auch die Bekehrungen, die er bewirkte, aber, wie vorauszusehen, verfolgten ihn auch die Häretiker mit glühendem Hasse. Dieser Haß steigerte sich noch, als der Papst den eifrigen Glaubensprediger nach dem Martyrtode des hl. Petrus zum Inquisitor für die Lombardei und die Mark Ancona ernannte. Nur wenig hätte gefehlt, so wäre auch ihm, wie seinem Vorgänger, die Martyrpalme zu Theil geworden. Zuletzt gelang es seinen Feinden, ihn durch den Podestà della Torre aus Mailand zu

verbannen und in's Exil zu schicken. Durch Sacchoni's Berichte nach Rom war nämlich der Papst bewogen worden, einen hochangesehenen, mit der Familie della Torre verwandten Mailänder, den Uberto Pallavicino, welcher die Ketzer auf jede Weise begünstigte, in den Kirchenbann zu thun und dieß dem Podestà eigens mitzutheilen. Hierüber ward Pallavicino äußerst erbittert und brachte es dahin, daß Sacchoni durch della Torre aus Mailand verwiesen wurde (Muratori, Scriptt. rer. Ital. XVI, 662). Von da an hört man nichts mehr von der Thätigkeit des eifrigen Glaubenspredigers; sein Name kehrt nur noch wieder in dem oben erwähnten Breve Urbans IV. Wahrscheinlich ist er bald nachher in der Stille des Klosters gestorben. — Von den sicher authentischen Schriften Sacchoni's ist nur seine Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno erhalten (abgedruckt bei Martène, Thes. nov. anecdot. V, 1759—1776). Dieses Werk, eine kurze Zusammenstellung der Irrlehren damaliger Zeit, hatte im ganzen Mittelalter große Auctorität und mag wohl den päpstlichen Inquisitoren als „Directorium" gedient haben, um die Irrlehren zu erkennen und zu verurtheilen. Vermehrt durch verschiedene Appendices wurde dasselbe häufig herausgegeben. Auch geschieht seiner Erwähnung in den Acten des Concils von Konstanz (v. d. Hardt, Oec. Conc. Constant. III, Francof. et Lips. 1700, 663). Selbst heute noch kommt dieser ebenso klaren und bündigen wie zuverlässigen Schrift eine der ersten Stellen zu unter der Literatur über die Katharer und zeitgenössischen Irrlehren Oberitaliens. Indeß rührt das Werk in der Form, wie Gretser (s. Gretser, Opp. XII, 2, Ratisbon. 1738, 24 sqq.) es herausgegeben hat und wie es nach ihm des öftern abgedruckt wurde (z. B. in d. Magn. Bibl. Patrum Colon. XIII, 298—312), nicht von Sacchoni her, schon wegen der verschiedenen dort vorhandenen Widersprüche und der vielen Teutonismen. Dasselbe scheint nur eine Compilation aus allerhand Schriften zu sein, unter denen sich freilich auch (cap. 6) die Summa des Rainerius größtentheils befindet. Einen der nicht von Sacchoni herrührenden Abschnitte hat Preger (Abhandl. der kgl. bayr. Akad. der Wiss., hist. Klasse, XIII, 1 [München 1875], 184 ff.) als Bruchstücke aus dem Werk eines Passauer Anonymus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts nachgewiesen, welches sich in zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek vorfindet. Schon Gieseler (De Rainerii Sacchoni Summa, Gotting. 1834) hatte den Verfasser dieses Stückes Pseudo-Rainerius genannt. — Sacchoni soll noch mehrere andere Werke verfaßt haben, aber schon Sixtus von Siena konnte dieselben nicht mehr auffinden. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptt. Ord. Praedicat. I, 154 sq. II, 817; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique I, Paris 1743, 313 à 319.) [Dominicus Prümmer O. Pr.]

Sacerdotale (auch liber Sacerdotalis) ist der Buchtitel mehrerer Sammlungen von Instructionen und Formularen für die Seelsorge, welche vor dem römischen Rituale in Gebrauch waren. Zaccaria (Bibliotheca ritualis I, Rom. 1776, 156) führt mit diesem Titel vier Diöcesanritualien auf, welche im 16., und zwei, welche im Beginn des 17. Jahrhunderts gedruckt wurden und französischen Bisthümern angehörten. Das Sacerdotale Romanum, das von dem Dominicaner Albert Castellano zusammengestellt, zuerst 1537 gedruckt und öfters aufgelegt wurde, sowie das von Franz Samarino, Canoniker am Lateran, 1579 herausgegebene und von Angelus Rocca (s. d. Art.) 1583 erweiterte Sacerdotale sive Sacerdotum thesaurus enthielten nicht ausschließlich römischen Ritus, sondern berücksichtigten auch den Ritus anderer Diöcesen; sie waren bis zur Veröffentlichung des Rituale Romanum (1614) zunächst in Italien in Gebrauch. (Vgl. d. Art. Rituale Romanum und V. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, 2. Aufl., Freiburg 1894, 59.) [K. Schrod.]

Sachsen, Apostolisches Vicariat oder, wie der officielle Titel lautet, „Apostolisches Vicariat im Königreich Sachsen", umfaßt die sogen. Erblande des Königreiches, d. h. die Kreishauptmannschaften Dresden, Leipzig und Zwickau; die vierte Kreishauptmannschaft Sachsens, Bautzen, ist territorial identisch mit dem nach dem Wiener Congreß dem Königreiche Sachsen verbliebenen Theile des Markgrafenthums Oberlausitz. Die kirchliche Jurisdiction über die „Königlich Sächsische Oberlausitz" untersteht seit der „Reformation" dem Decan des Domstiftes St. Petri in Bautzen (s. d. Art. Lausitz). Wenn auch seit 1837 der jedesmalige apostolische Vicar infolge freier Wahl seitens des Bautzener Domcapitels zugleich Decan des Domstiftes St. Petri ist, so bleibt die Verwaltung dieser beiden kirchlichen Jurisdictionsgebiete doch eine vollkommen getrennte. In neuerer Zeit sind noch durch Vereinbarung mit der Propaganda und dem bischöflichen Stuhle von Paderborn die Katholiken des Herzogthums Sachsen-Altenburg und der beiden reußischen Fürstenthümer der Jurisdiction des apostolischen Vicars in Dresden unterstellt worden. — 1. Nach der gewaltsamen Einführung der „Reformation", welche sogleich nach dem Tode des treu katholischen Herzogs Georg (1539) von dessen Bruder Heinrich unternommen wurde, war in den eigentlichen Erblanden der katholische Glaube fast ganz vernichtet, während in der Oberlausitz, auch nachdem dieselbe durch den Traditionsreceß vom 30. Mai 1635 erb- und eigenthümlich an Sachsen gefallen war, in einer sehr beschränkten Anzahl von Gemeinden der katholische Glaube erhalten blieb. Unter der Regierung des Kurfürsten August (1554—1586) scheint der Katholicismus in den Erblanden gänzlich erloschen gewesen zu sein, wenigstens fehlt seit dieser Zeit jede Spur von

seiner Existenz im Lande. Sechzig Jahre später, nach dem Ende des dreißigjährigen Krieges tauchten in der Landeshauptstadt Dresden wieder Katholiken auf, welche theils durch den Handel theils durch die reiche Hofhaltung des Kurfürsten angezogen worden waren. Auch in Leipzig ließen sich um diese Zeit einige katholische Kaufmannsfamilien italienischer Nationalität nieder, welche der Ueberlieferung nach auf privatem Wege ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen suchten. In der Residenzstadt hatten sowohl der kaiserliche als auch der französische Gesandte in ihren Wohnungen Kapellen mit eigenen Geistlichen. Dem in diesen Gesandtschaftskapellen stattfindenden Gottesdienste wohnten die in Dresden ansässigen Katholiken bei, allerdings unter dem Proteste der Landesregierung, welche sogar mit den Waffen gegen diese treuen Bekenner ihres Glaubens einzuschreiten drohte. Die Situation änderte sich mit einem Schlage, nachdem der Kurfürst von Sachsen Friedrich August I. (s. d. Art.), gewöhnlich August der Starke genannt, am 1. Juni 1697 das katholische Glaubensbekenntniß abgelegt hatte. Am 27. Juni desselben Jahres wurde der Kurfürst bekanntlich zum König von Polen erwählt. Den Befürchtungen, er werde in Sachsen die katholische Religion zu verbreiten suchen, begegnete der König bereits am 27. Juli 1697 durch ein Mandat, welches seine sächsischen Unterthanen in dieser Hinsicht beruhigte. Diesem folgte am 29. September desselben Jahres eine noch bündigere zweite Religionsversicherung. Um allem Verdachte zu entgehen, übertrug ferner der König-Kurfürst die landesherrliche Kirchengewalt — den Summepiscopat über die lutherischen Kirchen und Schulen in Sachsen — dem Geheimen Rathe, welcher für diese kirchlichen Befugnisse ausschließlich aus Protestanten bestehen sollte. In Polen hatte Friedrich August den Beichtvater des verstorbenen Königs Johann Sobieski, den Jesuitenpater Karl Moritz Vota, einen Piemontesen, kennen und schätzen gelernt. Er ernannte diesen als Priester und Diplomat gleich ausgezeichneten Ordensmann zu seinem Beichtvater und Almosenier, sowie zum königlichen Rath. Als der König-Kurfürst im J. 1699 aus Polen nach Sachsen zurückkehrte, betraute er Vota mit der Wiederaufrichtung der katholischen Religion in seinen Erblanden und lieh ihm bei der Durchführung dieses Auftrages seinen mächtigen Beistand. Unter vorsichtiger Schonung der Gefühle der protestantischen Bevölkerung sorgte P. Vota zunächst für die Einrichtung eines ausgiebigen Hofgottesdienstes in Dresden sowie in den anderen Residenzschlössern durch eigene, auch den ansässigen Katholiken zugängliche Kapellen. Die Gemeinde entwickelte sich besonders durch die vielen dem Hofe nach Dresden folgenden Polen so stark, daß 1708 bereits eine öffentliche Kapelle errichtet werden mußte. Zum Rector dieser Kirche ernannte der König den P. Vota, welcher kurz vorher von Papst Clemens XI. zum Präfecten der Missionen in Sachsen ernannt worden war und in dessen Hand sonach die katholischen Angelegenheiten des Landes ruhten. Für die Leipziger Katholiken wurde in der Pleißenburg daselbst 1710 bereits eine öffentliche Kapelle errichtet. Die Hoffnung auf die Erhaltung dieser katholischen Einrichtungen wurde bestärkt, als auch der einzige Sohn des König-Kurfürsten, der Kurprinz Friedrich August (s. d. Art., n. 2), am 21. November 1712 in Bologna aus innerster Ueberzeugung, wie die Folge zeigte, zum katholischen Glauben übertrat. Nahezu fünf Jahre wurde diese Conversion geheim gehalten; als sie endlich bekannt gegeben wurde, erließ der König-Kurfürst unter dem 23. October 1717 abermals eine „Assecuration", um seine Unterthanen über diesen Schritt und die gefürchteten Folgen desselben vollständig zu beruhigen. Am 20. August 1719 vermählte sich der Kurprinz in Wien mit der Erzherzogin Maria Josepha, der Tochter Kaiser Josephs I., welche in ihrer neuen Heimat die thätigste Förderin des katholischen Glaubens wurde. Von 1739—1751 wurde an der großartigen Dresdener Hofkirche gebaut, welche der mächtigste Kirchenbau des Landes geblieben ist und an Geräumigkeit und äußerer Schönheit nur von wenigen Kirchen außerhalb Sachsens übertroffen wird. Durch die Munificenz des frommen Fürstenpaares entstanden um diese Zeit in Dresden noch andere öffentliche Gotteshäuser, ein katholisches Krankenstift wurde daselbst errichtet und eine große Erziehungsanstalt für Mädchen gegründet. Auch die Errichtung von Schulen für katholische Kinder beiderlei Geschlechtes in Dresden und Leipzig fällt in diese Zeit. Sie ruhten ausschließlich in den Händen der an den betreffenden Kirchen thätigen Geistlichkeit. Trotz alledem konnte von einer Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten im öffentlichen Leben in keiner Weise die Rede sein. Alle diese katholischen Einrichtungen erfolgten unter stillem und offenem Widerstreben der Lutheraner. An Bedrückungen der katholischen Bevölkerung und mannigfachen Kämpfen fehlte es nicht. Erst der am 11. December 1806 zu Posen zwischen Frankreich und Sachsen abgeschlossene Friedensvertrag setzte in seinem fünften Artikel fest: daß hinfüro im gesammten Königreiche Sachsen die Ausübung des römisch-katholischen Gottesdienstes der Ausübung des Gottesdienstes der Augsburgischen Confessionsverwandten gänzlich gleichgestellt werden und die Unterthanen beider Religionen gleiche bürgerliche und politische Rechte ohne Einschränkung genießen sollten. Zum ersten Male durften nach diesem Friedensvertrage die Glocken der Dresdener Hofkirche, welche seit mehr als einem halben Jahrhundert stumm im Thurme hingen, geläutet werden. Neun Jahre später erhielt in Wien die erworbene Religionsfreiheit und rechtliche Gleichstellung der Katholiken ihre für ganz Deutschland geltende Bestätigung im 16. Artikel der deutschen Bundesacte vom Jahre

1815. Seit dieser Zeit entfaltete sich das katholische Leben in Sachsen langsam, aber stetig, bis endlich die neueren Verkehrsverhältnisse und das Freizügigkeitsgesetz die immer noch sehr beschränkte Zahl der Katholiken im Lande um ein Bedeutendes vermehrten. Nach der Volkszählung vom 2. December 1895 waren an diesem Tage in Sachsen überhaupt 140 016 Katholiken, wovon 105 117 auf den Bezirk des apostolischen Vicariates entfallen. Dazu kommen noch in Sachsen-Altenburg ca. 2500, in Reuß-Greiz (ältere Linie) ca. 1000 und in Reuß-Gera (jüngere Linie) ca. 1500 Katholiken. Canonisch errichtete Pfarreien enthält das apostolische Vicariat 15 (davon 3 in Dresden); sodann hat es noch 3 Exposituren bezw. Pfarradministrationen, wozu noch eine Filialkirche in Leipzig mit eigenem Geistlichen kommt. Außerdem wird noch an etwas über 40 Orten in gewissen Zeitabständen Missionsgottesdienst gehalten bezw. Religionsunterricht ertheilt. In den Garnisonstädten wird überdieß an bestimmten Tagen durch einen eigenen Militärpfarrer, der in Dresden seinen Wohnsitz hat, für die katholischen Mannschaften Gottesdienst abgehalten. Mit sämmtlichen Pfarrkirchen sind katholische Schulen verbunden, über welche der apostolische Vicar Patron ist und deren äußere Angelegenheiten von einem aus der Gemeinde gewählten Schulvorstande verwaltet werden; in den Missionsstationen wird gleichfalls allwöchentlich regelmäßig Religionsunterricht ertheilt. In Dresden, Leipzig und Hubertusburg endlich werden Asyle bezw. Erstcommunicanten-Anstalten unterhalten, in welchen Kinder aus der Diaspora für einige Jahre aufgenommen werden können. Auch das königl. Josephinenstift und das katholische Waisenhaus in Dresden dienen zum Theil diesem Zwecke. In runder Zahl angegeben, sind etwa 50 Priester — die Hofgeistlichkeit einbegriffen — in den Erblanden als Seelsorger thätig. Der Clerus entstammt ziemlich ausschließlich dem Lande selbst und wird in dem sog. wendischen Seminar zu Prag herangebildet, welches im vorigen Jahrhundert von zwei hochherzigen, der Oberlausitz angehörigen Priestern, zunächst für den priesterlichen Nachwuchs des Bautzener Jurisdictionsgebietes, gegründet wurde. Von weiblichen Ordensgenossenschaften sind in den Erblanden die Grauen Schwestern aus der Congregation der hl. Elisabeth (Breslau) in 7 Niederlassungen und die Borromäerinnen aus der Schlesischen Congregation (Trebnitz) in 2 Niederlassungen thätig. Seit einigen Jahren ist es auch den Erfurter Ursulinen gestattet worden, eine kleine Filiale in Oelsnitz (Erzgebirge) zu gründen.

2. Die kirchenrechtlichen Verhältnisse der ersten Zeit liegen geschichtlich nicht ganz klar. Nach dem im Jahre 1715 erfolgten Tode des P. Vota beanspruchte die geistliche Gerichtsbarkeit über die sächsischen Katholiken der bekannte Bischof von Spiga i. p. i., Agostino Steffani, in seiner Eigenschaft als Präfect der Norddeutschen Mission (s. d. Art. IX, 492). Vom Jahre 1738 an übte der zu Hildesheim residirende Bischof von Helenopolis i. p. i., Leopold Heinrich Schorrer, nachweislich die bischöfliche Jurisdiction über die Katholiken der sächsischen Erblande aus. Immerhin scheint es, als ob die Unterstellung der sächsischen Mission unter die genannten Oberhirten kaum mehr als eine nominelle gewesen. Die jedesmaligen Beichtväter des Königs, welche gewöhnlich unter dem Titel Superior an der Spitze des Dresdener Clerus standen und als Pfarrer fungirten, leiteten ziemlich selbständig die kirchlichen Angelegenheiten des ganzen Missionsgebietes. Die bischöflichen Functionen, Firmungen und Consecrationen von Kirchen und Altären, wurden von den apostolischen Nuntien für das Königreich Polen, polnischen Bischöfen oder von den Decanen des Bautzener Domstiftes, von welchen einige Bischöfe waren, jeweilig ausgeübt. Erst nach Beendigung der polnischen Zeit, zu Ausgang des Jahres 1763, wurde von Rom aus, wie es scheint auf Ansuchen des Hofes, eine feste Neuregelung der kirchlichen Jurisdiction in den Erblanden vorgenommen. Am 5. October ward der Beichtvater des Kurfürsten Friedrich Christian, P. Augustin Eggs, zum apostolischen Vicar der Erblande ernannt. Allein schon nach wenigen Monaten starb der Kurfürst, und P. Eggs verließ kurz darauf aus unbekannten Gründen Dresden und Sachsen. Bereits im folgenden Jahre erscheint der Beichtvater und Erzieher des noch minorennen Kurfürsten Friedrich August III., P. Franz Herz, mit den Functionen eines apostolischen Vicars betraut. Da er, wie alle in der sächsischen Mission thätigen Geistlichen, dem Jesuitenorden angehörte, wurde er durch die Aufhebung des Ordens 1773 persönlich getroffen, ohne daß indeß in seiner amtlichen Thätigkeit als Leiter des Kirchenwesens in den Erblanden dadurch eine Aenderung bewirkt worden wäre. Er starb nach beinahe vierzigjähriger Amtsführung am 8. December 1800 zu Dresden. Ihm folgte als apostolischer Vicar der 1752 geborene Johannes Alois Schneider, Dr. theol. und apostolischer Protonotar. Die harten Schicksale, welche das Land und sein Herrscherhaus in der napoleonischen Zeit trafen, erforderten von Seiten des geistlichen Oberhirten das volle Maß der Klugheit und umsichtigen Thätigkeit, welches Schneider besaß. Er begleitete seinen König in die preußische Gefangenschaft nach Friedrichsfelde und blieb dessen bewährter Rathgeber in dieser schweren Zeit. Am 14. Juli 1816 wurde er als der erste der sächsischen apostolischen Vicare zum Bischof von Argia i. p. i. consecrirt. Auch als Kanzelredner hat Bischof Schneider sich einen dauernden Namen gemacht. Er starb am 22. December 1818. Sein Nachfolger war Ignaz Bernhard Mauermann, geboren 1786 zu Neuzelle in der Niederlausitz. Er führte den Bischofstitel von Pella i. p. i. Im J. 1831 erwählte ihn das Domcapitel in Bautzen zum Decan. Unter drei Königen hat Bischof

Ignaz Mauermann nahezu 21 Jahre die kirchlichen Angelegenheiten des Landes mit Weisheit und Thatkraft geleitet. Er starb am 14. September 1841. Sein älterer Bruder Franz Laurenz Mauermann, geboren 1780, folgte ihm unter dem Titel eines Bischofs von Rama i. p. i. im Amte, welches er bis zum 25. October 1845 segensreich verwaltete. Nach Bischof Laurenz Mauermanns Tode fiel die Wahl des apostolischen Stuhles auf den seit wenigen Monaten zum Decan des Bautzener Domstiftes creirten frühern Hofprediger Joseph Dittrich, geboren 1794 zu Mariaschein in Böhmen. Er führte den Bischofstitel von Korykus i. p. i. An der Bischofsconferenz zu Würzburg im J. 1848 nahm Bischof Dittrich persönlich Theil, und er zeigte sich bestrebt, den durch sie entstandenen warmen Strom katholischen Lebens auch seinem Sprengel zuzuführen. Er starb am 5. October 1853. Auch sein Nachfolger Ludwig Forwerk, geboren 1816 zu Dresden, Titularbischof von Leontopolis, wurde durch freie Wahl des Capitels Dombecan von St. Peter in Bautzen. Die Vereinigung der beiden Kirchengewalten im Lande hatte sich sichtlich bewährt. Bischof Forwerk wohnte 1869—1870 dem vaticanischen Concil an, wo er wie die meisten deutschen Bischöfe zu der Partei der Nichtopportunisten gehörte. Sein kluges Verhalten nach der Rückkehr aus Rom hat das Unheil des Altkatholicismus von Sachsen ferngehalten. Er starb am 8. Januar 1875. Im Juli desselben Jahres wurde ihm in Franz Bernert, geboren 1811 zu Grafenstein in Böhmen, ein Nachfolger unter dem Titel eines Bischofs von Azotus i. p. i. gegeben. Auch Bischof Bernert war Decan in Bautzen. Er starb am 19. März 1890. Ihm folgte der am 20. Juli in Köln zum Titularbischof von Cucusus consecrirte Ludwig Wahl, geboren 1831 zu Waldsee in Würtemberg. Das Domcapitel in Bautzen wählte ihn am 28. August 1890 zum Decan.

3. Solange die Katholiken keine öffentlich anerkannte Religionsgemeinschaft waren, bekümmerte der Staat sich nicht weiter um sie, und ihre Verhältnisse unterlagen keiner gesetzlichen Regelung von seiner Seite. Die erste gesetzliche Bestimmung, die katholische Kirche betreffend, ist ein königliches Mandat vom 16. Februar 1807, durch welches der obenerwähnte fünfte Artikel des Posener Friedens die landesherrliche Bestätigung erhielt. Zwei königliche Rescripte vom 12. und 14. September desselben Jahres übertrugen dem apostolischen Vicar die Censur der in Sachsen gedruckten katholischen Schriften und die Gerichtsbarkeit über die katholischen Unterthanen in Ehesachen. Zwanzig Jahre später erließ König Friedrich August I. am 19. Februar 1827 ein umfangreiches Mandat, welches im Wesentlichen die geistliche Gerichtsbarkeit in eingehender Weise zum Gegenstande hatte. Zur Ausübung derselben ward eine zweifache geistliche Behörde, ein Consistorium, aus zwei geistlichen und zwei weltlichen Räthen unter einem geistlichen Präses, und das Vicariat, aus dem apostolischen Vicar, einem weltlichen Rathe als Justitiar und einem Secretär bestehend, eingesetzt. Die höchste Appellationsinstanz (mit Ausschluß des römischen Stuhles) bildet das Vicariatsgericht, welches aus den Vicariatsmitgliedern und außerdem aus zwei dazu berufenen geistlichen Räthen und zwei weiteren (protestantischen) Räthen, einem aus der Landesregierung und einem vom obersten bürgerlichen Gerichtshofe, unter dem Vorsitze des apostolischen Vicars bestehen soll. Nach dem Mandate bilden diese geistlichen Behörden eine besondere Abtheilung für katholische Kirchen- und Schulsachen unter der Aufsicht und Oberleitung des Ministeriums. Im Uebrigen bestimmt das Mandat, daß den beiden geistlichen Behörden die selbständige Anordnung aller innerkirchlichen Angelegenheiten zustehen soll. Die Verfassungsurkunde vom 4. September 1831 garantirte auf's Neue die bürgerliche und politische Gleichstellung der Katholiken mit den Lutheranern und Reformirten. Auch die Ordnung der inneren Angelegenheiten durch die berufenen katholischen Kirchenbehörden wurde wiederum gewährleistet. Aber die Staatsgewalt über die Kirchen, die Oberaufsicht und das Schutzrecht werden darin dem Könige unter der Bezeichnung Jus circa sacra zugesprochen. Durch eine Verordnung vom 7. November 1837 ward diese landesherrliche Befugniß dem Ressort des Cultusministers, der verfassungsmäßig immer Protestant sein muß, zugewiesen. Ebenso wurde auch betreffs der Verwaltung und Verwendung des kirchlichen Vermögens die Controle seitens des Staates gesetzlich festgelegt. Die Verfassungsurkunde, welcher noch ein Regulativ, die Ausübung des weltlichen Hoheitsrechtes über die katholische Kirche betreffend, folgte, das allerdings nicht als Gesetz publicirt worden ist, befreite die Katholiken auch von dem bis dahin ausgeübten protestantischen Pfarrzwange. Wie wenig aber die Bestimmungen der Verfassung die Katholiken befriedigten, ist aus einer eingehenden Vorstellung zu ersehen, welche die katholische Geistlichkeit Sachsens unter dem 8. April 1833 gegen diese Kirchengesetzgebung an die Ständeversammlung richtete. Als eine wichtige und heilsame Bestimmung der Verfassungsurkunde verdient aber noch hervorgehoben zu werden, daß der Decan des Domstiftes St. Petri in Bautzen in seiner Eigenschaft als höherer Geistlicher unter die Mitglieder der ersten Kammer aufgenommen werden soll. Die Bestimmungen der Verfassung bezüglich der katholischen Kirche berühren in gleicher Weise wie die Katholiken der Erblande auch die der königlich sächsischen Oberlausitz. Dasselbe gilt von dem „Gesetz, die Ausübung des staatlichen Oberaufsichtsrechtes über die katholische Kirche im Königreiche Sachsen betreffend", vom 23. August 1876. Als Vorbild dienten demselben in mancher Hinsicht die preußischen Maigesetze, in den entscheidenden Punkten hielt es aber an dem seitherigen sächsischen

Rechte fest und schloß sich für die Ausführungsbestimmungen an die österreichischen Maigesetze von 1874 an. So kennt dieses Gesetz z. B. keine Entziehung des geistlichen Amtes durch die Staatsbehörde und noch viel weniger die staatliche Einsetzung in geistliche Aemter. Auch in den Bestimmungen über die Ausbildung der Geistlichen geht es scharf bis an die Grenze dessen, was von kirchlicher Seite noch ertragen werden kann. Daß der Geist des Gesetzes aber der des Mißtrauens gegen die katholische Kirche ist, braucht wohl nicht gesagt zu werden. Das Verbot der Errichtung von Klöstern und die Ausschließung des Jesuitenordens, wie die Verfassung es bereits ausgesprochen hatte, wird wiederholt; der Cultusminister soll indeß ermächtigt sein, nach seinem persönlichen Befinden der Krankenpflege dienende religiöse Genossenschaften zuzulassen. Auch die Bestimmungen des Mandats von 1827 über das dem Könige zustehende Placet sind in dem Gesetze von 1876 nur insofern gemildert worden, daß dieses Placetum regium in Zukunft nur für allgemeine Verfügungen der Kirchenbehörde erforderlich sein soll, wenn diese entweder ganz oder theilweise, sei es auch nur mittelbar, in staatliche oder bürgerliche Verhältnisse eingreifen. Darüber zu befinden, steht dem Staate zu. Das Gesetz vom 23. August 1876 besteht in allen seinen Theilen noch zu Recht. (Vgl. A. Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, Einsiedeln 1843; F. A. Forwerk, Geschichte und Beschreibung der königl. kathol. Hof- und Pfarrkirche zu Dresden. Nebst einer kurzen Geschichte der katholischen Kirche in Sachsen vom Religionswechsel des Kurfürsten Friedrich August I. bis auf unsere Tage, Dresden 1851; E. Machatschek, Geschichte des Königreichs Sachsen, Leipzig 1861; Derselbe, Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meißen, Dresden 1884; Histor.-polit. Blätter LXXXVIII [1881], 575 ff. 737 ff.; Max, Herzog zu Sachsen, Die staatsrechtliche Stellung des königl. sächsischen Markgrafenthums Oberlausitz, Leipzig 1892 [Dissert.]; Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 204 ff.; St. Benno-Kalender oder Kathol. Kirchen- und Volkskalender, zunächst für Sachsen, 1.—46. Jahrgang, Leipzig bezw. Dresden 1851—1896. Handschriftliches Material bietet das Memorabilienbuch des Geistlichen Hauses in Dresden, 6 Foliobände.) [E. Klein.]

Sachsen, deutscher Volksstamm, werden zuerst um 150 n. Chr. genannt, und zwar als ein kleines Volk zwischen Eider und Elbe und auf den benachbarten Inseln. Am Ende des 3. Jahrhunderts ist Sachsen der Name für den Bund der Völkerschaften des damaligen nordöstlichen Deutschlands an der Ems, mit Ausschluß des untersten Laufes, an der Weser und im Mündungsgebiete der Elbe bis zur Eider; hauptsächlich setzt sich der Bund zusammen aus den Cheruskern, Chauken, Angrivariern und den Resten der Chamaver, wozu später die Bewohner von Nordthüringen und seit Ende des 7. Jahrhunderts die Brukterer kamen (Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837, 380 ff. 490 ff.). Im 8. Jahrhundert finden wir die Eintheilung der Sachsen in Ostfalen, Engern (zu beiden Seiten der Weser) und Westfalen, wozu sich als viertes, mehr selbständiges Volk die Nordalbingier im jetzigen Holstein und Lauenburg gesellten. Von allen deutschen Stämmen haben die Sachsen, wie die Grundzüge altgermanischen Wesens, so auch das Heidenthum am längsten beibehalten und der Verkündigung des Christenthums den zähesten Widerstand entgegengesetzt. Die Glaubensboten wurden theils verjagt, theils getödtet. Wohl die meisten derselben sind dem Namen nach unbekannt; unter den wenigen, deren Namen die Ueberlieferung erhalten hat, waren der hl. Suitbert (s. d. Art.), der um 693 im Lande der Brukterer, d. h. im nachmaligen Herzogthum Westfalen und der Grafschaft Mark predigte, die beiden hll. Ewalde in derselben Gegend, der hl. Lebuin (s. d. Artt.) um die Mitte des folgenden Jahrhunderts an der Weser. Auch Bonifatius (s. d. Art. II, 1075) hat unter den Sachsen zu wirken gesucht. Unter Karl Martell nahmen die seit Langem bestehenden Feindseligkeiten zwischen den Sachsen und dem Frankenreiche mehr und mehr zu, und seit dem Jahre 718 entspann sich ein von beiden Seiten mit der größten Erbitterung geführter Kampf, der fast ein volles Jahrhundert andauerte. Zwar führten Karl und sein Sohn Pipin in mehrfachen Kriegszügen ihre Heere bis tief in das Land der Sachsen hinein (753 bis an die Weser, wobei Bischof Hildegar von Köln fiel) und zwangen dieselben, Geiseln zu stellen, Tribut zu zahlen und den Missionaren volle Freiheit zu gewähren (753); viele wurden auch veranlaßt, das Christenthum anzunehmen. Aber an die Gründung kirchlicher Niederlassungen konnte noch nicht gedacht werden, da die Sachsen, ungebeugt durch so viele Niederlagen, an ihrem Heidenthum und ihrer Freiheit festhielten. Erst der große Sachsenkrieg Karls des Großen unterwarf sie dauernd der fränkischen Herrschaft und dem Christenthum (über die Rechtmäßigkeit des Krieges s. d. Art. Karl d. Gr. VII, 162). Nach drei Feldzügen (772, 775, 776) hielt Karl 777 zu Paderborn das Maifeld, wo viele Sachsen Unterwerfung gelobten. Als er aber in den Schluchten der Pyrenäen von den Basken eine schwere Niederlage erlitten hatte, erhoben sich die Sachsen, von Wittekind gerufen, abermals und drangen verwüstend bis zum Rheine vor. In neuen Feldzügen besiegt, gelobten sie wieder Unterwerfung. Die Ruhe schien gesichert, so daß Karl 782 auf einem großen Reichstage an den Quellen der Lippe die fränkische Grafschaftsverfassung und die allgemeine Heeresfolge einführte. Doch Wittekind rief von Neuem zum Kampfe für die sinkende

Freiheit; ein gerade gegen die Sorben ziehendes Frankenheer wurde am Süntel (bei dem jetzigen Hausberge) besiegt; das furchtbare Strafgericht Karls, der 4500 Sachsen zu Verden a. d. Aller enthaupten ließ, bewirkte eine allgemeine Erhebung aller Sachsen, denen sich auch die Friesen anschlossen. Indessen wurden sie bei Detmold und an der Hase besiegt, und wiederholte, selbst im Winter fortgesetzte Feldzüge unterdrückten in den beiden folgenden Jahren jeden Widerstand. Im Frühjahr 785 hielt Karl wieder die große Reichsversammlung zu Paderborn ab. Die Predigt des Evangeliums war neben den Kriegszügen hergegangen. Im Süden hatte Sturmius (s. d. Art.) mit den Mönchen von Fulda, im Norden Willehad (s. d. Art.) mit mehreren Genossen es verkündet. In den Zeiten der Ruhe mochten die Glaubensboten einigen Erfolg erringen, aber bei neuem Ausbruch der Feindseligkeiten mußten sie flüchten, und manche erlitten den Tod. Um das Jahr 780 setzt man die Eintheilung des Sachsenlandes in Missionssprengel an. Auf der Reichsversammlung 785 erließ Karl eine Reihe strenger Gesetze zur Durchführung des Christenthums; auf die Ausübung heidnischer Gebräuche wurde die Todesstrafe gesetzt (Mon. Germ. hist. Leg. I, 48; Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 635—637). Durch Unterhandlungen gewann Karl die beiden Führer Wittekind und Alboin, die sich Ende 785 zu Attigny taufen ließen. Damit konnte die Unterwerfung und Christianisirung Sachsens als gesichert gelten, die Ausbreitung des Christenthums begann und nahm, vorübergehende Unterbrechungen (793—796 und zuletzt 804) abgerechnet, guten Fortgang. Eine kirchliche Organisation entstand durch die Gründung oder Vorbereitung von sieben Bisthümern: Münster und Osnabrück für Westfalen, Paderborn, Minden, Verden, Bremen für Engern und Ostfalen, Halberstadt für das sächsische Nordthüringen; unter Ludwig dem Frommen kam noch Hildesheim hinzu (s. die betreff. einzelnen Artt.). Ob Karl 804 zu Salz mit den Sachsen einen formellen Frieden abgeschlossen hat, ist zweifelhaft.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, als Slaven und Normannen verheerend über Sachsen hereinbrachen, wußten die Ludolfinger die herzogliche Gewalt an sich zu bringen; mit Heinrich I. erhielten sie die deutsche Krone, und sie waren es, welche die deutschen Stämme zu einem Ganzen einten. Nach den Ludolfingern schoben die Billunger und die Welfen als Sachsenherzoge durch die Unterwerfung und Christianisirung der Wenden ihre Herrschaft über die alte Grenze des Sachsenlandes nach Osten hinaus. Magdeburg, Merseburg, Naumburg-Zeitz (s. d. Artt.) wurden von Otto I. (s. d. Art. IX, 1158) in diesem erweiterten Sachsen gegründet. — Als Kaiser Friedrich I. 1180 Heinrich den Löwen zur Unterwerfung zwang, theilte er das Herzogthum Sachsen dergestalt, daß Erzbischof Philipp von Köln und seine Nachfolger die herzogliche Gewalt in dem westfälischen und engerischen Lande südlich der Lippe (Herzogthum Westfalen) und im Bisthum Paderborn erhielten, während das übrige Land den Ascaniern oder Anhaltinern unterstellt wurde (Mon. Germ. hist. Leg. II, 163; Grauert, Die Herzogsgewalt in Westfalen seit dem Sturze Heinrichs des Löwen, Paderb. 1877; M. Jansen, Die Herzogsgewalt der Erzbischöfe von Köln in Westfalen, München 1895). Da jedoch die in dem letztern gelegenen Bisthümer und viele Stifter und Herren sich selbständig zu machen wußten, so wurde der Name des Herzogthums Sachsen auf den östlichen Theil an der Elbe beschränkt, wo die Herzöge zugleich Territorialherren waren, während als zusammenfassender Name für die Gebiete westlich der Weser Westfalen aufkommt (der Karthäuser Werner Rolewink [s. d. Art.] überschreibt noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts sein Buch über sein Vaterland: De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae). Das jüngere Herzogthum Sachsen theilte sich 1260 in Sachsen-Lauenburg und Sachsen-Wittenberg. Die Kurwürde, Anfangs im Gemeinbesitz beider Linien, wurde durch Karl IV. in der Goldenen Bulle 1356 sammt dem Reichsvicariat im Norden der Wittenberger Linie zugesprochen. Als diese 1422 erlosch, verlieh Kaiser Sigismund Land und Würde an den Markgrafen Friedrich den Streitbaren aus dem Hause Wettin, und allmälig ging der Name Sachsen als Kursachsen auf die Wettinischen Lande über. Doch bezeichnete man dieses Sachsen noch lange als Obersachsen im Gegensatz zu Niedersachsen, dem Lande an der untern Elbe und Weser (so in der Kreistheilung von 1512). Die Wettiner theilten sich 1485 in zwei Linien, die ältere Ernestinische und die jüngere Albertinische. Erstere erhielt die Kurwürde, verlor sie aber 1547 an die jüngere, die jetzt im Königreich Sachsen regiert, während die Ernestinische, welche 1547 nur die thüringischen Besitzungen behielt, in den sächsisch-thüringischen Herzogthümern herrscht. Das Herzogthum Sachsen-Lauenburg fiel nach dem Aussterben der Askanier (1689) an Braunschweig-Lüneburg, welches Kaiser Friedrich II. 1235 aus den welfischen Erblanden gebildet hatte, und gehört jetzt zu Preußen. Die preußische Provinz Sachsen besteht hauptsächlich aus dem ehemaligen Erzbisthum Magdeburg, dem Bisthum Halberstadt, welche im westfälischen Frieden an Preußen gekommen waren, dem Stifte Quedlinburg, einem Theile des frühern Erzbisthums Mainz (Eichsfeld, Erfurt) und einigen 1815 vom Königreich Sachsen abgetretenen Gebieten, wozu besonders die ehemaligen Bisthümer Merseburg und Naumburg gehören.

Die alten Sachsen haben das Christenthum, dem sie so hartnäckig widerstrebt, bald mit großer Innigkeit erfaßt; Zeugniß davon gibt die bereits unter Karls des Großen Nachfolger entstandene Dichtung des Heliand (s. d. Art.). Freilich mußten

die Erzbischöfe von Köln noch wiederholt Klage führen über die natio perversa dieser oder jener westfälischen Landschaft, und noch 1270 ist in einer erzbischöflichen Urkunde die Rede von dem „in vielen Herzen noch glimmenden Heidenthume" (vgl. Kampschulte, Die westf. Kirchenpatrocinien, Paderborn 1867, 87). Reiches kirchliches Leben blühte im Mittelalter in jenen Gebieten, sowohl im alten wie im jüngern Herzogthum Sachsen. Zahlreiche Klöster waren über das Land verbreitet; von den Mannsklöstern ist das bedeutendste das unter Ludwig dem Frommen gegründete Corvey (s. d. Art.), von den Frauenklöstern Quedlinburg (s. d. Art.) und Herford. In ihnen gelangte Kunst und Wissenschaft, Poesie und Geschichtschreibung zu hoher Blüte. Hagius von Corvey, der gemüthvolle Lebensbeschreiber Hathumods, der ersten Abtissin von Gandersheim (s. d. Art. V, 88), nach Pertz' Vermuthung zugleich der Poeta Saxo (s. d. Art.), und Bischof Altfrid von Münster (s. d. Art.), Ludgers Biograph, gehören noch der Karolingerzeit an; im folgenden Jahrhundert sind es vornehmlich die gelehrte Nonne Roswitha von Gandersheim (s. d. Art.), die erste Dichterin auf germanischem Boden, und Widukind von Corvey, der in fließender Sprache die Geschichte seines Volkes schreibt. Ihnen reihen sich an, um nur einige zu nennen, Thangmar, der Biograph des hl. Bernward, und Bischof Thietmar von Merseburg, der in seiner Chronik eine Hauptquelle für die Geschichte seiner Zeit hinterlassen hat, der Annalista Saxo und der Verfasser der Sächsischen Weltchronik, der ältesten Darstellung der Weltgeschichte in deutscher Sprache. In hoher Blüte standen die Schulen von Corvey, Hildesheim, Münster, Paderborn (vgl. v. Detten, Ueber die Dom- und Klosterschulen des Mittelalters, Paderborn 1893). Kurfürst Friedrich III. (1486—1525; s. d. Art.) gründete 1502 die Universität Wittenberg; in den Ländern der Ernestinischen Linie bestand bereits eine solche zu Leipzig (s. d. Artt.). Auf dem Gebiete der bildenden Kunst bezeichnen besonders die Bauten aus dem Jahrhundert der sächsischen Kaiser überhaupt die Höhe der Zeit. „Hier auf diesem Boden erblüht der aller Orten autochthon in natürlichem Uebergang aus den Werken der Antike sich entwickelnde romanische Stil am frühesten in wichtigen Werken" (Dohme, Geschichte der deutschen Baukunst, Berlin 1887, 20). Bernwards von Hildesheim Bauten sind lange tonangebend gewesen; vorwiegend gab es Pfeilerbasiliken in Westfalen, Pfeilersäulenbauten in den östlichen Theilen der alten sächsischen Gebiete. Das Innere der Kirchen zeigt flache Decken. Der Gewölbebau blieb vorerst vereinzelt; dagegen macht sich in der Mehrzahl der Kirchen die Tendenz auf ästhetische Durchbildung der Grundform geltend. Zumeist bescheiden in den Maßen, zeichnen sich die Werke des 11. und 12. Jahrhunderts durch ihre harmonische Gesammterscheinung, durch schlanke, freiräumige Verhältnisse und häufig durch eine Fülle anmuthiger und fein durchgeführter Ornamente aus. Erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts, 100 Jahre später als in den Rheinlanden, tritt die Wölbung allgemeiner auf (vgl. Dohme 38 f.). Außer den Bauten in Hildesheim sind besonders die Stiftskirchen zu Quedlinburg, Königslutter, Gernrode, Hecklingen, die Dome zu Goslar, Soest, Braunschweig, die Bartholomäuskapelle zu Paderborn zu nennen. Als bedeutende Bauten des sogen. Uebergangsstiles gelten namentlich die Dome zu Naumburg, Paderborn, Münster, Osnabrück. Die Gotik hat in den Domen zu Magdeburg, Halberstadt, Minden, der Lambertikirche zu Münster, St. Maria zur Wiese in Soest beachtenswerthe Werke geschaffen. Auch in der Plastik nimmt Sachsen in den früheren Zeiten den ersten Platz ein: eine Reihe von Elfenbeinschnitzereien, die berühmten Werke Bernwards in Hildesheim, der Bronzelöwe in Braunschweig (1166), eine große Reihe noch erhaltener Grabplatten, das große Steinrelief der Kreuzabnahme an den Externsteinen bei Horn in Lippe. Und auch im 13. Jahrhundert, zur Zeit der ersten Blüte der deutschen Plastik, ist wieder Sachsen der Mittelpunkt der Ausübung (Werke in Hildesheim, Grabmal Heinrichs des Löwen in Braunschweig, die Portalsculpturen der Dome zu Münster und Paderborn, die Statuen im Dome zu Naumburg, aus späterer Zeit die im Innern und Aeußern des Domes zu Magdeburg). Ein hervorragendes Denkmal sächsischer Miniaturmalerei ist das Bernwards-Evangeliar zu Hildesheim (Beissel, Des hl. Bernward Evangelienbuch, Hildesheim 1891); zu nennen sind auch die freilich viel tiefer stehenden Evangelienbücher aus Meschede in der Bibliothek zu Darmstadt und aus Abdinghof zu Paderborn in Kassel, sowie die Paderborner Stücke im Domschatz zu Trier. Aus dem 12. Jahrhundert sind als hervorragende Denkmäler sächsischen Kunstfleißes erhalten die Evangeliarien von Helmershausen a. d. Diemel (im Besitz des Herzogs von Cumberland), von Hardehausen (in Kassel) und zu Goslar. Als Wandmalereien dieser Zeit sind zu nennen die im Patrocli-Münster und der Nicolai-Kapelle zu Soest (Kayser, Die Soester Patrocli-Kirche u. s. w., Soest 1863; Aldenkirchen, Die mittelalterl. Kunst in Soest, Bonn 1875 [Winckelmann-Progr.]), zu Methler bei Dortmund; das umfassendste Denkmal ist der Bildercyclus im Dome zu Braunschweig. Berühmt ist die Decke in der Michaelskirche zu Hildesheim. In der Tafelmalerei gebührt während der romanischen Periode Sachsen, speciell Westfalen, entschieden der Vorrang. Das älteste Werk deutscher Tafelmalerei überhaupt ist das Antependium der Walburgiskirche zu Soest; hervorragend sind auch die beiden Altarbilder aus den beiden dortigen Marienkirchen, alle drei Werke aus dem 12. Jahrhundert (v. Heereman, Die älteste Tafelmalerei Westfalens, Münster 1882). Von der Thätigkeit auf dem Gebiete des sogen. Kunstgewerbes geben die noch erhaltenen zahlreichen

Altaraufsätze, Reliquiarien und kirchlichen Geräthe Kunde. Unter den Heiligen des Sachsenlandes sind außer vielen Bischöfen besonders Gertrud die Große und Mechtild zu nennen (s. d. Artt.). Die Franciscaner faßten in Sachsen bald festen Fuß, zuerst in Hildesheim; 1230 wurde eine sächsische Ordensprovinz constituirt (Woker, Gesch. d. norddeutschen Franciscanermissionen, Freiburg 1880, 8 ff.; Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz, Würzburg 1886, 6 ff.; Lemmens, Niedersächs. Franciscanerklöster im Mittelalter, Hildesheim 1896).

Durch die Universität Wittenberg ist Sachsen die Wiege der sogen. Reformation geworden, die an Kurfürst Friedrich III. einen „Schirmherrn" fand. Sein Bruder Johann der Beständige (1525—1539) trat in dem Torgauer Bündniß, den Reichstagen zu Speier und Augsburg an die Spitze der protestantischen Fürsten und wurde das Haupt des schmalkaldischen Bundes. Auf Luthers Veranlassung ließ er eine Kirchenvisitation vornehmen, welche mit dem Katholicismus vollständig aufräumte. Die aus derselben hervorgegangene Kirchenordnung wurde das Muster für die Organisation der übrigen Landeskirchen (Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- u. Schulvisitationen von 1524—1545, Leipz. 1879; Janssen, Deutsche Gesch. III, 16. Aufl. [1892], 62—73). Aus der Albertinischen Linie war zwar Herzog Georg der Bärtige (1500—1539) ein entschiedener Gegner Luthers; doch breitete sich die neue Lehre auch in seinem Lande aus, und sein Bruder Heinrich (1539—1541) führte sie völlig ein und entfernte von der Universität Leipzig, die ein Bollwerk der katholischen Lehre im nördlichen Deutschland gewesen war, die katholischen Professoren (Janssen III, 416—470). Sein Sohn Moritz wußte sich durch Anschluß an Kaiser Karl V. im schmalkaldischen Kriege den größten Theil des Besitzes der Ernestinischen Linie und die Kurwürde zu sichern, zwang demselben dann aber den Passauer Vertrag (s. d. Art. Protestantismus, ob. 483) ab. Die Bisthümer Merseburg, Naumburg und Meißen (s. d. Artt.) waren bereits von Sachsen aus protestantisirt und in den Besitz der Fürsten übergegangen. Der Katholicismus war in den sächsischen Ländern mit Ausnahme der Lausitz (s. d. Art.) fast ausgerottet. — Der Uebertritt des Kurfürsten Friedrich August I. von Sachsen zum Katholicismus hatte auf den Fortbestand der evangelischen Kirche in Kursachsen weiter keinen Einfluß; über die weitere Geschichte des Katholicismus in diesem Theile Sachsens s. d. Art. Sachsen, Apostolisches Vicariat. Von einer Albertinischen Nebenlinie convertirte 1715 Herzog Moritz von Sachsen-Zeitz (s. d. Art.), trat aber schon nach drei Jahren zum Protestantismus zurück. Die durch den Jesuiten Schmelzer beabsichtigte Gründung einer katholischen Pfarrei in Zeitz kam deßhalb nicht zu Stande (Woker, Aus norddeutschen Missionen, Köln 1884, 78). Die wenigen Katholiken in den Ernestinischen Landen wurden hauptsächlich durch die Franciscaner zu Halle oder die Jesuiten zu Leipzig pastorirt. — Die Bulle De salute animarum überwies die Katholiken der inzwischen gebildeten preußischen Provinz Sachsen an das Bisthum Paderborn. Zu den damals dort bestehenden Pfarreien ist durch den Bonifatiusverein eine Reihe neuer Seelsorgstellen hinzugekommen. Die Zahl der Pfarreien in diesem Theile der deutschen Diaspora beträgt (1895) 126, welche dem bischöflichen Commissariat zu Heiligenstadt (das überwiegend katholische Eichsfeld), dem Commissariat zu Magdeburg und dem geistlichen Gericht zu Erfurt unterstehen. Die Zahl der Katholiken beträgt (nach der Volkszählung von 1890) 182 000 unter $2^1/_2$ Millionen Einwohnern. Ebenfalls zu Paderborn gehört der Gothaer Theil (eine Pfarrei) des Herzogthums Sachsen-Koburg-Gotha, der andere zu Bamberg (3000 Katholiken unter 206 000 Einwohnern). Meiningen (3000 Katholiken unter 223 000 Einwohnern) gehört zu Bamberg und Würzburg, Altenburg (2000 Katholiken unter 170 000 Einwohnern) zum apostolischen Vicariat Sachsen. Weimar (11 000 Katholiken unter 326 000 Einwohnern) war ursprünglich an Paderborn überwiesen, kam dann aber an Fulda. Als die Regierung 1823 die Verhältnisse der Katholiken einseitig zu ordnen suchte, erhob der Bischof von Fulda Widerspruch (Vering, Lehrbuch d. kath. . . . Kirchenr., 3. Aufl., Freib. 1893, 209 ff.). Die Seelsorgstellen in den Ernestinischen Landen sind fast sämmtlich durch den Bonifatiusverein gegründet; die Stellung der Regierungen ihnen gegenüber ist im Ganzen wohlwollend. [Wurm.]

Sachverständige (artis periti, expertes), deren Gutachten zu den Beweismitteln im Gerichtsverfahren gehört, heißen in der Rechtssprache Zeugen von bestimmter Qualification, welche vermittels ihrer wissenschaftlichen oder technischen Kenntnisse oder wegen ihrer Erfahrung Thatsachen specieller Art wahrnehmen und authentisch bekunden können. Der Sachverständige soll besonders dem Richter diejenige Auskunft ertheilen, ohne welche gewisse Thatsachen, zu deren Beurtheilung die allgemeine richterliche Befähigung unzureichend ist, nicht mit Sicherheit festgestellt bezw. beurtheilt werden können. Daher ist der Richter auch verpflichtet, in diesem Falle sich der Sachverständigen zu bedienen, und hat solche nicht bloß in Criminalprozessen, sondern auch in Civil- und besonders Eheprozessen beizuziehen. Die Sachverständigen unterscheiden sich in vielen Beziehungen von gewöhnlichen Zeugen. Während letztere meist zufällig in die Lage gekommen, eine Thatsache zu constatiren, werden jene eigens berufen, Wahrnehmungen zu machen. Der Zeuge ist sich im Augenblicke, in welchem er den Gegenstand seiner spätern Aussage wahrnimmt, in der Regel dessen nicht bewußt, daß er darüber Zeugniß abzulegen haben wird; der Sachverständige dagegen macht die Wahrnehmung zu dem

Zwecke, darüber ein Urtheil abzugeben. Ferner beschränkt sich die Aussage des Zeugen auf die nackte Thatsache, die er wahrgenommen hat, und erst der Richter macht die Anwendung und zieht die Consequenzen, während der Sachverständige eine besondere Befähigung zur Beobachtung und Untersuchung besitzt; seine Beschreibung des unmittelbar Wahrgenommenen enthält bereits ein Urtheil, das der Richter in der Regel zu dem seinigen macht, wie dieß z. B. im Nullitätsprozesse auf Grund der Impotenz der Fall ist. Daraus ergibt sich, daß nicht jeder als Sachverständiger herangezogen werden kann. Derselbe muß neben den allgemeinen, für jedes Zeugniß erforderlichen physischen und geistigen Eigenschaften (s. d. Art. Zeugen) auch noch eine besondere Qualification, über deren Vorhandensein der Richter zu urtheilen hat, besitzen, es sei denn, daß der Sachverständige schon durch seine amtliche Stellung als solcher legitimirt ist. Will der Richter das Gutachten zur Grundlage seines Urtheils machen, so muß dasselbe deutlich, bestimmt, widerspruchslos sein und darf nichts offenbar Absurdes enthalten. Auch muß der Sachverständige, falls er nicht in seiner amtlichen Stellung als solcher ein- für allemal vereidigt ist, für jeden einzelnen Fall einen Eid ablegen. Das Gutachten selbst wird im canonischen Prozeß schriftlich deponirt oder bei Gericht zu Protokoll gegeben. Wie bei der Zeugenaussage, so bewirken auch hier nur die übereinstimmenden Gutachten von wenigstens zwei vollkommen qualificirten Sachverständigen einen vollen Beweis, während das Gutachten eines einzigen nur einen halben Beweis liefert. (Vgl. auch d. Art. Augenschein.) [Heiner.]

Saci, s. Lemaistre.

Sacrament, Dienerinnen und Priester vom allerheiligsten, s. Eymard.

Sacramentalien, ein rein kirchlicher Ausdruck, der in profaner Bedeutung nicht vorkommt, wird nicht von allen theologischen Schriftstellern in genau derselben Bedeutung genommen. Einige nennen Sacramentalien alle von der Kirche angeordneten gottesdienstlichen Cerimonien (vgl. Suarez, In 3. S. Thomae, disp. 15); Andere beschränken diesen Namen richtiger auf diejenigen religiösen Cerimonien oder Sachen, welche auf die Heiligung und das Wohl des Menschen eine Beziehung haben. Hierin liegt gerade die auch im Namen ausgedrückte Aehnlichkeit mit den Sacramenten (s. d. Art.), welche zwar sehr wohl gottesdienstliche Handlungen genannt werden müssen, jedoch als eigentlichen und nächsten Zweck die Heiligung des Menschen haben und darum vorzugsweise Gnadenmittel sind. Der Unterschied von Sacramentalien und Sacramenten liegt nun wesentlich darin, daß jene nicht wie diese unmittelbar von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt sind, und daß sie infolge dessen nicht aus sich unfehlbar die göttliche Gnade verursachen. Die Wirksamkeit ist also eine verschiedene sowohl dem Gegenstande als der Art und Weise nach. Aber auch in ihrer äußern Erscheinung als religiöser Gebräuche und Zeichen ist der Unterschied festzuhalten, daß die Sacramente in viel engeren Grenzen sich bewegen, viel genauere und bestimmtere Zeichen dessen sind, was sie wirken, als dieß bei den Sacramentalien der Fall zu sein braucht. Bei den Sacramenten wird stets im äußern Zeichen Materie und Form unterschieden; bei den Sacramentalien kann beides vorkommen, braucht aber nicht, vor Allem nicht in derselben Weise, vorhanden zu sein.

Unter den Sacramentalien werden zwei große Gruppen unterschieden: zum Nutzen der Gläubigen geheiligte Gegenstände und zu diesem Zwecke angeordnete heilige Handlungen. Im erstern Fall heißt Sacramentale sowohl der geheiligte Gegenstand selbst, als auch die kirchliche Handlung, wodurch er geheiligt wird; thatsächlich wirksam zum Nutzen des Menschen wird ein solches Sacramentale erst durch den Gebrauch. Werden dagegen am Menschen selbst derartige kirchliche Cerimonien vollzogen, so sind es nur diese heiligen Handlungen, welche den Namen eines Sacramentale tragen können. Bei allen Sacramentalien ist also die kirchlich angeordnete und kirchlicherseits vollzogene Handlung das wesentliche Moment, in welchem entweder das Sacramentale besteht, oder welches das Sacramentale bewirkt. Diese Handlungen sind entweder Beschwörungen (exorcismi) oder Segnungen (benedictiones) oder Weihungen (consecrationes). Die Beschwörung oder der Exorcismus wird vorgenommen zu dem Zwecke, die Person oder Sache dem Einfluß des bösen Feindes zu entziehen. Sie geschieht besonders dann, wenn thatsächliche Besessenheit vorkommt, d. h. wenn Anzeichen vorliegen, daß der Teufel wirklich eine Person oder Sache in Besitz genommen hat (s. d. Art. Besessene). Indessen beschränkt sich die Anwendung des kirchlichen Exorcismus nicht auf diese Ausnahmsfälle; er findet häufig vor der eigentlichen Segnung statt. Die Kirche geht dabei von der Ueberzeugung aus, daß durch die Sünde nicht nur der Mensch in die Knechtschaft Satans gerathen ist und noch geräth, sondern daß auch die ganze für den Menschen bestimmte sichtbare Schöpfung an diesem Fluch und dieser Knechtschaft unter der Sünde theilnimmt, unter dem sie nach dem Worte des Völkerapostels „seufzt" und von der sie dereinst „befreit werden wird zur Freiheit der Glorie der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21. 22). Ein typisches Beispiel ist im römischen Ritual die benedictio salis: bei der Taufe wird zuvor das Salz durch den Exorcismus den Einflüssen des bösen Feindes entzogen; dann erst folgt das inhaltsvolle Segensgebet: Proinde rogamus te Domine Deus noster, ut hanc creaturam salis sanctificando sanctifices et benedicendo benedicas, ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina u. s. w. (vgl. dazu d. Art. Exorcismus). — Die Segnung oder Benediction ist

eigentlich das Anwünschen von etwas Gutem und die Bitte an Gott, daß er Gnaden und Gutes verleihen wolle. In diesem Sinne kann nur ein vernünftiges Wesen, nämlich der Mensch, gesegnet werden, und in demselben Sinne kann ein Jeder den Andern segnen, besonders der Höhergestellte den Untergebenen. Allein in höherer und wirksamerer Weise können ohne Zweifel die Kirche und die von ihr beauftragten Diener segnen, da sie mit gottgegebener Auctorität bekleidet ist, um den Menschen den göttlichen Segen und das ewige Heil zu vermitteln. Bei den Sacramentalien kann natürlich nur von dieser letzten Segnung die Rede sein. Die Segnung in dem erklärten Sinne heißt auch benedictio invocativa. Das Wort „segnen" wird aber auch in der Bedeutung von „heiligen" genommen. In diesem Sinne kann auch ein lebloser Gegenstand gesegnet werden, indem man den besondern Schutz Gottes über ihn herabruft oder ihn zum Dienste Gottes, zum religiösen Gebrauche bestimmt. Bezweckt dieser über den Gegenstand herabgerufene göttliche Schutz und der Gebrauch des dem profanen Dienst entzogenen Gegenstandes die Heiligung oder die Wohlfahrt des Menschen, so ist die Segnung dieses Gegenstandes und der so gesegnete Gegenstand selbst ein Sacramentale; die Segnung heißt dann benedictio constitutiva. Wird dagegen die Sache nicht ihrem profanen Gebrauch entzogen, sondern nur der göttliche Schutz beim Gebrauch erfleht, so ist wohl die Segnung selbst, nicht aber der Gegenstand ein Sacramentale; die Segnung ist keine benedictio constitutiva, sondern nur invocativa. — Ein feierlicherer Act und höherer Grad der Segnung als die genannte benedictio constitutiva ist die sog. **Weihung** oder consecratio. Diese ist nämlich die an sich unwiderrufliche und feierlich von der Kirche vollzogene Ausschließung eines Gegenstandes aus dem profanen und Zuwendung desselben zum gottesdienstlichen Gebrauch. Sie wird in der Regel vom Bischof vollzogen unter Anwendung des Chrisam, während bei der bloßen benedictio, die nicht unwiderruflich zu sein pflegt, höchstens das minder feierlich geweihte heilige Oel, meistens nur Besprengung mit Weihwasser, oder auch, selbst ohne Anwendung jeglichen weitern Gebetes, das bloße Kreuzzeichen zur Anwendung kommt; das Kreuzzeichen selbst ist ein stillschweigendes und reales Anrufen Gottes zur Hilfe und zum Schutze um Christi Verdienste willen.

Es gibt eine Reihe von Gegenständen, welche durch eine mehr oder minder feierliche Weihe oder Segnung zu sachlichen Sacramentalien gemacht werden: so das nur vom Papste geweihte Agnus Dei (s. d. Art.); ferner die durch Consecration geweihten gottesdienstlichen Gegenstände (Kirche, Altar, heilige Gefäße, die gesegneten Paramente); denn wenn der nächste Zweck dieser Gegenstände auch die Benutzung zum Gottesdienst ist, so ist doch der Zweck der Weihe derselben, wie er in den Weihe- und Segensgebeten ausgesprochen wird, auch die Heiligung und der größere Nutzen der Diener der Kirche oder der Gläubigen überhaupt, welche sich jener geweihten Sachen bedienen. Hervorzuheben sind ferner als Sacramentalien für den gewöhnlichen Gebrauch der Gläubigen: das Weihwasser, die geweihten Kerzen, die geweihten Palmen, die gesegnete Asche und die Austheilung der letztern am Aschermittwoch, die gesegneten Medaillen, Kreuze, Statuen und Bilder. — Durch eine andere Reihe von Segnungen wird, ohne daß der Gegenstand selbst geheiligt würde, nur über den Gebrauch desselben Gottes Schutz und Segen von der Kirche erfleht. Die Zahl dieser Segnungen, welche als Handlung ein wahres Sacramentale bilden, hat die Kirche gerade noch in neuerer Zeit durch eigene Segensformulare vermehrt. Das neueste Rituale Romanum mit seiner Appendix weist einschließlich der Segnungen verschiedener Scapuliere und Ablaßgegenstände über hundert verschiedene Segnungen auf, unter diesen auch Segnungen des Telegraphen, der Eisenbahn, der Maschine für elektrisches Licht u. dgl.; als allgemeine Segnung für alle sonstigen Gegenstände dient die benedictio ad omnia. Zu beachten ist für diese Segnungen, daß manche derselben den Bischöfen oder gewissen Orden reservirt sind, worauf das Rituale Romanum 8, 1. 20 sqq. besonders hinweist. Einen vorzüglichen Rang unter den Segnungen, welche zu den Sacramentalien gerechnet werden müssen, nehmen diejenigen ein, welche direct über die Menschen gesprochen werden. Zunächst gehören in diese Kategorie eine ganze Reihe der erhebendsten und ergreifendsten Cerimonien und Gebete, welche bei der Spendung der Sacramente auf Anordnung und Geheiß der Kirche zur Erhöhung der Feier und Andacht dem Wesentlichen des Sacramentes hinzugefügt werden. Dann sind aber auch hierher zu rechnen die unabhängigen Segnungen, wie die Aussegnung der Wöchnerin, der Segen über Kranke oder Kinder; deßgleichen die Segnung bei Ordenseinkleidung, und diesen nachgebildet die Segnung bei Aufnahme in gewisse kirchliche Vereine, namentlich Scapulierbruderschaften; in viel feierlicherer Weise wird die Abt- und Abtissinweihe, die Königs- und Kaisersalbung vollzogen. Besondere Erwähnung verdient auch noch der sogen. päpstliche Segen. Die Bedeutung desselben, wie der anderen Segnungen, tritt in klareres Licht, wenn man Folgendes über die Wirksamkeit der Sacramentalien in's Auge faßt.

Die Art und Weise der Wirksamkeit und der Gegenstand der Wirksamkeit sind bei den Sacramentalien in innigster Wechselbeziehung: beide gründen sich auf den Ursprung der Sacramentalien oder die Quelle ihrer Einsetzung. Eben weil sie kirchlicher, nicht unmittelbar göttlicher Einsetzung sind, können sie nicht auf dieselbe Weise wirken wie die Sacramente, welche aus sich selbst vermöge der Einsetzung durch Christus die werkzeugliche Ursache der heiligmachenden Gnade sind

und, falls sie gebührend empfangen werden, unfehlbar diese Wirkung hervorbringen: eine solche Gewalt, aus sich nach Belieben jemandem die heiligmachende Gnade zu verleihen, besitzt die Kirche nicht, kann also diese Wirkung den Sacramentalien nicht beilegen. Allein sie besitzt die Macht, Gott zu bitten, und auf dem Wege des Bittgebetes kann sie dasjenige für die Menschen erflehen, was überhaupt Gegenstand des Bittgebetes für Andere ist. Dieß ist aber nie unmittelbar die Mittheilung oder Eingießung der heiligmachenden Gnade, sondern nur die Gnadenhilfe Gottes, mittels welcher dann der noch nicht Gerechtfertigte unter selbstthätiger Mitwirkung das Geschäft der eigenen Rechtfertigung durch Erlangung der heiligmachenden Gnade zum Abschluß bringen kann. In der That ist denn auch Gegenstand des kirchlichen Bittgebetes zunächst die allseitige Gnadenhilfe Gottes zur Anregung frommer und heilsamer Gedanken und Affecte, ferner Schutz gegen geistige wie leibliche Gefahren, und alle Wohlfahrt, nicht nur die ewige, sondern auch die zeitliche, soweit diese nach dem Plane der göttlichen Vorsehung der ewigen dienlich sein kann. Das Bittgebet der Kirche, welches von den bestellten Dienern im Auftrag und im Namen der Kirche verrichtet wird, ist nun besonders wirksam, weil Gott bezüglich der Erhörung dabei Rücksicht nimmt nicht so sehr auf die Person des einzelnen Dieners der Kirche, als vielmehr auf die Gesammtheit der Gläubigen, welche mit Christus einen mystischen Leib ausmacht und seine in vielen Gliedern stets heilige und reine Braut ist. Die einzelnen Sacramentalien werden also auf das Gebet der Kirche hin diejenigen Wirkungen hervorbringen, um welche die Kirche speciell Gott anfleht, freilich nicht in der unfehlbaren Weise, wie dieß die Sacramente thun. Es ist ja die allgemeine Eigenschaft des Bittgebetes, daß es, für Andere verrichtet, nicht unfehlbare Wirkung hat, selbst nicht für jene übernatürliche Gnadenhilfe, betreffs welcher es für den Betenden selber, falls die Bedingungen des wahren Gebetes erfüllt sind, unfehlbar wirkt. Weniger noch sind die zeitlichen Wohlthaten, um welche die Kirche nicht selten bei den Sacramentalien Gott bittet, mit voller Sicherheit zu erwarten, weil diese Gott überhaupt auf das Gebet hin nur bedingt versprochen hat. — Die Art und Weise, wie die Kirche aus ihrer eigenen Macht ihre Thätigkeit zum Wohl der Gläubigen entfalten kann, ist jedoch nicht geradezu auf das Erflehen durch Bittgebet beschränkt. Nach Einer Richtung hin kann sie, freilich immer gestützt auf Christi Verdienst und nicht ganz losgelöst vom Gebet, mit Auctorität auftreten, nämlich bei der Beschwörung der bösen Geister. Das spricht sich auch in den kirchlichen Exorcismen deutlich aus. Zwar bittet auch die Kirche inständig Gott durch Christus, die Macht des bösen Feindes zu brechen, und fordert in ihrer Anweisung ihre Diener zu ernstem Gebet und eifriger Buße auf, eingedenk der Worte des Heilandes: „Diese Art (von bösen Geistern) wird nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben" (Matth. 17, 20); aber schließlich wendet sie sich mit bestimmtem Befehl an den bösen Geist. Sie ist sich bewußt, daß sie in und mit Christus über die bösen Geister Herrschaft hat. Diese Wirkung des Schutzes gegen die bösen Geister beruht also bei den Sacramentalien auf doppeltem Titel, dem des Gebetes und dem des Befehles, und sie darf in gewissen Grenzen als eine gesicherte angesehen werden. Natürlich ist damit nicht die Freiheit von jeder Anfechtung des bösen Feindes zugesichert; denn aus geheimen Gründen seiner weisen Vorsehung läßt Gott dem Teufel eine gewisse Macht. — Endlich hat die Kirche noch die Befugniß, ohne Anwendung der Sacramente die zeitlichen Sündenstrafen, welche nach Erlaß der Schuld und der ewigen Strafen zu büßen bleiben, ganz oder theilweise nachzulassen, jedoch nicht willkürlich, sondern nur aus Gründen. Diese Gewalt übt die Kirche allgemein in Ertheilung der Ablässe. Es steht nun nichts im Wege, daß auch an den Gebrauch der Sacramentalien diese Wirkung geknüpft werde. Dabei liegt jedoch kein Grund vor, den Nachlaß von zeitlichen Sündenstrafen an die Sacramentalien auf andere Weise geknüpft zu glauben als durch eine förmliche Ablaßverleihung, falls die Kirche diese für angemessen hält. Eine solche Verleihung hat durchgängig nicht stattgefunden. Eine Ausnahme davon bildet der schon erwähnte „päpstliche Segen". Derselbe ist an sich zwar nicht mit einem Ablaß verbunden; er hat die gewöhnliche Wirkung eines Sacramentale, gleich dem bischöflichen oder einfach priesterlichen Segen, nur hat er diese Wirkung in erhöhtem Grade, weil der Papst weit mächtiger vor Gott dasteht im Bitten für sein Volk, und weil in ihm als dem Schlüsselträger und Verwalter des geistlichen Kirchenschatzes die ganze Kirche und all ihr fürbittender Einfluß sich concentrirt. Darum kann auch für den Fall, wo der Papst mit jenem Segen einen Ablaß verbindet, dennoch dieser Segen als gewöhnliches Sacramentale und als Ablaßvermittler unterschieden werden. Ein vollkommener Ablaß ist verbunden mit dem päpstlichen Segen, den der heilige Vater früher selbst an hohen Festen dem versammelten Volke zu ertheilen pflegte; und mit demjenigen, den bei speciellen Anlässen Bischöfe oder andere vom Papste Beauftragte im Namen des Papstes zu geben ermächtigt werden. Letzteres geschieht besonders auch mit dem „apostolischen oder päpstlichen Segen für die Todesstunde", den man als „Generalabsolution" (s. d. Art.) zu bezeichnen pflegt.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, wie weit man den Sacramentalien eine Wirkung ex opere operato (s. d. Art. Opus operatum) zuschreiben dürfe, wie weit nicht. Im strengen Sinn ex opere operato nach Art der Wirkungsweise der Sacramente geschieht allerdings die durch den Ablaß

vollzogene Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen durch unmittelbare Zuwendung der Verdienste und Genugthuungen Christi. Die gemeinsame Wirkung der Sacramentalien aber, die in der Erflehung göttlicher Gnadenhilfe, des Schutzes gegen Uebel des Leibes und der Seele, der Zuwendung von Gütern verschiedener Art besteht, tritt nicht in eben derselben Weise ein. Sie kann nur im weitern Sinne ex opere operato genannt werden, denn sie hat ihren Grund nicht in dem Empfänger des Sacramentale, noch auch in der Persönlichkeit des unmittelbaren Spenders, des einzelnen Priesters, der die Segnung vollzieht. Unabhängig von diesen gründet sich die Wirkung auf das Ansehen und den Einfluß der Kirche, den sie als die stets Gott wohlgefällige Braut seines eingeborenen Sohnes bei Gott zum Wohle ihrer Kinder besitzt. Zu dem Sacramentale und der in ihm gleichsam verkörperten Bittgewalt der Kirche muß noch die nicht von vornherein unfehlbar zugesicherte Annahme und Gewährung von Seiten Gottes kommen. (Vgl. Suarez in 3. S. Thomae disp. 15; Probst, Sacramente und Sacramentalien, Tüb. 1872; Wilmers, Lehrbuch der Religion IV, 5. Aufl., Münster 1895, § 97 u. 98, sowie die verschiedenen Pastoraltheologien und Kutschker, Die heiligen Gebräuche u. s. w., Wien 1842, wo sich Mehreres über vorliegenden Stoff zerstreut vorfindet.) [Aug. Lehmkuhl S. J.]

Sacramentarien heißen diejenigen liturgischen Bücher des Mittelalters, welche die bei der Meßfeier und der Spendung gewisser Sacramente und Sacramentalien vom celebrirenden Bischof bezw. Priester allein zu sprechenden Gebete enthalten. Ein solches Buch nannte man volumen, liber sacramentorum mit Bezug auf den Ausdruck sacramenta facere, celebrare = missam celebrare, der dem hl. Augustinus geläufig (Ep. 149 [ad Paulin.] n. 16) und ebenso zur Zeit des hl. Damasus in Rom gebräuchlich war (Faustini et Marcellini Libell. prec. ad imperatores n. 22). Die Sacramentarien als Aufzeichnungen der (speciell römischen) Meßliturgie reichen jedenfalls bis in das 4. Jahrhundert zurück. Weil aber die Messe vor dem Ende des 4. Jahrhunderts sowohl im Morgen- als im Abendlande ohne Berücksichtigung des Kirchenjahres stets in derselben Weise gefeiert wurde, so umfaßte damals der Liber sacramentorum nur diese eine Messe, d. i. die täglich in derselben Weise gefeierte Liturgie. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts kam es, wie im Morgenlande (durch den hl. Basilius), so auch in Rom zur liturgischen Reform durch Papst Damasus (366—384). Dieser gestattete dem Kirchenjahre (auch Tagesereignissen und jüngstvergangenen Begebenheiten) Einfluß auf die Meßliturgie. Die Meßgebete (ausgenommen der Canon) wurden vom Festgedanken beeinflußt und änderten sich je nach der Festfeier; die Feste sowohl wie die Festmessen entstanden natürlich nur nach und nach. Die Wochentage hatten Anfangs keine eigenen Messen, sondern man bediente sich an den Wochentagen stets eines und desselben Meßformulars, welches den ganzen Ordo missae, alle Gebete der Messe, aber ohne Rücksicht auf das Kirchenjahr umfaßte. Dieß ist die Missa quotidiana, bereits durch die Reform des hl. Damasus umgestaltet, aber der alten apostolischen Liturgie noch in Vielem ähnlich. Sobald der Anstoß zu einer Beeinflussung der Liturgie durch das Kirchenjahr einmal gegeben war, entstanden bald verschiedene neue Meßformulare. Die einzelnen Kirchen handelten in der Fassung der Gebete meist unabhängig von einander, so daß für ein und dasselbe Fest bald mehrere Formulare existirten. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß bereits zur Zeit des Papstes Damasus verwandte Meßformularien gesammelt und in kleineren Büchlein zusammengestellt wurden. Das Vorhandensein von solchen Libelli missae ist für das 5. und 6. Jahrhundert bezeugt von Gregor von Tours (Hist. Franc. 2, 22; Vitae patr. c. 16, n. 2). Diese Büchlein sind die Vorgänger und Vorarbeiten der libri oder volumina sacramentorum, deren erstes Beispiel wir im sogen. Sacramentarium Leonianum besitzen.

1. Ueber den Inhalt des Sacramentarium Leonianum ist im Artikel Liturgien (VIII, 28) gehandelt, wo die Forschungen Muratori's und der Gebrüder Ballerini verwerthet sind. Dazu kommen aber neuestens die Untersuchungen von Ferd. Probst in dem Werke „Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines" (Münster 1892, 46 ff.). Hiernach entstand diese Sammlung zu Rom in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, nach dem Tode des Papstes Simplicius (483), nicht aber, wie Duchesne (Origines du culte chrétien, Paris 1889, 132) und de Rossi (Bullettino, Ser. V, 2 [1891], 27) behaupten, in der Mitte des 6. Jahrhunderts. Indessen ist auch mit Probsts Untersuchungen die Frage nach der Abfassungszeit noch nicht endgültig gelöst (s. Bäumer, Hist. Jahrbuch XIV [1893], 300, Anm. 1). Der Sammler war nicht ein Cleriker, sondern ein Privatmann. Er bemühte sich, alle ihm erreichbaren Meßformularien der römischen Kirchen zu sammeln und in Einem Bande, nach dem bürgerlichen Jahre geordnet, zu vereinigen. Dabei hat er manche Mißgriffe in der Anordnung seiner Collectaneen gethan, trotzdem aber sich unsterbliches Verdienst erworben, da sein Werk uns den Stand der römischen Messe von Papst Damasus bis zum hl. Leo I. darstellt. Eine besondere Eigenthümlichkeit des Leonianum ist die Ausstattung Eines Festes mit mehreren Messen (Weihnachten 9, Petrus und Paulus 26, Laurentius 14 u. s. w.). Dieß erklärt sich aus der Art der Entstehung. Der Sammler hatte das Bestreben, die verwandten Messen zusammenzustellen. Da wohl fast jede der römischen Kirchen für die einzelnen Feste eine besondere, ihr eigenthümliche Messe besaß, nahm der Sammler alle diese Messen

unter der Rubrik des betreffenden Festes in seine Compilation auf. (Vgl. noch Delisle, Mém. sur d'anciens sacramentaires, Paris 1886 [in Mém. de l'acad. des inscript. et bell.-lett. XXXII, 1], 65 s.; Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale. Iter Italicum, Freiburg 1896, 286 ff. 374.)

2. Das zweitälteste Sacramentarium trägt gewöhnlich den Namen Sacramentarium Gelasianum. Bei der immer reichern Entwicklung des Kirchenjahres bedurfte man einer von der kirchlichen Auctorität ausgehenden, beim Gottesdienste verwendbaren Sammlung der Meßgebete, wozu das Leonianum nicht geeignet war. Die Herstellung einer solchen Sammlung wird von Gennadius (De vir. ill. c. 94) und dem Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 255) dem Papste Gelasius I. (492—496) zugeschrieben. Auch Walafrid Strabo (De eccl. rer. exord. et increm. c. 22), ferner der im J. 831 entworfene Katalog des Klosters St. Riquier (Migne, PP. lat. CLXXIV, 1261), das Protokoll einer ca. 850 abgehaltenen Kirchenvisitation, ebenso Handschriften des 8.—12. Jahrhunderts reden von einem Sacramentarium Gelasianum. Alle diese Zeugnisse hat Bäumer sorgfältig zusammengestellt (Histor. Jahrbuch XIV [1893], 244 ff.). Freilich zweifelt sowohl er als Ebner an der Berechtigung des Namens Gelasianum; allein fast alle Auctoritäten sind wenigstens einig in der durch die Handschriften bestätigten Thatsache, daß es in der römischen Kirche vor Gregor d. Gr. eine officielle Sammlung von Meßgebeten gegeben hat (gegen Duchesne, der das Vorhandensein eines vorgregorianischen Sacramentars läugnet, s. Probst 152 ff.). Dieses vorgregorianische Sacramentar ist in keiner einzigen Handschrift rein erhalten; wir besitzen aber aus dem 7., 8. und 9. Jahrhundert eine Reihe von Handschriften, in denen es mit Zusätzen und Aenderungen oder auch nur in Einzelbestandtheilen enthalten ist. Als eigentlicher Repräsentant dieses Sacramentars gilt Cod. Reg. Vatic. 316 (am Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts in Frankreich für die Abtei St. Denys geschrieben), zu welchem Probst 169 ff. den ersten wissenschaftlichen Commentar geliefert hat. Während das Leonianum nach dem bürgerlichen Jahre geordnet ist, tritt im Gelasianum der Gedanke eines heiligen liturgischen Jahres schon ganz in den Vordergrund; doch stehen die Heiligenfeste noch außerhalb dieses Kreises. Für die Feier eines Festes ist in den meisten Fällen bloß Ein Meßformular aufgenommen im Gegensatz zum Leonianum. Die Heiligenmessen nennen auch die Namen der Heiligen, deren Feste gefeiert werden, was im Leonianum nur selten der Fall ist. Eigenthümlich ist dem Cod. Reg. 316 eine Eintheilung in drei Bücher. Sein Sacramentar ist zwar nach dem liturgischen Jahre geordnet, jedoch ist das Proprium de tempore im ersten Buche gesondert vom Proprium Sanctorum im zweiten Buche. Einen anders gestalteten Text des Gelasianum bieten mehrere Handschriften vom Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts (Codd. 30 Zürich; 348 und 350 St. Gallen; 816, 12 048 und 2296 Paris; O. 83 Prag; D. 47 Padua; Cod. von Straßburg [verbrannt]). In diesen Handschriften wiegt zwar der gelasianische Kern vor, die Codices weisen aber bereits Zusätze oder Verschmelzungen mit dem Sacramentarium Gregorianum auf. Zu diesen Veränderungen gehört der Wegfall der Dreitheilung; die Propria de tempore und de Sanctis bilden eine einzige fortlaufende Reihe, einen wirklichen circulus anni, der in den Ueberschriften einiger Codices erwähnt wird. Der Canon steht in enger Verbindung mit den Missae quotidianae und bildet mit der letzten derselben ein vollständiges Ganze, eine vollständige Messe. Hierin zeigt sich noch die alte damasianische, beim Gebrauch des Sacramentars unentbehrliche Missa quotidiana. Diese von Bäumer treffend als „gregorianisirte Gelasiana" bezeichneten Handschriften hat Ebner zuerst übersichtlich zusammengestellt (Quellen und Forschungen, 378 ff.), und sie müssen bei einer kritischen Ausgabe (die von Wilson [s. u.] ist nur vorläufiger Natur) des Gelasianum alle zu Grunde gelegt werden. Den vorgregorianischen Sacramentarien ist wahrscheinlich auch das sog. Missale Francorum zuzuzählen (s. d. Art. Liturgien VIII, 36). Andere Theile des vorgregorianischen Sacramentars enthält der meist mit dem Prologe Huc usque etc. eingeleitete Nachtrag des Gregorianum. Bis jetzt sind nur die Texte der Züricher Handschrift und des St. Galler Codex 348 theilweise edirt von Gerbert (Monum. vet. lit. Alem. I, Typ. Sanblas. 1777, 1 sqq.), kleinere Stücke auch von Wilson und Ebner. (Vgl. d. Art. Liturgien VIII, 28 f.; Delisle 66 ss.; Ebner 238 f.; Probst 156; Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894.)

3. Durch das Sacramentarium Gregorianum legte Gregor d. Gr. nach der Tradition den Grund zur jetzigen Gestalt des römischen Missale. Die gewichtigsten Zeugnisse für diese Tradition liefern der hl. Aldhelm (gest. 709), Bischof von Sherburne (De laudibus virginitatis c. 42), und Egbert (735), Bischof von York (De institut. cathol. interrog. 16). Keine einzige Handschrift hat indessen dieses Sacramentarium in der Gestalt überliefert, in welcher es aus der Hand des großen Reformators der Liturgie hervorging. Wir besitzen es nur in Abschriften und Umarbeitungen eines Exemplars, das Papst Hadrian I. zwischen 784 und 791 auf Bitten Karls des Großen behufs Einführung der gregorianischen Liturgie in's fränkische Reich sandte. Dieß wird nicht ein antiquirtes Exemplar des Gregorianum, sondern ein Sacramentar gewesen sein, wie es zu Hadrians Zeit in Rom in Gebrauch war. In den etwa 180 Jahren seit Gregors Tod (604) hatte sich das Gregorianum übrigens nur wenig geändert; etwa ein Dutzend neuer Messen (Donnerstags-

messen der Fastenzeit, Kreuzmesse, Messe zu Ehren des hl. Gregor u. s. w.) waren in die neuen Abschriften des Sacramentars eingereiht worden. Die Frage jedoch, ob uns dieses nach Frankreich gesandte „hadrianische" Gregorianum in einer Handschrift rein und ohne Zusätze erhalten ist, läßt sich beim gegenwärtigen Stande der liturgisch-historischen Forschung noch nicht mit genügender Sicherheit beantworten (Ebner glaubt, der Cod. lat. 2292 der Pariser Nationalbibliothek enthalte ein reines Hadrianum). Seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts, da Karl im Frankenreiche überall die gregorianische Liturgie einführte, tritt nun auch eine ganz neue Gruppe von Sacramentarhandschriften auf, die merkwürdig rasch die bisherigen (gregorianisirten Gelasiana) verdrängt hat. Die meisten derselben tragen den Titel: Incipit liber sacramentorum de circulo anni expositus, a S. Gregorio Papa Romano editus, ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptus. In diesen Handschriften liegen jedenfalls mehr oder minder interpolirte Copien des von Hadrian an Karl gesandten römischen Sacramentars vor. Das von Hadrian übersandte Sacramentar zeigte gegenüber dem Formelreichthum der fränkischen Bücher eine große Einfachheit. Es ist begreiflich, daß die Einführung des neuen, noch unbekannten Liturgiebuches an Stelle des beliebten und althergebrachten Sacramentars (Gelasianum mit gregorianischen Zusätzen) leicht Aufregung und Unzufriedenheit hervorrufen konnte. Dem will der Verfasser jenes in etwa 12 Handschriften des Gregorianum sich vorfindenden Anhanges vorbeugen, den er mit einem Prologus oder einer Praefatiuncula einleitete. Darin gibt der Verfasser der Liebe der fränkischen Kirche zu den vorkarolingischen Büchern (Gelasiana) Ausdruck und bezeichnet als Zweck seiner Sacramentarausgabe, eine Combination zwischen dem neuen Sacramentar und den alten Meßbüchern zu schaffen, in der jeder Liturge außer dem neuen vorgeschriebenen Sacramentar auch noch die ihm lieb gewordenen (quae animo sedent) alten liturgischen Formeln finde. Der Compilator setzte an die Spitze seiner eigenen Ausgabe das Hadrianum, sucht aber dessen wenige Zusätze vom ursprünglichen Texte des aus Gregors Hand hervorgegangenen Sacramentars durch eigene Zeichen (virgulae) augenfällig abzuheben. Von diesem ersten Theile seiner Ausgabe schied er ebenso augenfällig durch den Prologus: Hucusque praecedens Sacramentorum libellus a B. Papa Gregorio constat esse editus etc. (Migne, PP. lat. CXXI, 797) einen Anhang, den er ex aliis sacramentorum libellis zusammengestellt hatte. Dieser Anhang zeigt eine überraschende Verwandtschaft mit dem Gelasianum. Bäumer (Hist. Jahrbuch XIV, 274 ff.) versuchte den Beweis zu erbringen, der Compilator und Verfasser des Anhanges mit seinem Prologus sei Alcuin (gest. 804) gewesen, eine Vermuthung, die inzwischen durch eine Untersuchung des englischen Liturgikers Bishop über die Abhängigkeit eines ähnlichen Prologs zu Alcuins Comes und des Briefes Helisachars an den Erzbischof Nidribius von Narbonne vom Prologus Hucusque zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist. In der Folgezeit tauchen Handschriften des Sacramentarium Gregorianum auf, welche den hadrianischen Text vom Anhang scheiden, aber ohne zwischengesetzten Prologus. Im 10. und 11. Jahrhundert vermengte man mit Weglassung des Prologus das Sacramentar mit den Stücken des Anhanges zu einem Ganzen (Ebner 387 ff.). Infolge der Verschiedenheit der Handschriften weichen die Ausgaben des Sacramentarium Gregorianum mehr oder minder von einander ab. (Vgl. d. Art. Liturgien VIII, 30; ferner Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883, 60 ff.; Valentini, Codice necrol.-liturgico del monastero di S. Salv. o S. Giulia in Brescia, Brescia 1887.)

4. Die Sacramentarien, welche man auf den britischen Inseln im frühen Mittelalter gebrauchte, waren römische, vorgregorianische und gregorianische, aber durchsetzt mit gallicanischen Elementen. Das älteste erhaltene Denkmal ist das sog. Stowe Missal. Dasselbe ist kein eigentliches Sacramentar, sondern nur eine Missa quotidiana nebst Orationen für drei andere Messen. Die Handschrift (jetzt in Dublin) gehört dem 6. oder 7. Jahrhundert an und enthält Interpolationen aus dem 8. Jahrhundert (vgl. Zeitschr. f. kathol. Theologie IX [1885], 561 ff. X [1886], 1 ff. XVI [1892], 446 ff.). Probst will im Stowe Missal die irorömische vorgregorianische Tagesmesse (Missa quotidiana), die also zum unvollständigen Leonianum eine Ergänzung bilden würde, erkennen (s. Probst, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert, Münster 1896, 30 ff.). Andere Bruchstücke aus alten irobritischen Sacramentarien gibt Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881.

5. Ueber die gallicanischen Sacramentarien vgl. d. Art. Liturgien VIII, 36 f. Die erhaltenen Handschriften sind genau beschrieben bei Delisle, Mémoire 69 ss. Sie sind nicht frei von Beimischungen römischer Elemente. Editionen anderer kleinen gallicanischen Sacramentarfragmente s. bei Thalhofer, Handb. d. kathol. Liturgik I, 2. Aufl., Freiburg 1894, 38, Anm. 7.

6. Ueber die ambrosianischen und mozarabischen Sacramentarien vgl. d. Art. Liturgien VIII, 33 ff. Die Druckausgaben des Missale Ambrosianum s. bei Weale, Bibliogr. liturg. Catalogus missalium ritus lat., Lond. 1886, 20 sqq.

7. Die Entwicklung des Sacramentars zum Missale plenum vollzog sich in der Weise, daß man die verschiedenen Bücher, welche außer dem Sacramentar bei der Feier der heilige Messe nöthig waren (vgl. d. Artt. Liturgien VIII, 31 und Missale, ebd. 1559), vereinigte. Eine erste Vorstufe hierzu sind die Missae quotidianae, welche alle

für Eine Messe nothwendigen Gebete enthielten. Eine weitere Entwicklungsphase zeigen Sacramentarien des 9. Jahrhunderts, in welchen die häufig benutzten Missae quotidianae und das Commune Sanctorum mit Epistel, Evangelium oder Gesangstheilen ausgestattet sind. Später wurden Sacramentarium, Antiphonarius Missae, Breviarium (Ordo für die Vertheilung der Gesänge des Antiph. Missae auf die einzelnen Messen) in Ein Buch zusammengebunden, bis die schließliche Verschmelzung eintrat. Es gibt kein Missale plenum, das über das 10. Jahrhundert zurückgeht; nach Ebner findet sich eines der ältesten in der Ambrosiana zu Mailand (Cod. lat. 77, saec. X). Erst im 13. Jahrhundert kam das Missale plenum zur Alleinherrschaft, namentlich durch die große Verbreitung des Missale sec. consuetudinem Romanae Curiae. Die Einzelheiten des ganzen Entwicklungsprozesses s. bei Ebner 359 ff.; über die Weiterentwicklung zum jetzigen Missale Romanum s. d. Art. Missale. (Vgl. zum ganzen Artikel noch Wilson, Classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries, Cambridge 1892. Ueber die künstlerische Ausstattung der Sacramentarhandschriften s. Springer, Der Bilderschmuck in den Sacramentarien des frühen Mittelalters. Abhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe XI, Leipzig 1890, 337 ff. Ausführliche Beschreibungen von Sacramentarhandschriften mit Proben daraus geben Delisle und Ebner in den genannten Werken.) [Ildephons Veith O. S. B.]

Sacramente heißen nach dem jetzt fast ausschließlichen theologischen Sprachgebrauch gewisse äußerliche Riten, die eine innere Heiligung des Menschen nicht bloß symbolisiren oder anzeigen, sondern auch bewirken. Demnach kann man ein Sacrament kurz definiren als wirksames Zeichen der Heiligung.

1. Wort- und Sacherklärung. Der Etymologie nach bedeutet Sacrament etwas Heiliges, Geweihtes, oder vielmehr dasjenige, wodurch eine Weihe, Heiligung bewirkt wird: sacramentum leitet sich ab von sacrare, wie firmamentum, fulcimentum, pavimentum von firmare, fulcire, pavire hergeleitet wird. Bei classischen Profanschriftstellern kommt es in zweifacher Bedeutung vor: es bezeichnet einmal den Eidschwur, besonders den Militäreid, durch welchen der Soldat dem Staate sich verpflichtete und in gottverbürgter Weise weihte; sodann wird das Wort auch gebraucht für das von streitenden Parteien unter der Hut eines Heiligthums niedergelegte Pfand. Im frühesten kirchlichen Gebrauch ist das Wort sacramentum genau die Uebersetzung des griechischen μυστήριον und kommt in allen den verschiedenen Sinnabstufungen des letztern vor: alles, was Geheimniß, religiöses, heiliges Geheimniß genannt werden kann, darf nach diesem ältesten Gebrauch sacramentum genannt werden. So werden der geheimnißvolle Rathschluß Gottes, dessen Ausführung, die Lehre heiliger, geheimnißvoller Wahrheiten, die Veranstaltungen Gottes zur Heiligung der Welt, heilige Zeichen und Gebräuche mit dem Worte sacramentum bezeichnet. Doch schon vom hl. Augustinus wurde das Wort sacramentum, zwar noch nicht ausschließlich, aber vorzugsweise, von einer bestimmten Classe kirchlicher Riten gebraucht, welche eigens zur Heiligung der Menschen von Christus der Kirche hinterlassen wurden und in hervorragendem Sinne Gnadenmittel genannt werden. Von diesen spricht der heilige Kirchenvater in dem bekannten Wort: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Die weitere Entwicklung der theologischen Terminologie führte dann allmälig dazu, den Gebrauch des Wortes zu fixiren und auf eine genau begrenzte Art und Zahl solcher Gnadenmittel zu beschränken, woraus sich die obige kurze Definition der Sacramente ergab; was derselben sonst oft noch hinzugefügt wird, ist eine erklärende Ergänzung, wie aus Nachfolgendem erhellt. Zunächst ist zu bemerken, daß das Wort Sacrament hier auf bestimmte religiöse Gebräuche innerhalb der Kirche Christi bezogen, d. h. auf die Sacramente des Neuen Bundes beschränkt wird. Es gab nämlich in analoger Weise auch Sacramente des Alten Bundes, auf welche die oben gegebene Definition „wirksames Zeichen der Heiligung" zwar ebenfalls paßt, jedoch nur in analoger Weise, sofern der Ausdruck „Heiligung" nicht in dem gleichen, sondern in analogem Sinne genommen wird. Die Heiligung, welche den Sacramenten des Alten Bundes wesentlich als Wirkung beizulegen ist, war die äußere oder legale Heiligung, das Befreitwerden von legaler Verunreinigung und Fehlerhaftigkeit; die Heiligung, welche durch die Sacramente des Neuen Bundes bewirkt werden soll, ist dagegen die innere Heiligkeit, das Freisein von den die Augen Gottes beleidigenden Fehlern und Makeln der Seele, die Mittheilung der göttlichen Gnade. Auf diese letztere wurde von den Sacramenten des alten Gesetzes als auf die Frucht der kommenden Erlösung nur andeutungsweise hingewiesen; von dieser wahren Heiligung durch Christus waren jene alten Sacramente nicht wirksame, sondern bloß vorbildliche Zeichen. Außer den erwähnten Sacramenten des Alten und des Neuen Bundes sprechen die Theologen endlich insgemein auch noch von einem Sacrament des Naturgesetzes; es steht den Sacramenten des Neuen Bundes näher, war aber nur von ausnahmsweiser und vorübergehender Einrichtung. Das Weitere darüber soll unten n. 9 und n. 10 zur Erklärung kommen, wenn die Wirkungen und die Wirkungsweise der Sacramente besprochen werden. Das Verhältniß zwischen den Sacramenten des Alten und denen des Neuen Bundes hat seinen knappen Ausdruck im Trid., Sess. VII, can. 2 De sacr. in gen. gefunden, wo die Behauptung verworfen wird, eben diese Sacramente des neuen

Gesetzes unterschieden sich in nichts von den Sacramenten des alten Gesetzes, als nur dadurch, daß es andere Cerimonien und andere äußere Gebräuche seien; und in den Worten der Instruction Eugens IV. an die Armenier: „Diese [Sacramente des neuen Gesetzes] unterscheiden sich viel von den Sacramenten des alten Gesetzes. Denn die letzteren bewirken nicht die Gnade, sondern zeigten sie nur im Vorbild als eine Frucht des Leidens Christi an; unsere Sacramente aber enthalten die Gnade und theilen sie den würdigen Empfängern mit." Wie angemessen auch für die christliche Religion, d. h. die Kirche Christi, dergleichen äußere Cerimonien und die Vollziehung des Gottesdienstes und der Heiligung ihrer Glieder durch dieselben sind, ergibt sich von vornherein aus dem Hinblick auf die Natur des Menschen und auf den Zweck der Kirche. Der Mensch bedarf als gesellschaftliches Wesen äußerliche Bande, welche ihn mit Anderen zum gesellschaftlichen Ganzen vereinen, für eine religiöse Gesellschaft also äußerliche religiöse Zeichen. Als sinnlich-geistiges Wesen bedarf er zu all seinen geistigen Functionen, somit auch zu den geistigsten, nämlich denen der Religion, die ihn mit dem höchsten Geiste in Wechselverbindung setzen, der Beihilfe der Sinne und sinnfälliger Dinge. Wenn daher die Kirche den Zweck hat, die Menschen auf dem ganzen Erdenrunde in der wahren Religion und deren Uebung zu erhalten, so muß sie dieß in einer der menschlichen Natur angepaßten Form thun können. Und wenn sie den weitern Zweck hat, die sich ihr anschließenden Menschen zu heiligen, um sie der einstigen ewigen Seligkeit zuführen zu können, so ist nichts passender, als daß diese Heiligung an sinnfällige Formen sich anlehnt und auf diese sich stützt. Beides geschieht durch die Sacramente. Christus hat in ausgiebigster Weise den Bedürfnissen der menschlichen Natur Rechnung getragen; was in allen menschlich erdachten und in's Leben gerufenen Religionsgesellschaften sich findet, hat er seiner Kirche in einer viel höhern, göttlich wirksamen Weise gegeben. An die Begriffsbestimmung des Sacraments als Heils- und Heiligungsmittel knüpft sich einer der Hauptgegensätze, in welche die Neuerer des 16. Jahrhunderts zur katholischen Lehre treten. Es war das eine Folge ihrer Irrungen in der Rechtfertigungslehre überhaupt. Diejenigen religiösen Zeichen und Handlungen, für welche die Reformatoren den Namen Sacrament beibehalten wollten, waren ihnen entweder nur Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Verheißung oder höchstens äußere Cerimonien zur Erweckung und Kräftigung des innern Glaubens im protestantischen Sinne (Confessio August. 1, 13). Die Sola-fides-Lehre mußte zu dieser Verkennung von der Wirksamkeit der Sacramente beim Geschäft der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen führen. Die katholische Auffassung durfte aber entgegnen, daß Christus keineswegs die zum Heil erforderliche Rechtfertigung und Heiligung mit dem bloßen Glauben abschließen lasse, sondern auch noch nach dem Glauben die Taufe fordere („Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden"; Marc. 16, 16), und daß er der Taufe eine wahre Wirksamkeit betreffs der Erlangung des ewigen Heils und der diesem voraufgehenden Heiligung hier auf Erden beilege („Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen"; Joh. 3, 5). Was von der Taufe gilt, muß auch von den anderen Sacramenten gesagt werden. Wären sie nur Zeichen zur Aufweckung des Glaubens, dann würde ihre Bedeutung zur Gleichstellung mit den Sacramenten und Cerimonien des Alten Bundes herabgedrückt; auch diese weckten den Glauben und sollten geradezu den Glauben an den kommenden Messias in stetem Leben erhalten, und dennoch nennt sie der hl. Paulus umbra coelestium (Hebr. 8, 5) und infirma et egena elementa (Gal. 4, 9), denen er die neutestamentlichen als die himmlischen und göttlichen Geheimnisse, welche wahren Gehalt haben, gegenüberstellt. Vor der „Reformation" stimmte denn auch Abendland und Morgenland laut Nachweis des Florenzer Concils darin überein, daß die Sacramente des Neuen Bundes als Gefäße und bewirkende Ursachen der Gnade gelten müssen (gratiam continent et conferunt). Dieses ist der gemeinsame Charakter aller Sacramente. Indessen muß jedes derselben seinen besondern Zweck und seine besondere Wirksamkeit besitzen; sonst würde ja ein einziges genügen und nur ein einziges vorhanden sein, da eine zwecklose Vervielfältigung derselben nicht zur Weisheit Christi stimmte. Thatsächlich zählt aber die katholische Kirche sieben Sacramente (s. u. n. 12): Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankenölung, Weihe, Ehe, über deren sacramentalen Charakter im Einzelnen die betr. Artt. zu vergleichen sind.

2. Eintheilung der Sacramente. Die Theologie bringt die sieben Sacramente mit Rücksicht auf ihren Zweck und ihre Wirksamkeit in verschiedene Classen. Es werden unterschieden a) Sacramente der Todten und Sacramente der Lebendigen. Sacramente der Todten heißen diejenigen, welche dazu eingesetzt sind, den geistig Todten, d. h. den im Zustande der Sünde Befindlichen, das übernatürliche Leben (die heiligmachende Gnade) mitzutheilen. Der Empfänger, vor dem Empfange noch geistig todt und der heiligmachenden Gnade beraubt, wird durch den Empfang in den Zustand der heiligmachenden Gnade, die das übernatürliche Leben der Seele ist, in den Stand der Kindschaft und Freundschaft Gottes versetzt. Solche Sacramente sind Taufe und Buße; die Taufe für denjenigen, welcher der Kirche Christi noch nicht angehört, aber durch sie ihr eingegliedert werden will; die Buße für die Mitglieder der Kirche, welche durch persönliche Sünde die Taufgnade verloren haben, sich aber wiederum aufraffen zur Umkehr und Versöhnung mit Gott.

Die anderen Sacramente werden Sacramente der Lebenden genannt, weil zu ihrem Empfange nach Anordnung Christi schon das übernatürliche Leben, der Zustand der heiligmachenden Gnade, erforderlich ist. Ihre Wirkung ist also nicht die erste Mittheilung der heiligmachenden Gnade, sondern deren Vermehrung. Die kurze Schulterminologie ist daher: die Sacramente der Todten ertheilen die gratia prima, die Sacramente der Lebenden die gratia secunda. Ausnahmsweise können jedoch auch die Sacramente der Lebendigen die erste Gnade, d. h. die Rechtfertigung aus dem Zustande der Sünde heraus vermitteln, während umgekehrt auch die Sacramente der Todten bei dem Menschen, welcher vor ihrem Empfange schon im Zustande der heiligmachenden Gnade war, deren Vermehrung bewirken. — Weiter werden b) unterschieden nothwendige und nicht nothwendige Sacramente. Nothwendig und nicht nothwendig können aber Sacramente nach verschiedener Richtung und in verschiedenem Sinne sein. Nicht nothwendig für den Einzelnen, aber nothwendig für die Gesammtheit oder die Gesellschaft sind Weihe und Ehe; letztere für die leibliche Fortpflanzung und deren Heiligung, erstere für die Fortpflanzung der geistigen Gewalt. Die übrigen fünf Sacramente sind für die Bedürfnisse der Einzelnen berechnet und diesen daher auch je nach Umständen in irgend einer Weise nöthig, wenigstens mit der Nothwendigkeit des mehr oder weniger strengen göttlichen Gebotes (necessitate praecepti). Der äußerste Grad der Nothwendigkeit fällt jedoch nur auf die beiden Sacramente der Taufe und der Buße; auf erstere bezüglich aller Menschen, auf die Buße bezüglich derer, welche nach der Taufe schwer gesündigt und so den Stand der göttlichen Gnade verloren haben. Diese Nothwendigkeit wird Nothwendigkeit des Mittels (necessitas medii) genannt, weil nämlich nach der ordentlichen oder gewöhnlichen göttlichen Vorsehung Taufe und Buße die nothwendigen Mittel sind, durch welche, und ohne welche nicht, die Rechtfertigung von den Sünden und die zum ewigen Heile nothwendige innere Heiligung den Menschen zu theil wird. — Sodann unterscheidet man c) wiederholbare und nicht wiederholbare Sacramente. Wiederholbar im unbeschränkten Sinne sind Eucharistie und Buße; unwiederholbar im vollen Sinne sind die drei der Seele einen unverlierbaren Charakter (s. d. Art.) einprägenden Sacramente der Taufe, Firmung und Weihe; unter Umständen wiederholbar, bei denselben Verhältnissen jedoch nicht wiederholbar, sind Krankenölung und Ehe, letztere von dem einen Ehetheil nach Lösung des Ehebandes durch den Tod des andern Theiles, die Krankenölung bei wiederholter Todesgefahr, nachdem Genesung oder erhebliche Besserung sich eingestellt hatte. Sonst kann die Spendung dieser, wie die der genannten drei immer, nur bedingungsweise wiederholt werden, falls nämlich ein gegründeter Zweifel vorliegt, ob die erste Spendung gültig gewesen sei: es ist dieß also keine Wiederholung des Sacramentes, sondern eine Sicherstellung seiner Gültigkeit, welche je nach Umständen eine schwere, ja eine sehr schwere Pflicht sein kann.

3. Wesentliche Elemente oder Bestandtheile der Sacramente. Die vorstehenden Erörterungen führen von selbst auf die Frage nach den allgemeinen Erfordernissen, welche zur Gültigkeit der Sacramente gehören. Außer der Fähigkeit des Spenders, das betreffende Sacrament zu spenden, und der des Empfängers, es zu empfangen, ist der genaue Vollzug des (von Christus) angeordneten Ritus erforderlich. Von der Befähigung des Spenders und des Empfängers wird später die Rede sein. Was den Vollzug des Ritus selbst angeht, so sind hier die Worte der florentinischen Instruction an die Armenier maßgebend: „Alle diese Sacramente werden durch drei Stücke vollzogen, durch eine äußere Sache als die Materie, durch Worte als ihre Form, und durch die Person des Spenders, der das Sacrament spendet mit der Absicht, zu thun, was die Kirche thut; fehlt eines von diesen drei Stücken, so wird das Sacrament nicht vollzogen.“ Materie, Form und Absicht des Spenders sind also die drei Stücke, welche näher zu erklären sind. a) Materie des Sacramentes heißt die sinnfällige Sache, welche bei den einzelnen Sacramenten zur Verwendung kommt (z. B. das Wasser bei der Taufe, der heilige Chrisam bei der Firmung), und zwar nennt man diese die entfernte Materie. Die Anwendung dieser Materie, d. h. die mit ihr am Empfänger zu vollziehende Handlung, nennt man die nächste Materie (z. B. die Abwaschung mit Wasser bei der heiligen Taufe, die Salbung mit Chrisam bei der Firmung). Ein wesentlicher Mangel bezüglich der nähern oder entferntern Materie läßt das Sacrament nicht zu Stande kommen; würde also z. B. bei der Taufe nicht natürliches Wasser gebraucht, oder würde nicht die richtige Abwaschung vollzogen, so wäre die Taufe nichtig, und analog bei den anderen Sacramenten. — Bei den Sacramenten des Neuen Bundes findet sich dann b) nebst der Anwendung eines bestimmten sinnfälligen Elementes auch die Hinzufügung bestimmt vorgeschriebener Worte, welche mit dem Namen Form bezeichnet werden. Diese Bezeichnung ist hergeleitet von der Aehnlichkeit mit körperlichen Dingen. In diesen ist es die Form, welche den Stoff oder die Materie genauer zu diesem und jenem bestimmten Dinge oder Werkzeuge macht. So ist es auch bei den Sacramenten die Form, welche genauer und bestimmter der Materie und ihrer Anwendung die eigentliche Bedeutung mittheilt. Ohne die Form oder die der äußern Handlung beigefügten Worte wäre jene Handlung ein zu unbestimmtes Zeichen dessen, was sie andeuten oder bezeichnen und infolge dessen an der Seele bewirken soll. So soll das Besprengen oder Aufgießen des Wassers bei der Taufe als äußeres Zeichen die Abwaschung

darstellen, eine heilige Cerimonie der Abwaschung sein, und infolge dessen kraft göttlicher Einsetzung die Abwaschung der Seele bewirken. Das Besprengen oder Aufgießen von Wasser kann aber auch Erfrischung und Kühlung bezeichnen; es braucht nicht Abwaschung, noch weniger religiöse Abwaschung zu bedeuten. Damit es nun in diesem bestimmten Sinne genommen werde, dazu dienen die Worte der sacramentalen Form. Die Form ist ebenso wesentlich wie die richtige Materie; wenigstens muß der von Christus gewollte Ausdruck dem Sinne nach wesentlich treu gewahrt bleiben. Was im Einzelnen wesentlich, was nicht wesentlich ist, muß bei jedem Sacramente theologisch bestimmt werden. Hier ist vor Allem noch zu betonen, daß Materie und Form so mit einander verbunden werden müssen, daß sie zu einem Ganzen zusammenwachsen: in der Regel sind die Worte der Form mit der rituellen Anwendung der Materie möglichst gleichzeitig zu vollziehen, und zwar von einem und demselben Spender. — c) Das dritte Stück, welches den Worten der florentinischen Instruction gemäß zum gültigen Vollzuge des Sacramentes gehört, ist die Intention des Spenders, d. h. die Absicht, zu thun, was die Kirche thut. Diesen Ausdruck der Instruction für die Armenier hat das Trienter Concil in die feierliche Glaubenserklärung aufgenommen und die Behauptung proscribirt, es sei beim Spender und Vollzieher des Sacramentes nicht wenigstens die Absicht erforderlich, zu thun, was die Kirche thut (Trid. Sess. VII, can. 11 l. c.). Ueber den Sinn dieses Ausdruckes hat sich eine hartnäckige, heutzutage fast erloschene theologische Controverse entzündet. Jedenfalls ist die Gültigkeit einer solchen Handlung ausgeschlossen, welche nur Uebung halber, oder welche scherzhaft oder zur Verhöhnung vor Anderen stattfände. Einige Theologen wollen sich aber weiterhin darauf beschränken, die Gültigkeit des Sacramentes nur dann zu verneinen, wenn sich der Act des Handelnden als ein nicht religiöser nach Außen darstellt, so daß die bloß im Innern verschlossene Absicht einen Einfluß auf die Bedeutung und Wirksamkeit nicht haben würde. Diese Ansicht hat, wenn auch nicht ihren Erfinder, so doch ihren Hauptvertreter in Ambrosius Catharinus (s. d. Art.) in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; ihr schloß sich A. Salmeron S. J. an; im 17. und 18. Jahrhundert wurde sie hauptsächlich in Frankreich und Belgien von angesehenen Theologen festgehalten, so von Contenson, Duhamel, Juenin, besonders aber von Serry und Drouin. Nun hat aber Papst Alexander VIII. am 7. December 1690 den Satz (n. 28) verurtheilt: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facit Ecclesia, und wenn auch, wie Benedict XIV. (De syn. dioeces. 7, c. 4, n. 8) sagt, der hier verworfene Satz sich nicht vollständig mit der Behauptung des Catharinus deckt und letztere nicht als häretisch oder als förmlich verurtheilt zu gelten braucht, so ist sie jedenfalls stark getroffen und erschüttert worden (vgl. Oswald, Dogmat. Lehre von den heiligen Sacramenten I, 5. Aufl., Münster 1894, 127 gegenüber den früheren Auflagen). Die hier besprochene Ansicht bezeichnete man kurz mit dem Namen „Theorie der bloß äußern Absicht" (intentio externa). Ihr gegenüber darf man es jetzt als ganz allgemeine Lehre der Theologen bezeichnen, daß zur Gültigkeit des Sacraments eine wahre innere Intention oder Absicht, die Handlung als eine religiöse zu vollziehen, die sogen. intentio interna, erforderlich sei. Der innere Grund ihrer Nothwendigkeit ergibt sich aus der Wirksamkeit der Sacramente selbst und der Art ihrer Wirksamkeit nach katholischer Lehre. — Der protestantischen Auffassung von der Rechtfertigung und der Wirksamkeit der Sacramente entspricht es dagegen durchaus, wenn die innere Intention für völlig gleichgültig angesehen wird. Nach Lehre der „Reformatoren" dienen die Sacramente ja nur dazu, den Glauben zu vermitteln, d. h. die feste Ueberzeugung zu wecken, man sei gerechtfertigt und von Gott zu Gnaden angenommen. Diese feste Ueberzeugung oder der Rechtfertigungsglaube soll unmittelbar die entscheidende Bedingung des ewigen Heiles und des gegenwärtigen Gnadenstandes sein. Mag also der Ausspender vorhaben, was er will, mag er handeln, wie er will: sobald nur im Empfänger dieser Glaube gewirkt wird, ist die Wirksamkeit und die Wirkung des Sacramentes in Sicherheit gestellt. Es konnte dann auch Luther sogar zu der Behauptung sich versteigen, auch wenn der Priester als Ausspender des Sacramentes nicht ernstlich, sondern nur im Scherze handle, falls nur der Empfänger den sogen. Rechtfertigungsglauben erwecke, so sei das Sacrament wirksam und gültig. Folgerichtig läugnete Luther weiterhin die Nothwendigkeit einer bestimmten Gewalt oder Befugniß zur Spendung der Sacramente und legte einem jeden Christen, sei es auch Weib oder Kind, wenigstens die Vollmacht dazu bei. Die Kirche hat diese Lehre eigens verurtheilt in der Bulle Leo's X. Exsurge Domine vom 16. Mai 1520 und unter den feierlich verworfenen Irrthümern aufgezählt: (n. 12.) Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. (n. 13.) In sacramento poenitentiae ac remissione culpae non plus facit Papa aut Episcopus, quam infimus sacerdos, imo, ubi non est sacerdos, aeque tantum quilibet christianus, etiamsi mulier aut puer esset. Die kirchliche Lehre hingegen schreibt den Sacramenten selbst eine wahre Wirksamkeit zu, welche nicht aufgehen kann in der Erweckung eines Glaubensactes oder gar einer festen Ueberzeugung erlangter Rechtfertigung, und zwar eine Wirksamkeit, welche den sacramentalen Hand-

lungen nicht innewohnt, weil sie eben diese äußeren Handlungen sind, sondern weil sie Christi Handlungen, im Auftrag und im Namen Christi vollzogene Riten sind. Der hl. Augustinus drückt dieses in recht klarer und überzeugender Weise aus in seinen Tractaten über das Johannesevangelium (Tract. 6, n. 7): „Mag Petrus taufen, jener (Christus nämlich) ist's, der tauft; mag Paulus taufen, jener ist's, der tauft; mag Judas taufen, jener ist's, der tauft." Weil also in allen verschiedenen Spendern der Sacramente es eigentlich Christus ist, dem als Hauptspender die sacramentalen Handlungen eignen und der als Auftraggeber der Hauptvollzieher der in seinem Namen vom Geschäftsträger vollzogenen Handlungen ist, so muß der sichtbare Ausspender bei Vollziehung jener Handlungen nicht in seinem eigenen Namen, z. B. zur Uebung, zum Scherz oder Zeitvertreib, zur Verhöhnung oder aus welch immer für persönlichen Absichten, sondern im Namen Christi, als dessen Diener und Stellvertreter, handeln und handeln wollen. Nicht ohne Grund wird betont, er muß so handeln wollen; denn keiner kann in fremdem Namen handeln, nicht nur, ohne daß er beauftragt ist, sondern auch nicht, ohne daß er selber in fremdem Namen dem Auftrage gemäß handeln will. Damit ist nun dennoch nicht gesagt, daß der Wille und die Absicht, im Namen Christi und als sein Diener handeln zu wollen, ausdrücklich und unter dieser Form gefaßt werden müßte. Der oben von der Kirche selbst gewählte Ausdruck lautet gar nicht dahin, sondern formulirt die zur Gültigkeit nothwendige Absicht als die Intention, zu thun, was die Kirche thut. Der Sinn und Werth dieser Absicht ist freilich in sich gleichbedeutend mit der Absicht, im Namen Christi zu handeln, und wird naturgemäß auf diese zurückgeführt. Denn die Kirche steht da und betrachtet sich als die große Mandatarin Christi, als seine alleinige rechtmäßige Stellvertreterin, die Christi Werk weiterzuführen hat durch alle Völker und alle Zeiten, und der er, Christus der Herr, seine Gaben und Geheimnisse anvertraut hat. Wer also thun will, was die Kirche thut, will dadurch von selbst im Namen Christi handeln, und wer im Namen Christi handeln will, will dadurch von selbst thun, was die Kirche thut. Allein auch diese Absicht, zu thun, was die Kirche thut, braucht keineswegs ausdrücklich vorhanden zu sein; es genügt, daß sie einschlußweise vorliegt, oder daß die Handlungsweise und Absicht des Spenders sich irgendwie auf jene Absicht zurückführen läßt. Forderten nämlich die Päpste und die Concilien zur Gültigkeit der Sacramente die Absicht, zu thun, was die Kirche thut, so meinen sie ohne Zweifel damit nur die wahre Kirche Christi, die römisch-katholische Kirche. Gleichwohl ist es unzweifelhaft, daß die ausdrückliche Bezugnahme auf die römisch-katholische Kirche nicht erforderlich ist. Hat nämlich eine häretische Secte die richtige Vollziehung eines Sacramentes gewahrt, so würde die Absicht genügen, zu thun, was diese Secte thut; thatsächlich wäre dieß aber implicite dasselbe, was die römisch-katholische Kirche thut, oder was Christus gethan wissen will. Die katholische Kirche selbst hat deßhalb niemals aus dem Grunde allein die Gültigkeit eines Sacramentes angezweifelt, weil es von den Gliedern einer häretischen Secte gespendet ward; und doch haben diese naturgemäß die Absicht, zu thun, nicht was die katholische Kirche thut, sondern was ihre Secte thut und in Spendung des Sacramentes zu thun vorschreibt. Ja nicht einmal der Umstand, daß der Spender dem vollständigsten Unglauben verfallen wäre oder die Wahrheit des Christenthums etwa läugnen würde, ist aus sich für die Kirche ein Grund, das etwa gespendete Sacrament für ungültig zu erklären. Es kommt hierbei vorzüglich die Taufe in Betracht, weil für diese eine besondere Amtsbefugniß seitens des Spenders nicht nöthig ist, so daß sie von jedem Menschen, mag er selbst getauft sein oder nicht, gespendet werden kann und im Nothfalle, aber auch nur dann, gespendet werden darf und muß. Die Instruction Eugens IV. für die Armenier sagt nämlich ausdrücklich: „Im Nothfall kann nicht bloß Priester oder Diakon, sondern auch ein Laie oder eine Frau, ja selbst ein Heide und Häretiker taufen, wenn er nur die in der Kirche übliche Weise beibehält und thun will, was die Kirche thut." Ein Heide und Ungläubiger wird aber schwerlich sich einen richtigen Begriff von der Taufe machen, sondern sie eher für eine leere Cerimonie halten. Wenn er also dennoch gültig taufen kann, so wird dieß dahin zu verstehen sein, daß es genügt, die Taufhandlung als eine solche zu vollziehen, nicht welche der Vollziehende für eine heilige hält, sondern welche und insofern sie von den Anderen für eine heilige und religiöse gehalten wird. Selbst dieser Wille würde einschlußweise den Willen, zu thun, was die Kirche thut, und den Willen, im Namen Christi zu handeln, enthalten und auf diesen zurückzuführen sein. Es ist indessen auch wohl das abgeschwächteste Maß der intentio interna, welche zur Gültigkeit eines Sacramentes erfordert werden muß. (Vgl. dazu Morgott, Der Spender der Sacramente, Freiburg 1886, 78 ff.)

4. Der durch das Sacrament bezeichnete Gegenstand. Durch die intentio oder die Absicht des Spenders werden die sacramentalen Handlungen erst zu den Zeichen, die sie sein sollen und müssen, zu religiösen Zeichen, zu Zeichen innerer Heiligung, und infolge dessen auch zu wirksamen Zeichen, d. h. zu solchen Handlungen, welche die innere Heiligung nicht nur andeuten, sondern auch bewirken. Diese innere Heiligung, welche sie in der Seele bewirken sollen, anzudeuten und zu bezeichnen, ist ihre wesentlichste Bedeutung in ihrer Eigenschaft als Zeichen. Sie zeigen aber diese innere Heiligung auch an, insofern sie aus Christi Verdienst stammt und die nothwendige Vorbedingung, aber auch der natürliche Keim und die

natürliche Wurzel der dereinstigen Seligkeit in der Verklärung des Himmels ist. Daher lehrt denn auch die Theologie, daß der Gegenstand, der durch die sacramentalen Handlungen bezeichnet wird, nicht bloß die gegenwärtige Gnade ist, sondern auch das Leiden Christi als Gnadenquelle und die ewige Herrlichkeit als die reife Frucht aller Gnade. Treffend sind die Worte des hl. Thomas von Aquin (S. Th. 3, q. 60, a. 3): Sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae. Am deutlichsten tritt dieß hervor in dem Sacramente aller Sacramente, der heiligen Eucharistie, von dem die Kirche recht bezeichnend sagt: „O heiliges Gastmahl, in welchem Christus genossen wird, in welchem das Gedächtniß seines Leidens gefeiert, die Seele mit Gnaden erfüllt und das Unterpfand der zukünftigen Glorie uns geschenkt wird!" Aber auch bei den anderen Sacramenten geschieht dieß mehr oder weniger deutlich. So weist die Taufe zuerst hin auf ein Versenkt- oder Begrabensein mit Christus, der für uns gestorben und begraben ist; dann zeigt das Emporsteigen aus dem reinigenden Wasser das Auferstehen zu einem andern Leben, die übernatürliche Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes an, und mit dieser die Anwartschaft auf das himmlische Erbe. Deßgleichen weist die Firmung einmal hin auf das Banner des Kreuzes und den Gekreuzigten, zu dem wir als Streiter stehen sollen, alsdann auf die Kräftigung zum Kampfe, und damit auch auf den siegreichen Ausgang. Gleiches kann man an den anderen Sacramenten zeigen bis zum letzten, der christlichen Ehe; sie ist das Zeichen der Vereinigung Christi mit der Kirche und weist daher von selbst hin auf das blutige Brautbett des Erlösers, wo diese Vereinigung sich vollzog, auf die übernatürlichen Gaben der Heiligung, durch welche die Kirche und ihre Glieder mit Christus vereinigt werden, und auf die Glorie, in welcher jene Vereinigung ihren Abschluß und Gipfelpunkt erreicht.

5. Die Gnade als gemeinsame Wirkung aller Sacramente. Das Hauptsächlichste aber und Wesentlichste, was die Sacramente bezeichnen und gegenwärtig wirken müssen, ist die göttliche Gnade der Heiligung. Was mit dieser Gnade der Heiligung, welche die gemeinsame Wirkung aller Sacramente ist, gemeint ist, darüber spricht das Trienter Concil deutlich die kirchliche Lehre aus. In der 7. Sitzung in den Decreten über die Sacramente im Allgemeinen wird zunächst im 4. Canon unter Strafe des Anathems die Behauptung verboten, als könne der Mensch ohne den Empfang der Sacramente, entweder der Wirklichkeit nach oder der Begierde nach, durch den bloßen Glauben die Gnade der Rechtfertigung von Gott erlangen. Dann wird im 6. Canon die Behauptung verboten, daß die Sacramente des Neuen Bundes nicht die Gnade enthielten, die sie bezeichnen, oder daß sie nicht die Gnade denjenigen mittheilten, welche (beim Empfange) kein Hinderniß der Gnade setzen; oder (im 7. Canon) daß dieß nicht immer und bei Allen geschehe, soweit es an Gott liege, auch wenn jene sie nach Gebühr empfangen. Der 8. Canon stellt dann fest, daß durch die Sacramente des Neuen Bundes die Gnade ex opere operato (s. d. Art. Opus operatum) mitgetheilt werde. Es ist an allen diesen Stellen mit dem Worte „Gnade" zunächst die Gnade der Rechtfertigung (s. d. Art.) gemeint, welche dasselbe Trienter Concil (Sess. VI, c. 7) des Nähern beschreibt. Diese wird durch die Sacramente entweder zuerst mitgetheilt, oder falls sie in der Seele schon vorhanden ist (und beim Empfange der meisten Sacramente muß sie schon vorhanden sein), durch sie vermehrt. Als werkzeugliche Ursache dieser Gnade der Rechtfertigung in der Seele des Menschen nennt das Concil ausdrücklich „die Taufe, das Sacrament des Glaubens, ohne welchen niemals jemandem die Rechtfertigung zu theil wird", später (ib. c. 14) als das nothwendige Mittel der Wiedererlangung dieser Gnade nach ihrem Verluste durch die schwere Sünde „das Sacrament der Buße". Diese Gnade der Rechtfertigung nun, sowohl in ihrer ersten Mittheilung oder Wiederherstellung als noch mehr in ihrem Wachsthum und zunehmenden Glanze, beschreibt das Concil im genannten 7. Kapitel in classischer Weise: „Sie ist nicht bloß eine Nachlassung der Sünden, sondern eine Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch die freiwillige Entgegennahme der Gnade und der Gaben. So wird denn der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund, so daß er der Hoffnung nach Erbe ist des ewigen Lebens. Die Ursachen dieser Rechtfertigung sind folgende: Die Zweckursache ist die Verherrlichung Gottes und Christi und das ewige Leben; die bewirkende Ursache ist der barmherzige Gott, der aus freien Stücken reinigt und heiligt, bezeichnend und salbend mit dem verheißenen heiligen Geiste, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist; die Verdienstursache ist Gottes vielgeliebter Sohn, unser Herr Jesus Christus, der, da wir Feinde waren, aus übergroßer Liebe, mit der er uns liebte, durch sein allerheiligstes Leiden am Holze des Kreuzes uns die Rechtfertigung erworben und für uns Gott dem Vater genuggethan hat; die werkzeugliche Ursache ist das Sacrament der Taufe, das da ist das Sacrament des Glaubens, ohne welchen niemals jemandem die Rechtfertigung zu theil wird; endlich die einzige formale Ursache ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht durch welche er gerecht ist, sondern durch welche er uns gerecht macht, durch welche wir nämlich, von ihm beschenkt, in unserem innern Geiste erneuert werden und nicht nur für gerecht gehalten werden, sondern in Wahrheit gerecht heißen und sind, indem wir die Gerechtigkeit in uns selber aufnehmen, jeder nach dem Maße,

das der heilige Geist dem Einzelnen zutheilt, wie er will, und nach seiner eigenen Vorbereitung und Mitwirkung. Denn wiewohl niemand gerecht sein kann, wenn ihm nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgetheilt werden, so geschieht doch eben dieß in der genannten Rechtfertigung des Ungerechten, indem auf das Verdienst eben jenes allerheiligsten Leidens hin durch den heiligen Geist die Liebe Gottes in die Herzen derer, die gerechtfertigt werden, ausgegossen wird und in ihnen verbleibt. So erhält dann der Mensch eben in der Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünden jenes alles um Jesu Christi willen, dem er eingepflanzt wird, eingegossen, nämlich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe" u. s. w. Der gemeinsame, durch die Sacramente bewirkte Gegenstand sind also die habituale Gnade, die rechtfertigende und heiligmachende Gnade, und mit ihr die übernatürlichen Tugendhabitus, namentlich die des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und all' des übrigen bleibenden Seelenschmuckes, der den Gnadenstand nach Gottes und Christi Anordnung begleitet. Das Concil spricht daher von der voluntaria susceptio gratiae et donorum, erwähnt aber später ausdrücklich nur den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, weil diese übernatürlichen Habitus dem definirten Dogma gemäß anzunehmen sind, während die weitere Ausschmückung der Seele nicht definirter Glaubenssatz, wohl aber allgemein theologische Lehre ist.

6. Die verschiedene sacramentale Gnade der verschiedenen Sacramente. Allein es kann in der Mittheilung dieser habitualen übernatürlichen Güter nicht die ganze Wirkung der Sacramente erschöpft sein; sonst läge, wie schon oben gesagt, kein Grund vor für verschiedene Sacramente. In der That ist denn auch zunächst die Art und Weise der Mittheilung jener rechtfertigenden Gnade in den einzelnen Sacramenten eine andere, und ferner sind die Gaben, welche sich daran knüpfen, je nach der Verschiedenheit der Sacramente verschieden. Es ist einleuchtend, daß es etwas Anderes ist, die erstmalige Rechtfertigung oder Heiligung aus dem Zustande der Sünde heraus zu bewirken oder die Vermehrung der schon erlangten Heiligung zu verursachen. Ersteres thun Taufe und Buße, letzteres die übrigen Sacramente. Allein auch das Erstere wird in ganz anderer Weise bei der Taufe vollzogen als bei der Buße. Bei der Taufe geschieht es in der Weise der Wiedergeburt; es ist ein ganz neues, vollkommen reines Leben und Lebensprincip, welches dem Täufling mitgetheilt wird, und die, soviel an Gott liegt, vollständige Tilgung des alten sündigen Lebens; Wirkung der Taufe ist daher auch völlige Tilgung der Sündenschuld und der Sündenstrafe. Anders im Bußsacrament, welches von den Sünden nach der Taufe, und nur von diesen, reinigen kann. Die Rechtfertigung in ihm wird ertheilt durch Richterspruch und Lossprechung von Sünden; die Sündenschuld, die schwere wenigstens, wird bei richtigem Empfange stets ganz getilgt und mit ihr die ewige Strafe erlassen; aber alle zeitliche Strafe braucht darum nicht erlassen zu werden; es geschieht dieß auch im Bußsacrament aus sich so wenig, daß im Gegentheil der lossprechende Priester eine Strafe, die sacramentale Buße, aufzuerlegen gehalten ist. Die Rechtfertigung des Täuflings zielt also direct auf die Mittheilung des neuen Lebensprincips der Heiligung und Kindschaft Gottes ab und darum auf Ausfegung des alten Sündenteiges; die Rechtfertigung des Büßers zielt unmittelbar auf Nachlassung oder Verzeihung der Sünde hin und darum, weil in dieser Ordnung der Dinge die Nachlassung der Sünde und der ewigen Strafe nicht erfolgt und nicht erfolgen kann ohne Mittheilung der Gnade der Heiligung und Gotteskindschaft, auf die Mittheilung dieser habitualen heiligmachenden Gnade. Ferner sind aber auch die an die heiligmachende Gnade sich anknüpfenden und mit ihr gegebenen Gaben je nach den verschiedenen Sacramenten verschieden. Nicht nur, daß die Taufe die nothwendige Bedingung ist für den gültigen Empfang der anderen Sacramente, und daß die drei Sacramente der Taufe, Firmung und Weihe, im Unterschiede von den übrigen, einen unauslöschlichen Charakter der Seele eindrücken: die heiligmachende Gnade selber wird in den einzelnen Sacramenten auf verschiedene Weise dem geistigen Nutzen des Empfängers dienstbar gemacht. Die heiligmachende oder Rechtfertigungsgnade soll nämlich kein todtes Kapital bleiben. Der Gerechtfertigte soll auf dem Wege der Gerechtigkeit wandeln und, nach dem Ausdruck des Trienter Concils, nachdem er befreit von der Knechtschaft der Sünde, aber Gottes Knecht geworden ist, nüchtern und gerecht und gottesfürchtig leben und so in der Kraft Christi voranschreiten. Ja er hat immer noch zu fürchten, daß er den Stand der Gnade wieder verliere und zu Grunde gehe wegen des Kampfes mit dem eigenen Fleische, mit der Welt und dem Teufel, in welchem Kampfe er nicht siegreich bleiben kann ohne die Gnadenhilfe Gottes. Das Anrecht auf diese Gnadenhilfe ist nun mit dem Stande der Kindschaft Gottes gegeben. So wie diese Gotteskindschaft durch das Sacrament der Taufe ertheilt wird, so wird auch mit Recht als Wirkung der Taufe das Anrecht auf den göttlichen Gnadenbeistand genannt, kraft welcher der Getaufte von nun an ein wahrhaft christliches Leben zu führen im Stande ist. Dieses Anrecht wird durch das Bußsacrament erneuert; ja letzteres vermittelt noch die anregenden Gnaden, den durch persönliche Sünden der eigenen Seele zugefügten Schaden und die Gott angethane Beleidigung durch verdoppelte Mühe und Anstrengung wieder zu vergüten und auch der Gerechtigkeit Gottes Sühne zu leisten. Allein Christus hat reichlicher für seine Kirche und deren Kinder gesorgt. Es genügte ihm nicht, einmal durch die Taufe oder zum wieder=

holten Male durch das Bußsacrament den Seinen die Zuführung der nothwendigen Gnadenhilfe zu geben; er hat für besondere Fälle, welche reichlichere Gnadenhilfe nöthig oder erwünscht machen, besondere Sacramente eingesetzt. So vor Allem zur Erfüllung der höheren Standespflichten derjenigen, welche in den Dienst der Kirche eintreten, durch das Sacrament der Weihe; aber auch für den weitaus verbreitetern Ehestand hat er durch die Erhebung der Ehe zum Sacramente den christlichen Eheleuten besondere Standesgnaden hinterlegt. Aehnlich liegt die Sache bei dem Sacramente der Firmung und bei der letzten Oelung. Mehr als die anderen Sacramente zielt aber das heiligste Sacrament des Altars direct und unmittelbar darauf ab, das übernatürliche Leben der heiligmachenden Gnade zu vermehren und es mittels der anregenden und wirklichen Gnadenhilfe in lebendiger Thätigkeit, zumal in Thätigkeit der Liebe zu Gott und dem Nächsten, zu erhalten. Die besondere Gnadenhilfe nun, auf welche die verschiedenen Sacramente ein Anrecht verleihen und welche Gott um des empfangenen Sacramentes willen dem Menschen zur gelegenen Zeit, wann er der Hilfe bedarf, mitzutheilen pflegt, heißt die besondere sacramentale Gnade (gratia sacramentalis). Genauer dürfte jedoch so heißen die durch das betreffende Sacrament erfolgte Ertheilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade mit dem in dieser wurzelnden Gnadenbeistande, welcher zur rechten Zeit von Seiten Gottes dem Empfänger zu theil wird. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß zur Verwirklichung jenes Gnadenbeistandes, vor Allem zur siegreichen Wirksamkeit des göttlichen Gnadenbeistandes, auch noch das Gebet des Menschen erforderlich ist. Denn es ist nicht gesagt, daß Gott durch die Sacramente ein bedingungsloses Anrecht auf jenen Beistand gegeben habe, noch auch, daß er nicht auf das Gebet hin einen viel reichern und kräftigern Gnadenbeistand verleihen werde. Diese Wirkung der Sacramente tritt also nicht immer, ja meistens nicht sofort in die Wirklichkeit, sondern nach dem Maße der Bedürftigkeit und der Verhältnisse des Empfängers und des göttlichen Wohlgefallens; die Wirkung kann verhindert, unterbunden, fruchtlos gemacht werden durch die Schuld dessen, der das Sacrament empfangen hat, da jeder Gnadenbeistand die Mitwirkung des Menschen erfordert und dieser auch unter dem Einflusse der Gnade frei bleibt, mitzuwirken oder nicht. Aber gewissermaßen der Wurzel und dem Keime nach bleibt jene Wirkung mit der durch das Sacrament empfangenen heiligmachenden Gnade verbunden, mag diese nun unversehrt bewahrt oder durch den Empfang des Bußsacramentes wiedergewonnen sein. Diese Kraft der heiligmachenden Gnade, ihrem Träger den wirklichen Gnadenbeistand Gottes zu vermitteln, kann also auch wieder erneuert und thätig gemacht, ja zu erhöhter Thätigkeit gebracht werden. In diesem Sinne gilt von allen Sacramenten, was der Apostel Paulus von dem Weihesacrament an Timotheus schreibt (2 Tim. 1,6): „Wecke auf die Gnade, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände." Ueber die specielle Wirkung der einzelnen Sacramente sind die betr. Einzelartikel zu vergleichen. Es erübrigt hier noch, auf das Wie der sacramentalen Wirkungen einzugehen.

7. Wirkungsweise der Sacramente a) hinsichtlich der Bethätigung des Empfängers. Die Sacramente sind, dem katholischen Dogma gemäß, wahre Ursache der Gnaden, welche der Empfänger durch sie erhält, zwar nicht die Haupt- oder unabhängige Ursache, sondern nur die abhängige, werkzeugliche Ursache, welche die rechtfertigende Gnade und überhaupt alle bleibenden Gaben unmittelbar dem Empfänger des Sacramentes überbringt; es geschieht dieß nicht ex opere operantis, insofern der Empfänger oder der Spender durch seine subjectiven Acte die bewirkende Ursache der rechtfertigenden Gnade wäre, sondern ex opere operato vermöge der richtig gesetzten Handlung selber, so daß nicht zwar jeder Einfluß des Empfängers auf die Gnadenwirkung, wohl aber der Einfluß der unmittelbaren und bewirkenden Ursächlichkeit ausgeschlossen bleibt. Es läßt sich dieß durch einen Vergleich erklären. Das Feuer, welches an das Holz gelegt wird, ist die Ursache des Verbrennens. Die Trockenheit des Holzes mag immerhin eine Bedingung sein, so daß das grüne Holz, an welches man Feuer legte, nicht verbrennen würde; gleichwohl behauptet niemand, daß die Trockenheit das Holz verbrannt habe, sondern daß das Feuer es verzehrt und die bewirkende Ursache des Verbrennens gewesen sei. Das Weitere über diese Wirkungsweise der Sacramente ex opere operato ist im Art. Opus operatum erörtert. Der Einfluß der Acte des Empfängers auf die Gnadenwirkung wird von der katholischen Lehre nicht nur nicht geläugnet, sondern durch die oben angeführten Worte des Trienter Concils in sehr scharfer Weise hervorgehoben. Bei den unmündigen, noch nicht zum Vernunftgebrauche gekommenen Kindern wird freilich nichts Persönliches gefordert, der sacramentale Ritus allein wirkt in ihnen; sie werden, wie man sagt, in fide Ecclesiae getauft. Allein bei denen, die zum Vernunftgebrauche gekommen sind, ist kein Sacrament gültig, wenn nicht, nach dem Ausdruck des Trienter Concils, eine voluntaria susceptio stattfindet. Zum gnadenreichen (würdigen) Empfange wird aber mehr erfordert, zumal wenn es sich um den Empfang eines Sacramentes der Todten handelt, der die erste Eingießung der heiligmachenden Gnade vermitteln soll. Das Concil spricht von non ponentibus obicem, denen die Gnade ertheilt werde (Sess. VII, can. 6); es erklärt (Sess. VI, c. 6) des Weitern, was der Mensch vor der durch die Taufe zu empfangenden Rechtfertigung thun muß, so daß dann die Rechtfertigung erfolgen kann. Das non ponere obicem ist dadurch identificirt mit dem Ausdruck: es nicht

mangeln lassen an der nothwendigen subjectiven Beschaffenheit und Vorbereitung. Diese nothwendige Vorbereitung schließt ab mit der wahren übernatürlichen Reue über die begangenen Sünden und dem Willen, das Sacrament zu empfangen und von nun an Gottes Gebote zu beobachten. Sie schließt also außer diesen Willensacten der Reue und des Vorsatzes diejenigen voraufgehenden Acte ein, ohne welche jene Acte der Reue und des Vorsatzes nicht gefaßt werden können, insbesondere den rechten Glauben und die feste Hoffnung auf Gott und seine Barmherzigkeit, und enthält nicht bloß die Abkehr von der sündlichen Anhänglichkeit an Geschöpfe, sondern auch die Hinkehr zu Gott und somit wenigstens den Beginn der göttlichen Liebe (vgl. d. Art. Reue). Je besser diese Vorbereitung des Empfängers ist, desto reicher wirkt das Sacrament selbst die zuständliche Gnade und das an diese geknüpfte Anrecht auf die zur gelegenen Zeit zu erwartende wirkliche Gnadenhilfe aus. Das besagen klar die vorhin angeführten Worte des Trienter Concils, durch welche es das Gnadenmaß der Sacramente abhängig macht „von dem Maße, das der heilige Geist den Einzelnen zutheilt, wie er will, und von dem Maße der Vorbereitung und Mitwirkung". Damit wird ein zweifacher Grund der verschiedenen Gnadenwirkung der Sacramente angegeben, der eine von Seiten Gottes, der andere von Seiten des Empfängers, obwohl der eine in den andern hinübergreifen kann. Zuerst hat nämlich Gott nach seinem und Christi des Gottmenschen Wohlgefallen den verschiedenen Sacramenten ein verschiedenes Maß von Gnadenwirkung zugewiesen. Dann kann freilich auch bei einem und demselben Sacrament außer der gewöhnlichen Gnadenwirkung eine außergewöhnliche Mittheilung verschiedener Gaben des heiligen Geistes eintreten, wie dieß in den ersten Zeiten bei der durch die Apostel ertheilten Firmung häufig in auffälliger Weise geschah. Doch ist für das verschiedene Maß der gewöhnlichen Gnadenwirkung desselben Sacramentes der nächste und entscheidende Grund die verschiedene Empfänglichkeit und Vorbereitung, welche ihrerseits wieder bedingt sind durch die voraufgehenden Gnadenanregungen, wie sie der heilige Geist nach seinem freien Wohlgefallen bald in reichlicher bald in weniger reichlicher Fülle den Verschiedenen mittheilt. Hieraus geht schon hervor, wie unbegründet der Vorwurf ist, der vom Protestantismus der katholischen Sacramentenlehre gemacht wird, als ob letztere einer mechanischen Auffassung das Wort rede und ohne irgend welche gute Regung im Innern der Seele das Rechtfertigungswerk sich vollziehen lasse, wohingegen die protestantische Auffassung den Schwerpunkt in die innere Umwandlung des Willens und Geistes verlege. Schon das Trienter Concil beklagt sich darüber (Sess. XIV, c. 4 De poenit.): „Es ist mithin eine Verleumdung, wenn Einige behaupten, die katholischen Schriftsteller lehrten, daß das Sacrament der Buße ohne eine gute Regung der Empfänger die Gnade verleihe; das hat die Kirche Gottes nie gelehrt oder angenommen." Wenn Chemnitz und Andere nach ihm dem gegenüber sich auf G. Biel beriefen, so war dieß nur durch absichtliche Verstümmelung des Textes Biels möglich (s. d. Art. Opus operatum IX, 947). Die katholische Lehre hat nie die Nothwendigkeit einer guten Regung einfachhin geläugnet, sondern diese Nothwendigkeit nur in dem Sinne in Abrede gestellt, als ob eine gute Regung die zu ertheilende Gnade verdienen müßte. Aber wenn nun auch eine gute Regung als Verdienstursache für die Wirksamkeit der Sacramente nicht nöthig ist, so folgt noch nicht, daß bei dem erwachsenen Empfänger die gute Regung oder die guten Acte der Vorbereitung nicht auch den Charakter einer Verdienstursache der Gnadenertheilung thatsächlich haben können. In Wirklichkeit haben die übernatürlichen Acte, durch welche sich der Empfänger auf das Sacrament vorbereitet und vorzubereiten hat, einen doppelten Charakter, den der Disposition für den Sacramentsempfang (als solche sind sie bloße Bedingungen der Gnadenmittheilung) und den eines persönlich guten übernatürlichen Werkes im Allgemeinen (als solche sind sie Verdienstursache der weitern Gnadenmittheilung, entweder de condigno, wenn der Empfänger schon im Zustande der Gnade sich befindet, oder de congruo zur Weiterförderung auf dem Wege der Rechtfertigung). Die katholische Lehre fordert also eine viel gründlichere Umwandlung des Menschen im Innern der Seele als die protestantische. Diese begnügt sich mit dem Glauben, d. h. der gläubigen festen Ueberzeugung, es seien uns um Christi willen alle Sünden vergeben. Die katholische Lehre verwirft zwar die ganz untrüglich feste Ueberzeugung von der dem Einzelnen selbst zugewandten Vergebung aller Sünden, nicht als ob in Christus und seine Verdienste oder in seine Barmherzigkeit irgend ein Zweifel gesetzt würde oder gesetzt werden dürfte, sondern weil Zweifel über die eigene Würdigkeit und die ausreichende Mitwirkung bestehen können; sie fordert dann aber nicht bloß einen felsenfesten Glauben an Gottes Wort, sichere Hoffnung und liebende Hingabe an Gott, sondern auch entschiedenen Haß und Abscheu und Seelenschmerz über die begangenen Sünden, und einen so entschiedenen Willen, nicht mehr zu sündigen, daß weder Glück noch Unglück der ganzen Welt höher gewerthet werden darf. Freilich ist nach katholischer Lehre mit den bezeichneten inneren Acten das Werk der Rechtfertigung (s. d. Art.) nicht abgeschlossen; die Thätigkeit der Sacramente setzt erst bei der eben beschriebenen Vorbereitung ein. Sie gibt göttlich wunderbar den im Augenblick des Empfanges des Sacramentes vorhandenen Seelenacten des noch nicht gerechtfertigten Menschen einen neuen, übernatürlichen Lebensgrund, den Lebensgrund der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen habitualen Tugenden und hebt sie selbst zu einer unbegreiflich hohen Würde und

Vollkommenheit empor, so daß die von diesem neuen Lebensgrund getragenen Acte im wahren Sinne des Wortes verdienstlich sind für's ewige Leben. So wird im Augenblick der Taufe oder der Buße der noch nicht gerechtfertigte, aber mit wenigstens unvollkommener Reue (attritio) seine Sünden bereuende Empfänger im wahren Sinne ex attrito contritus; es wird ihm nämlich mit der heiligmachenden Gnade die habituale Tugend der caritas und der contritio mitgetheilt; und wenn auch die augenblicklichen Acte der Tugenden nicht gerade zu der vollendetsten Tugend der caritas und der contritio gehören mögen, so wurzeln doch alle Tugenden des Gerechtfertigten, auch die geringerwerthigen, in der heiligmachenden Gnade. — In Wirklichkeit unterscheidet sich also die katholische Lehre von der protestantischen Auffassung dadurch, daß erstere zunächst eine viel ernstere persönliche Thätigkeit und Uebung innerer Acte erheischt als die Lehre der Protestanten; daß sie ferner als anknüpfend an jene persönliche Zurüstung des Empfängers dessen Seele und Seelenfähigkeiten durch das Sacrament eine solche innerliche Umwandlung erfahren läßt, welche sich nicht auf vorübergehende Acte beschränkt, sondern einen ganz neuen, übernatürlichen, gewissermaßen göttlichen Seins- und Lebensgrund abgibt, aus dem seiner Zeit die erhabensten Acte der verschiedenen übernatürlichen Tugenden hervorquellen, und zwar verschiedene, je nach Verschiedenheit der Sacramente. Daß die Sacramente des Neuen Bundes wahre Ursachen der Gnade seien, wenn auch werkzeugliche und somit abhängige und untergeordnete, muß als zur Glaubenslehre der katholischen Kirche gehörig bezeichnet werden. Das Trienter Concil nennt (Sess. VI, c. 7) geradezu das Sacrament der Taufe causa instrumentalis der Rechtfertigung. Das muß aber von den anderen Sacramenten in ähnlicher Weise gelten. In der That gebraucht dasselbe Concil in der 7. Sitzung, wo es von den Sacramenten im Allgemeinen handelt und ihre Wirkung im Allgemeinen erklärt, im feierlichen Canon (c. 6) den Ausdruck gratiam continere et conferre. Es ist derselbe Ausdruck, den Eugen IV. in der Instruction für die Armenier (s. o. n. 1) gebraucht und der dort mit causare gratiam identificirt wird; denn dieses continere und conferre gratiam sei das Charakteristische der Sacramente des Neuen Bundes im Unterschied von denen des Alten Bundes, quae non causabant gratiam. Das continere et conferre kann also nur mit causare identisch sein.

8. Wirkungsweise der Sacramente b) hinsichtlich der sacramentalen Handlungen. So unbestritten bei den Katholiken dieses Bewirken oder Verursachen der Gnade ist, so bestritten ist bei den Theologen die nähere und eigenthümliche Art dieses Verursachens. Der Hauptunterschied der verschiedenen Meinungen liegt darin, daß die Einen eine physische Wirkungsweise der Sacramente vertheidigen, die Anderen ihnen eine nur moralische Wirksamkeit zuschreiben. Die physische Wirksamkeit vertheidigen heißt so viel als behaupten, das äußere Zeichen oder die sinnfälligen Elemente der sacramentalen Handlung berühren unmittelbar die Seele des Empfängers und lassen durch diesen Contact unter der allmächtigen Hand Gottes in der Seele die geistige übernatürliche Qualität der heiligmachenden Gnade hervorsprießen. Da dieß zu Wirkende oder die Wirkung terminative genommen, rein geistig, ja übergeistig ist, so ist freilich sehr schwer einzusehen, wie ein materielles Element dazu tauglich sein könne. In der That läugnet denn auch der hl. Thomas von Aquin, daß dieß durch eine von Gott dem materiellen Elemente mitgetheilte, diesem inhärirende Kraft geschehen könne (S. Th. III, q. 62, a. 4), wiewohl die älteren Schüler des Aquinaten, wie Paludanus, Capreolus, auch das vertheidigen; das einzig Mögliche sei, daß Gott in vorübergehender Weise sich des materiellen Elementes bemächtige, um in seiner Allmacht durch dasselbe jene geistige übernatürliche Wirkung auszuwirken. Die späteren Scholastiker nennen das die potentia obedientialis, nach welcher jedes Geschöpf unter der Hand des Schöpfers sich beugen müsse und eine Wirkung in sich aufnehmen oder hervorrufen könne, welche sonst gänzlich außerhalb des Bereiches seiner Natur sei, vorausgesetzt, daß ein metaphysischer Widerspruch nicht vorliege. Dominicus Viva erklärt jene physische Wirksamkeit durch eine specielle Inexistenz Gottes oder der göttlichen Allmacht in dem materiellen Elemente des Sacramentes zum Zwecke der Gnadenwirkung. Diese Erklärung ist nicht wesentlich verschieden von der des hl. Thomas und der anderen Vertheidiger der physischen Wirksamkeit, falls eine Causalität soll gewahrt bleiben. Außer dem hl. Thomas und der thomistischen Schule sind als Vertheidiger dieser Ansicht, als einer nicht zwar sichern, aber wahrscheinlichen, unter Anderen besonders hervorzuheben Bellarmin in seinen Controversen (De sacramentis in gen. 2, 11), Franz Suarez (In III. S. Thom. disp. 9), Viva (Curs. theol. II, P. 7, disp. 2, q. 2). Von den Theologen der Gegenwart sind zu nennen: Oswald, v. Schäzler, Morgott, Billot u. s. w.; auch Scheeben (Mysterien des Christenthums, Freiburg 1865, § 82) fordert eine „hyperphysische" Kraft und Wirksamkeit. Es ist keine Frage, daß die Annahme einer physischen Wirksamkeit der Sacramente sich unschwer in Einklang bringen läßt mit den Aussprüchen der heiligen Väter und Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte, welche sehr oft dem irdischen Elemente, das bei den sacramentalen Handlungen zur Verwendung kommt, eine von Gott mitgetheilte übernatürliche Kraft zuschreiben. Jedoch dürfen derartige Ausdrücke nicht zu sehr als beweisend angeführt werden. Denn daß sie nach gewisser Seite hin bildlich aufgefaßt werden müssen, geht schon daraus hervor, daß man sonst den materiellen Ele-

menten eine dauernd innewohnende geistige und übernatürliche Eigenschaft und Qualität beilegen müßte, deren Möglichkeit der hl. Thomas mit Recht läugnet. Aber selbst die vorübergehende, unter Gottes Allmacht sich vollziehende unmittelbare Einwirkung zur physischen Hervorbringung der heiligmachenden Gnade scheint anderen Theologen so schwer zu begreifen, daß sie sich aus diesem Grunde damit begnügen, eine bloß moralische Causalität der Sacramente anzunehmen. „Moralische Causalität" will besagen, daß die sacramentalen Handlungen in irgend einer Weise Gott dazu bewegen oder bestimmen, die heiligmachende Gnade in der Seele des Empfängers hervorzubringen. Als Vertreter dieser Ansicht gelten vor Allem die Theologen der scotistischen Schule (Durandus, Duns Scotus und vor ihnen Alexander von Hales und der hl. Bonaventura). Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Erklärung bloß moralischer Wirksamkeit zuweilen zu stark herabgedrückt wurde, so daß die Ursächlichkeit selbst dadurch in Gefahr kam. Wenn z. B. als Erläuterung der Vergleich mit einer an sich geringwerthigen Denkmünze herangezogen wurde, auf welche hin dem Inhaber aus dem königlichen Schatze eine hochwerthige Summe ausgezahlt werde, so wären die Sacramente darnach sehr wohl Zeichen des Geschenkes der göttlichen Gnade, Ursachen derselben aber nur in einem sehr abgeschwächten Sinne. Es ist das Verdienst Lugo's und in unserer Zeit Franzelins, die Ansicht der moralischen Ursächlichkeit der Sacramente in neues Licht gestellt zu haben. Lugo hebt hervor, daß die Sacramente moralische Handlungen Christi seien; das fordere die Natur der Sache und sei durch die ganze Tradition bezeugt; nicht so sehr der einzelne Priester sei der Spender, als vielmehr Christus selber, dessen sichtbarer Stellvertreter und Instrument der Priester sei. Insofern aber die sacramentale Handlung Handlung Christi sei, sei sie die moralische Wirkursache, daß Gott das Erlösungsverdienst Christi und die dadurch erworbene göttliche Gnade dem Sacramentsempfänger mittheile. Näher ausgeführt und in genialer Weise vertieft ist diese Lehre durch Franzelin in dem Werke De sacram. in genere, Thes. X u. XI. Als frühere Vertheidiger findet man dort noch verzeichnet Heinrich von Gent, Canus, M. und B. Ledesma, Fr. Victoria, Vasquez, Becan, Coninck, Tournely u. A. Daß diese den Sacramenten zugeschriebene Eigenschaft ihnen wirklich zukommt, und daß sie folglich in dieser Weise eine Ursächlichkeit der ihnen innewohnenden Gnadenwirkung besitzen, ist unläugbar. Die Streitfrage kann daher nur mehr diese sein, ob jene moralische Ursächlichkeit genüge, um die Sacramente causae instrumentales gratiae zu nennen, oder ob ihnen außerdem noch in einem nähern und unmittelbaren Sinne die Verursachung der Gnade beigelegt werden müsse. In der That sind denn auch mehrere Vertheidiger der physischen Wirkungsweise der Sacramente bemüht, vor Allem zu erhärten, daß die besagte moralische Wirksamkeit nicht genüge, um die Sacramente nach dem Ausspruche des Trienter Concils zu werkzeuglichen Ursachen der Gnade zu machen. Besonders glaubt man hervorheben zu können: wenn die Sacramente durch ihre Eigenschaft als Handlungen Christi und ihre dadurch erlangte Würdigkeit Ursachen der Gnade genannt würden, so sei diese Ursächlichkeit doch nicht die eines Werkzeuges, dem nur in Verbindung mit der Hauptursache eine nebensächliche und abhängige Wirksamkeit zukomme, sondern der unendlichen Würdigkeit der Handlungen Christi komme der Charakter zwar nur einer moralischen Ursache, aber der einer Hauptursache zu. Doch dürfte dieser Einwand in mehr als Einer Weise anfechtbar sein. Gewahrt bleiben muß allerdings, daß die Sacramente Ursachen der Gnade sind, und daß sie nicht Hauptursachen, sondern nur Werkzeuge sind. Beides dürfte aber auch bei der Annahme der moralischen Causalität geschehen. Wenn, wie Franzelin von den sacramentalen Handlungen mit Recht bemerkt, eorum dignitas et pretium supernaturale fundatur in satisfactione ac meritis completis in cruce, so können die Sacramente in ihrer Eigenschaft als Handlungen Christi sehr wohl moralische Werkzeuge zur Zuwendung der durch das irdische Leben und Leiden erworbenen Verdienste Christi genannt werden. Ja schon dadurch, daß nicht Christus in eigener Person, sondern durch seine Stellvertreter die sacramentalen Handlungen vollzieht, sind die Sacramente Handlungen der Werkzeuge Christi — der Beauftragte und Bevollmächtigte handelt als Instrument oder Werkzeug seines Herrn, nicht als physisches, aber als moralisches Instrument — und darum schon werkzeugliche Ursache dessen, was durch sie bewirkt wird, ganz abgesehen davon, wie unmittelbar oder wie mittelbar die Hervorbringung der Gnade von ihnen abhängt, ob es eine physische oder eine moralische Verbindung ist, in welcher die sacramentale Handlung und die Hervorbringung der heiligmachenden Gnade mit einander stehen. Nach dieser Erklärung sind auch den Theologen, welche die moralische Causalität annehmen, die Sacramente wahre Werkzeuge der Gnade. In der von Lugo und Franzelin verfochtenen Erklärung wird aber auch, wie selbst von den Gegnern nicht leicht geläugnet werden kann, die Ursächlichkeit der Sacramente in Bezug auf die Gnade gewahrt. Indessen läßt sich wohl noch eine andere moralische Causalität vertheidigen. Es dürfte nämlich nicht schwer sein, bei den einzelnen Sacramenten als das zunächst und unmittelbar Verursachte eine der physischen Eingießung der heiligmachenden Gnade voraufgehende moralische Wirkung nachzuweisen, nämlich ein neues moralisches und juridisches Verhältniß zu Christus und zu Gott. Wenn nun dieses Verhältniß seiner Natur nach, mit Rücksicht auf die gegenwärtige übernatürliche Ordnung der Dinge, die Eingießung der heiligmachenden Gnade fordert, dann sind die Sacramente mittelbar die

Ursachen der heiligmachenden Gnade. Ein solches neues Verhältniß zu Christus und zu Gott ist aber bei den Sacramenten nachweisbar. Die Taufe gliedert als äußeres Zeichen in das äußere Reich Christi ein, in seinen mystischen Leib (diese Eingliederung wird besiegelt durch den Taufcharakter, wie aus dem Dogma feststeht); die Gliedschaft Christi, des eingeborenen Sohnes Gottes und neuen Stammvaters der Menschen, ist Sohnschaft Gottes und fordert deßhalb ihrer Natur nach die Mittheilung der heiligmachenden Gnade und des spiritus adoptionis, damit sie nicht eine bloß äußerliche, sondern eine wahrhaft innerliche Gotteskindschaft sei, durch welche wir Kinder Gottes nicht bloß heißen, sondern in Wahrheit sind. — Auf gleiche Weise gibt die Firmung den Charakter eines unter die Fahne Christi eingereihten Soldaten, der wiederum die göttliche Waffenrüstung der übernatürlichen Tugend und Gnade erheischt. Daß beim Sacrament der Weihe etwas Analoges stattfindet, ist von selbst klar. Beim Bußsacrament ist es noch leichter und einfacher, eine unmittelbare, der Natur, nicht der Zeit und der Sache nach, dem Gnadenschmuck vorausgehende Wirkung zu bezeichnen, nämlich den juridischen Verzicht Gottes auf sein Recht gegen den Sünder und die Verzeihung der Sünde; thatsächlich verwirklicht wird diese in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung durch Eingießung der heiligmachenden Gnade, welche deßhalb naturnothwendig mit dem juridischen Rechtsverzicht Gottes verbunden ist. Bei der Krankenölung läßt sich vielleicht eine analoge Erklärung geben, falls man nicht auf die Analogie der einen unauslöschlichen Charakter einprägenden Sacramente zurückgreifen will. Für die Ehe liegt die unmittelbare moralische Wirkung darin, daß die jeweilige concrete Ehe zu einem realen Symbol der Vereinigung Christi und der Kirche von Gott angenommen wird; infolge dessen tritt die Mittheilung der heiligmachenden Gnade ein als eine moralische Forderung dieses neuen Verhältnisses zu Christus. Es bleibt nur noch das Sacrament der heiligen Eucharistie. Bei demselben handelt es sich um den Genuß des Leibes und Blutes Christi. Daß dabei eine Ausnahmestellung stattfinde betreffs der Wirksamkeit, darf nicht befremden, da das Altarssacrament auch als Sacrament von allen übrigen eine Ausnahmestellung einnimmt. Klar aber dürfte von selbst sein, daß durch den realen und körperlichen Genuß des eucharistischen Christus und wegen desselben zugleich eine höchst innige moralische Beziehung der Seele des Empfängers zu Christus dem Herrn eintritt, welche beim würdigen Empfang nicht ohne reichliche Mittheilung der übernatürlichen Gnade bleiben kann. Nach dem Gesagten bleibt also die Eigenschaft der Sacramente als causae instrumentales der Gnade in mehr als einer Weise gewahrt, auch von dem, der eine physische Wirksamkeit der Sacramente nicht zugeben zu können glaubt. Die erklärte moralische Verursachung der Gnade müssen nämlich auch die Verfechter der physischen Causalität zugeben. Freilich braucht wegen der erstern die letztere nicht geläugnet zu werden, sie würde nur noch ein neues Moment hinzufügen, um die Bezeichnung justificationis causa instrumentalis zu rechtfertigen und in's Licht zu setzen. Uebrigens geben einerseits die besonneneren und gemäßigteren Vertheidiger der physischen Wirksamkeit zu, daß es sich um eine gar nicht sichere noch bedeutungsvolle Frage handelt; andererseits wird von der Gegenpartei zugestanden, daß die Unmöglichkeit einer physischen Wirksamkeit nicht erweisbar ist. Franzelin sagt (l. c. th. XI, II): Non dicemus . . . repugnare efficaciam physicam sacramentorum ad gratiam instrumentaliter producendam; Suarez hingegen sagt von der physischen Wirksamkeit, wiewohl er für sie eintritt: Opinio illa de causalitate physica est valde incerta et ad hominum sanctificationem non multum referens (l. c. disp. 10, sect. 2, n. 7), und weiter unten: Ut sacramentum dicatur conferre aliquid ex opere operato, sufficit causalitas moralis.

9. **Vergleich der neutestamentlichen Sacramente mit den Sacramenten des Alten Bundes.** Aus der Wirksamkeit der Sacramente des Neuen Bundes begreift man, wie im Vergleiche zu dem christlichen Gottesdienste und seinen Gebräuchen, zu welchen vorzugsweise die Sacramente zählen, der hl. Paulus die Cerimonien und Sacramente des Alten Bundes infirma et egena elementa nennen konnte. Ihnen kam die Auswirkung der innern Heiligung ex opere operato nicht zu; wenn bei frommem Gebrauche unter den Israeliten sich solche fanden, denen die Rechtfertigungsgnade oder deren Vermehrung zu theil ward, dann geschah dieß in der Weise, daß jene Cerimonien und Sacramente den Glauben an den kommenden Erlöser weckten, und daß der gläubige Israelit sich dann an den kommenden Messias in wahrer Liebe und Reue von Herzen anschloß. Die Wirkung war also ex opere operantis, eine Folge der persönlichen Acte des Empfängers, welche zwar bei dem noch nicht Gerechtfertigten die heiligmachende Gnade nicht de condigno, wie die Theologie sagt, verdienten, aber auf die zuvorkommende und begleitende Gnadenhilfe hin und auf die göttliche Verheißung hin de congruo den Gnadenstand vermittelten und verdienten. Nur bei Einem Sacrament des Alten Bundes, der Beschneidung (s. d. Art.), wollen manche Theologen eine Wirkung ex opere operato annehmen, die Tilgung der Erbschuld, wie bei der neutestamentlichen Taufe. Daß diese Wirkung bei der Beschneidung allerdings oftmals eintrat, kann schwerlich geläugnet werden. Dennoch ist diese Wirkung der Beschneidung nicht zuzuschreiben in ihrer Eigenschaft als Sacrament des Alten Bundes, sondern insofern in ihr das Natursacrament verwirklicht wurde, von welchem oben n. 1 schon Rede war, dessen die heiligen Väter,

insbesondere der hl. Augustinus, Erwähnung thun, und das von der Theologie durchaus festgehalten werden muß.

10. Das Natursacrament. Aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes den Menschen gegenüber, von dem auch die unmündigen Kinder, deren so viele vor den Jahren des Vernunftgebrauches wegsterben, nicht ausgeschlossen sind, schlossen die Theologen mit Recht, daß zu jeder Zeit ein Mittel bestanden haben müsse, durch welches auch die unmündigen Kinder aus dem Zustande der Erbsünde in den Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit versetzt werden konnten. Bei den Erwachsenen, d. h. den bis zum vollen Vernunftgebrauch Gekommenen bestand und besteht dieß Mittel jetzt noch, als Ersatz der Taufe unter dem Namen der „Begierdetaufe" oder gewissermaßen als Anticipation der Wassertaufe, in der vollkommenen Liebe und Reue. Für die unmündigen Kinder, die persönlicher Acte nicht fähig sind, kann ein solches Mittel nur eine Cerimonie sein, welche an ihnen und für sie vollzogen wird. In der That ist es denn auch allgemeine Annahme der Theologie, daß vor der Einsetzung und allgemeinen Verbindlichkeit der christlichen Taufe die Unmündigen gerechtfertigt werden konnten, wenn diejenigen, unter deren Sorge sie standen, im Glauben an den kommenden Messias jene durch irgend welchen äußern Act Gott aufopferten. Daß bezüglich der männlichen Judenkinder, die das Lebensalter des achten Tages erreichten, in und mit der Beschneidung gewöhnlich diese gläubige Aufopferung stattfand, wird jeder leicht zugeben, und insofern wurde für's Gewöhnliche mit der Beschneidung die Heiligung und Rechtfertigung des Knäbleins vollzogen; nothwendig war aber die Beschneidung nicht zu diesem Zweck, was sich schon daraus ergibt, daß sie bei der größern Hälfte der jüdischen Nachkommenschaft nicht vollzogen werden konnte. Die Wirkung und Wirkungsweise dieses Natursacramentes war aber eine andere und minder erhabene, als die der Sacramente des Neuen Bundes ist. Die christliche Taufe ertheilt, woran kaum zu zweifeln ist, eine größere Fülle der heiligmachenden Gnade, als dieß das sogen. Natursacrament gemäß der vorchristlichen Heilsöconomie that. Daß damals die Gnade verhältnißmäßig weit spärlicher floß, scheint der hl. Johannes in seinem Evangelium (7, 39) sattsam auszudrücken, wenn er schreibt: Nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. Ferner geschah die Wirkung des Natursacramentes nicht eigentlich ex opere operato. Sie geschah vielmehr ex opere operantis, nicht des Empfängers, wohl aber des Spenders; die gläubige Hingabe und Aufopferung und der Anschluß an den kommenden Messias war zunächst das persönliche Werk dessen, der die äußere Cerimonie an seinen Pflegebefohlenen vollzog, und als stellvertretende Handlung wurde sie für den Unmündigen von Gott angenommen. Die äußere Cerimonie oder das Sacrament selbst war darum auch weniger Ursache der Rechtfertigungsgnade, als vielmehr eine bloße Bedingung, auf welche hin Gott die Eingießung der Gnade versprochen hatte.

11. Einsetzung der Sacramente. In der oben besprochenen Frage über die Sacramente als moralische Werkzeuge und Ursachen der Gnade ist die andere Frage über die Einsetzung der Sacramente schon wesentlich gelöst. Die Sacramente wurden bezeichnet als Handlungen Christi, der Spender als Instrument, als Bevollmächtigter und Stellvertreter Christi; mithin Christus als derjenige, der die Vollmacht gegeben und die Sacramente eingesetzt hat. Darum bekennt und lehrt auch die Kirche, daß sie keine Gewalt über das Wesen der Sacramente habe; sie sind etwas ihr Gegebenes und Anvertrautes, nicht etwas von ihr Gegebenes und Angeordnetes. Das Trienter Concil schließt (Sess. VII, can. 1 l. c.) denjenigen von der Kirchengemeinschaft aus, der behauptet, es seien nicht alle Sacramente des Neuen Bundes von Christus dem Herrn eingesetzt; die Gewalt, welche die Kirche sich selber zulegt, beschränkt sie darauf, „bezüglich der Ausspendung das anzuordnen oder zu ändern, was sie je nach dem Wechsel der Dinge, der Zeit und der örtlichen Verhältnisse für den Nutzen der Empfänger und für die den Sacramenten schuldige Ehrfurcht als das Angemessenere erachte, salva illorum substantia" (Sess. XXI, c. 2). — Mit Recht schließen die Theologen aus diesen Aussprüchen der Kirche, daß Christus unmittelbar alle Sacramente eingesetzt habe, nicht bloß mittelbar durch die Apostel oder die Kirche, indem er diesen die Vollmacht zur unmittelbaren Einsetzung ertheilt habe. Von der bloß mittelbaren Urheberschaft würde das Wort „einsetzen, instituere" nur höchst gezwungen gebraucht. Zudem hätte bei einer bloß mittelbaren Einsetzung durch Christus die Kirche in der That die Gewalt auch über die Wesenheit der Sacramente gehabt: warum sollte sie dieselbe jetzt nicht mehr besitzen und nur salva eorum substantia Anordnungen über die Sacramente treffen können, und wie wäre es möglich gewesen, daß die Apostel schon sich nur „Verwalter, Ausspender, dispensatores" der Geheimnisse Gottes nannten? (Vgl. 1 Cor. 4, 1, wo der Apostel mit den Worten ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei allerdings nicht bloß die Sacramente bezeichnet, sondern die Verwaltung aller in der Kirche niedergelegten übernatürlichen Heilsgüter, welche Christus gebracht hat, also sowohl die göttlichen Lehren und Glaubensgeheimnisse als auch die zur Heiligung bestimmten Gnadenmittel.) Aus all' diesen Gründen kann die unmittelbare Einsetzung der Sacramente durch Christus nicht bezweifelt werden; gleichwohl wollen manche Theologen sie nicht als förmlich definirten Glaubenssatz gelten lassen, weil sie nicht so sehr mit nackten Worten ausgesprochen ist, als vielmehr schlußweise aus den Aussprüchen der Kirche sich ergibt.

12. Siebenzahl der Sacramente. Auch die Neuerer des 16. Jahrhunderts schrieben der Kirche nicht die Befugniß zu, Sacramente einzusetzen. Da sie aber auch läugneten, daß die in der Kirche üblichen Sacramente, sieben der Zahl nach, alle von Christus eingesetzt sind, so mußten sie folgerichtig eine Reihe derselben verwerfen. Der Streit über die Sacramente und ihre Zahl war und ist einer der Hauptpunkte und =Anlässe der kirchlichen Spaltung. Zu einer Einigkeit und Klarheit in der Darstellung gelangten die Neuerer nicht; einig waren sie nur in der Verwerfung der Siebenzahl. Luther schwankt in einer und derselben Schrift (De captivitate babylonica), indem er bald von drei (Taufe, Buße und Abendmahl), bald von zwei Sacramenten redet (der Taufe und dem Abendmahl), oder auch von „Einem Sacrament und drei sacramentalischen Zeichen"; in seinem großen Katechismus spricht er „von zwei durch Christus eingesetzten Sacramenten". Die von Melanchthon abgefaßte Apologie zählt deutlich drei Sacramente auf: Taufe, Buße, Abendmahl; später scheint Melanchthon selbst noch als viertes die Ordination angenommen zu haben. Calvin will in seinen Institutiones (L. 4, c. 18, n. 20) nur von zwei Sacramenten (Taufe und Abendmahl) wissen; mehr Sacramente sei jüdisch. Zwingli und seine Anhänger beschränken sich ebenso auf die Zweizahl. Auch heutzutage ist dieß die gewöhnlichere Annahme der Protestanten. Die officielle Lehre der Anglicaner (n. 25 der sogen. 39 Artikel) nimmt auch nur die beiden Sacramente der Taufe und des Abendmahles an; wenn die Ritualisten der Gegenwart mehrere annehmen, so ist das eines der Stücke, in welchen sie der vorreformatorischen Kirche sich wieder nähern. Daß aber die Siebenzahl, wie sie in der römischen Kirche festgehalten wird, bis auf die Apostel und Christus zurückgeht, ist unschwer zu beweisen. Wohl kommt weder in der heiligen Schrift noch in den Schriften der Väter der ersten Jahrhunderte die Zusammenfassung all' jener sacramentalen, gnadevermittelnden Handlungen zur Siebenzahl oder zu der Einen Klasse vor; das ist aber auch gar nicht zu verwundern, weil troß des Gemeinsamen der Gnadenwirkung doch eine große Verschiedenheit der äußeren Zeichen selbst besteht, und weil sie darum sehr leicht in verschiedene Gruppen gefaßt werden können. Allein von den einzelnen jener heiligen Gebräuche, welche als Sacramente bezeichnet werden, läßt sich bis in die ältesten Zeiten hinauf nachweisen, daß sie stets als heilige Cerimonien gegolten haben, denen auf Christi Anordnung aus sich selber eine besondere Gnadenwirkung zukommt (s. d. Artt. über die einzelnen Sacramente). Zu Anfang des 3. Jahrhunderts legt schon Tertullian (De resurrect. c. 8) Zeugniß ab gegen die Richtigkeit der Behauptung der Protestanten, daß der alten Kirche der Väter nur zwei Sacramente bekannt gewesen seien. Ohne eine Aufzählung der Sacramente zu beabsichtigen, will er nur zeigen, daß bei der Heiligung des Christen Seele und Leib auf's Innigste zusammen berührt werden, und daß die Heiligung der Seele sich vielfach durch leibliche Dinge vollziehe: caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Nicht undeutlich werden da die meisten Sacramente der heutigen katholischen Kirche bezeichnet. Die genauere wissenschaftliche Behandlung und Classificirung fand allerdings erst beim Aufkeimen der scholastischen Theologie statt. Allein wenn Peter der Lombarde und Hugo von St. Victor, beide gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts, ausdrücklich über die sieben Sacramente in unserer heutigen Reihenfolge redeten und wissenschaftliche Abhandlungen schrieben, so wurde ihnen von keiner Seite in diesem Punkte auch nur der geringste Widerspruch zu theil, obwohl in anderen Stücken Peter der Lombarde unzählige Angriffe erfuhr. Das beweist klar, daß die sieben Sacramente als unantastbares Erbgut von Alters her galten. Mehr noch als dieß ist ein vollgültiger Beweis für die stete und apostolische Tradition von sieben Sacramenten die dießbezügliche Uebereinstimmung aller orientalischen Kirchen, welche sich, theilweise schon sehr frühe, mindestens im 5. christlichen Jahrhundert, von Rom getrennt haben. Die beständige Feindschaft und Eifersucht gegen Rom macht es zur vollen Unmöglichkeit, daß jene abgefallenen Secten in späterer Zeit von ihrer Feindin die Sacramente als von Christus ererbte heilige Handlungen angenommen hätten. Sie mußten sie zur Zeit ihrer Trennung schon haben, und zwar nicht als kürzlich eingeführte Cerimonien, sondern schon damals als anerkanntermaßen von den Aposteln und von Christus stammende Geheimnisse. Heutzutage liegen die rituellen Bücher der verschiedenen orientalischen Secten zu offen vor Aller Augen, als daß an jener Uebereinstimmung bezüglich der Sacramente gezweifelt werden könnte, so groß auch der Unterschied der unwesentlichen Cerimonien bei der Verwaltung und Spendung derselben ist. Die eigentliche griechische Kirche hat nie über die Siebenzahl der Sacramente mit den Lateinern gestritten; bei den Unionsversuchen hat diese Lehre nie die geringste Schwierigkeit gemacht. Bekanntlich haben die Griechen auch nach der letzten Trennung beharrlich diese Lehre festgehalten und die Zumuthungen der Protestanten energisch zurückgewiesen, in diesem Punkte mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. Am schärfsten trat dieß hervor, als gegen Anfang des 17. Jahrhunderts der Patriarch von Constantinopel, Cyrillus Lucaris (s. d. Art.), sich der calvinischen Lehre zugeneigt hatte; in mehreren Synoden, besonders in der zu Constantinopel vom Jahre 1639 und von Bethlehem im J. 1672, wurden die Lehren des unterdeß verstorbenen Cyrillus, besonders die

Lehre von nur zwei Sacramenten, feierlich verurtheilt. Auch der jüngste russische Katechismus von Philaret (Frankfurt a. M. 1872) zählt sieben Sacramente. Dieses zähe und unwandelbare Festhalten der verschiedenen von der katholischen Einheit losgetrennten Secten an der Siebenzahl der Sacramente erklärt sich nur durch die schon in den ersten christlichen Jahrhunderten herrschende Ueberzeugung von dem apostolischen und göttlichen Ursprung derselben. Daß diese Ueberzeugung auf Wahrheit beruhe, davon ist zwar dem Katholiken die unfehlbare Glaubenserklärung des kirchlichen Lehramtes Zeuge genug; aber auch menschliche Gewißheit gewährt schon die geschichtliche Unmöglichkeit, einen so wichtigen, mit dem ganzen christlichen Leben verwachsenen Lehrpunkt zu irgend einer Zeit irrthümlich und trüglich einzuschmuggeln, und zwar so einzuschmuggeln, daß jede Spur späterer Einschmuggelung verwischt worden wäre.

13. Die Gewalt Christi und die Gewalt der Kirche bezüglich der Sacramente. Christus hatte die Vollmacht zur Einsetzung von Sacramenten sowohl insofern er Gott ist, als auch insofern er Mensch ist, jedoch in verschiedener Weise. Nur Gott kann die eigentliche Wirkung der Sacramente, die Mittheilung der heiligmachenden Gnade an den Menschen unmittelbar wirken; insofern ist also zur Constituirung der sacramentalen Handlungen oder äußeren Zeichen als gnadenwirkender Zeichen göttliche Auctorität vonnöthen. Der hl. Thomas von Aquin entwickelt sehr gut den verschiedenen Einfluß auf die Sacramente, welcher Christo je nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit, und welcher der Kirche zukommt (S. Th. III, q. 64, a. 1—5): Christus als Gott hat die potestas auctoritatis, Christus als Mensch die potestas ministerii principalis seu excellentiae, die Kirche die potestas ministerii instrumentalis seu dispensationis. Zur potestas excellentiae Christi rechnet der Aquinate vier Stücke: daß Christi Verdienst wirksam ist in den Sacramenten; daß sie in seinem Namen gespendet werden; daß er von Gott die Vollmacht hatte, nach Gutdünken die äußeren Zeichen und Handlungen zu wählen und mit ihnen ein bestimmtes Maß von Gnaden zu verbinden; daß er selbst zur Mittheilung der Gnadengaben an die Menschen dieser äußeren Zeichen nicht bedurfte und mithin die sacramentalen Gnaden ohne Sacramente spenden konnte. — Bezüglich der Gewalt der Kirche bemerkt der hl. Thomas, daß es zwar nicht unmöglich gewesen wäre für Christus, der Kirche eine ähnliche Gewalt zur Einsetzung von Sacramenten mitzutheilen, wie er selbst sie als Mensch besaß; daß er aber zur Wahrung der Einheit der Kirche, von der Christus das Haupt sei und bleibe, für besser und vollkommener erachtet habe, eine solche Gewalt nicht mitzutheilen, sondern nur die Vollmacht, die Sacramente zu spenden und zu verwalten und hierbei minder wichtige Einrichtungen zu treffen, welche das Wesen der Sacramente unberührt lassen. Zum Wesen des Sacramentes als des signum efficax gratiae gehört nun das betreffende Zeichen als solches und die damit verknüpfte Gnade. Die Kirche kann also weder die Gnade des Sacramentes ändern, noch auch das bei jedem Sacrament eigenthümliche Zeichen abändern, wenigstens nicht so, daß es nicht mehr das von Christus gewollte und bestimmte Zeichen wäre. Da nun dieses Zeichen ein doppeltes Element hat, Materie und Form (s. o. n. 3), so hat die Kirche keine Gewalt über Materie und Form, insoweit die Bedeutung der Worte oder die Anwendung der Materie eine andere würde. Ob und wie weit bei den einzelnen Sacramenten die Form und Materie von Christus ihre bis in die letzte Einzelheit genaue Bestimmung erhalten hat, ist bei den einzelnen Sacramenten nach Tradition und Praxis der Kirche zu untersuchen; es steht nicht bei allen Sacramenten in gleicher Weise fest. So kann denn auch eine Aenderung, welche bei dem einen Sacrament als unwesentlich gelten würde, bei einem andern durchaus wesentlich sein. Die das Wesen des Sacramentes begleitenden Cerimonien unterliegen, wie schon gesagt, der Veränderlichkeit, und thatsächlich sind sie vielfach nach Zeit und Ort abgeändert worden; daher stammen die verschiedenen Riten, welche innerhalb der Kirche, besonders der morgenländischen, auch jetzt stattfinden und von Rom nicht nur gebilligt, sondern auch geschützt werden.

14. Spendung der Sacramente. Wenn der Kirche diese Befugniß, die Sacramente zu spenden und die Art und Weise der Spendung zu regeln, beigelegt wird, so gilt das selbstverständlich nur von den Trägern der kirchlichen Auctorität, welche nach Außen hin die Kirche zu regieren haben, nämlich dem Episcopat; ja wegen der Wichtigkeit der Sache und wegen der Gefahr, daß nicht das Wesen der Sacramente Schaden leide, ist der oberste Bischof der Gesammtkirche, der römische Papst, berechtigt, die Befugniß, die Art und Weise der Spendung zu regeln, sich allein vorzubehalten, wie dieß denn auch seit Langem in Wirklichkeit geschehen ist. Auch die Spendung selbst ist Sache der kirchlichen Auctorität; nur diejenigen, welche sie mit derselben betraut, können und dürfen die Sacramente spenden. Dabei ist jedoch die Gültigkeit der Spendung und die Erlaubtheit derselben auseinander zu halten. Zur Gültigkeit der Spendung gehört, daß der Spender mit den Eigenschaften ausgerüstet ist, von welchen Christus die Sacramente abhängig gemacht hat; zur Erlaubtheit außerdem, daß Alles nach Vorschrift und in Unterordnung unter die zuständigen kirchlichen Oberen geschieht; das erste wird unmittelbar kraft göttlichen Rechtes gefordert, das zweite unmittelbar durch kirchliches Gesetz. — Als der von Christus beauftragte Spender steht das Priesterthum der Kirche da, so daß von ihm die Gültigkeit aller Sacramente, mit Ausnahme des

Taufsacramentes und der Ehe, abhängig ist, und zwar von der Fülle des Priesterthums, welches im Episcopat verwirklicht ist, das Weihesacrament und in gewissem Sinne die Firmung, während zu den anderen Sacramenten das einfache Priesterthum genügt. Das Trienter Concil spricht (Sess. VII, can. 10 De sacram. in genere) über denjenigen den Kirchenbann aus, der behauptet, alle Christen hätten die Befugniß zur Verwaltung des (göttlichen) Wortes und aller Sacramente. Später (Sess. XXIII) spricht es dann von dem Unterschied der bischöflichen und der einfachen priesterlichen Gewalt und belegt (ib. can. 7) den mit dem Kirchenbann, der behauptet, „die Bischöfe ständen nicht über den Priestern, oder sie hätten nicht die Gewalt, zu firmen oder zu weihen, oder die ihnen zustehende Firm- und Weihegewalt sei ihnen mit den Presbytern gemein . . ., oder solche, welche von den kirchlichen und canonischen Oberen nicht ordnungsmäßig geweiht noch gesandt wären, sondern anderswoher kämen, seien rechtmäßige Diener des Wortes und der Sacramente". Gelegentlich der Lehre über die einzelnen Sacramente geht das Concil dann noch näher auf die betreffenden Spender des Sacramentes ein. — Die durch das Sacrament der Weihe empfangene Gewalt zur Spendung der Sacramente ist, wie die Weihe selbst, eine unverlierbare. Allein damit ist noch nicht die Erlaubtheit der Spendung gegeben. Mag auch jeder Priester oder Bischof die Sacramente gültig spenden können (mit Ausnahme des Bußsacramentes, bei dem zu der unverlierbaren Weihegewalt noch die verlierbare und entziehbare Richtergewalt erforderlich ist), so darf doch, damit Alles in der Kirche in geordneter Weise geschehe, außer in dringlichem Nothfall nur der in ein kirchliches Amt eingestellte Priester oder der von diesem Beauftragte, und zwar nur für seinen Amtsbezirk, die Ausspendung der Sacramente vornehmen. Der Papst, die Bischöfe und Pfarrer, und von diesen abhängig andere Hilfspriester, sind die berechtigten Spender der Sacramente; die Ordenspriester sind es zunächst, unter Abhängigkeit von ihren Oberen, für die Ordensgenossen; jedoch haben sie in der Regel ausgedehnte Ermächtigung von Seiten des heiligen Stuhles, den Gläubigen auch andere Sacramente, namentlich das Bußsacrament, unter Gutheißung des Diöcesanbischofs zu spenden. — Außer der besprochenen Amtseinweisung oder der Ermächtigung seitens der kirchlichen Oberen, welche zur Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung in der Kirche nöthig ist, ist zur erlaubten Spendung der Sacramente nach göttlich-natürlichem Recht erforderlich, daß der Spender selbst sich im Stande der Gnade befindet. Wer im Stande der Sünde es wagen wollte, diese heiligen Handlungen zu vollziehen, würde dadurch der schweren Sünde eines Gottesraubes sich schuldig machen. Wenigstens gilt dieß für den zur Spendung der Sacramente geweihten Priester; es wäre eine arge Entweihung des priesterlichen Charakters und eine höchst unwürdige Stellvertretung Christi, wenn er im Stande der Feindschaft Gottes als Werkzeug Christi und Gottes auftreten wollte. Doch würde er dadurch dem Empfänger nicht schaden, weil Christus auch durch ein unwürdiges Werkzeug seine Gnadengaben auswirkt, es sei denn, daß irgend ein äußerlich erkennbarer Grund hinzuträte, weßhalb es dem Empfänger verwehrt wäre, sich an den betreffenden Ausspender zu wenden. Die bloße innere Würdigkeit des Spenders nämlich entzieht sich dem Urtheil dessen, der ein Sacrament empfangen will; aber die äußere Würdigkeit, nach welcher jemand sich als rechtmäßig von der Kirche beauftragt darstellt, ist durchgehends die Bedingung, deren Vorhandensein der Empfänger nicht außer Acht lassen darf. Nur in der Kirche ist die fruchtbare, segenspendende Verwaltung der Sacramente. Nur wer mit der Kirche in Verbindung steht und in Verbindung geblieben ist, wer von ihr die Sendung erhalten und bewahrt hat, darf behufs Ertheilung der Sacramente angesprochen werden. Die Weihegewalt kann bleiben, sie kann fortgepflanzt werden außerhalb der Einen wahren Kirche; um so mehr kann außerhalb der Einen wahren Kirche die Taufe Christi gespendet werden. Allein wer bewußterweise außerhalb dieser Kirche ihre Heilsmittel sich widerrechtlich aneignen will, dem werden sie nicht Mittel des Heils, sondern größern Verderbens. Nur im Nothfall, wenn in Todesgefahr ein kirchlich legitimer Spender nicht vorhanden ist, dürfen die nothwendigen Sacramente sogar von einem aus der Kirche ausgestoßenen Priester empfangen werden; dieser wird dann berechtigt und ist sogar verpflichtet, den nothwendigen Dienst zu leisten.

15. Empfang der Sacramente. So wie bei Spendung der Sacramente gültige und ungültige, würdige und unwürdige Spendung unterschieden wird, so kann und muß auch bezüglich des Empfanges der Sacramente, je nach Beschaffenheit und Disposition des Empfängers, ein gültiger oder ungültiger, ein würdiger oder unwürdiger Empfang unterschieden werden. Daneben spricht man aber auch noch von einem fruchtbaren und unfruchtbaren Empfang. Letzterer deckt sich nicht vollständig mit den vorher genannten; es ist wohl ein fruchtbarer Empfang immer ein würdiger, und umgekehrt ein würdiger auch immer ein fruchtbarer; ferner ein unwürdiger Empfang auch stets ein unfruchtbarer, aber nicht jeder unfruchtbare Empfang ein positiv unwürdiger. Es gibt nämlich verschiedene Erfordernisse für den gültigen und noch weitere Erfordernisse für den fruchtbaren und würdigen Empfang. Wer nun mit Wissen und Willen oder aus eigener Schuld ohne diese Erfordernisse zum Empfange des Sacramentes hinzutritt, der empfängt es unwürdig oder gottesräuberisch, d. h. er begeht eine schwere Sünde des Gottesraubes durch den Empfang des Sacramentes oder der äußern sacramentalen Handlung. (Wir sagen des Sacramentes oder der äußern sacramen-

talen Handlung, denn falls die Erfordernisse zur Gültigkeit des Sacramentes fehlen, handelt es sich eigentlich nicht um den Empfang des Sacramentes, sondern nur um die äußere sacramentale Handlung. Die Sündhaftigkeit des Empfanges wird aber dadurch nicht verringert, eher vermehrt, weil es eine noch ärgere Entweihung der im Namen Christi gesetzten und ihm als Hauptperson zugeeigneten Handlung ist. Doch pflegt man der Kürze halber es einen ungültigen Empfang des Sacramentes zu nennen, insofern dann Sacrament die sinnfällige Seite desselben bezeichnet.) Ist aber der Mangel der nothwendigen Erfordernisse auf Seiten des Empfängers schuldlos, so bleibt das Sacrament unfruchtbar, aber der Empfang ist nicht schuldbar unwürdig. Darnach kann man unterscheiden a) den ungültigen und zugleich unwürdigen oder gottesräuberischen Empfang; b) den ungültigen, aber schuldlosen Empfang; c) den gültigen, aber unwürdigen und gottesräuberischen Empfang; d) den gültigen, aber schuldlos unfruchtbaren Empfang, der mithin weder positiv unwürdig noch auch positiv würdig genannt werden kann; e) den gültigen und positiv würdigen und darum fruchtbaren Empfang. Nur im letztern Falle hat man im vollen Sinne das Sacrament empfangen, nämlich das sacramentum formatum (gratia informatum), das Sacrament in seinem formalen Sinne als wirksames Zeichen der Gnade; im dritten und vierten Falle ist es ein formloses Sacrament (sacramentum informe), bei dem die heiligmachende Gnade nicht zur Auswirkung kommen konnte, sondern unterbunden wurde. — Als Erforderniß zur Gültigkeit des Sacramentes wurde oben schon der Wille, es zu empfangen, angegeben, so oft es sich um jemanden handelt, der je zum Vernunftgebrauche gekommen ist. Außerdem ist das Vorhergehen des Empfanges der Taufe für alle übrigen Sacramente unerläßlich. Bestimmte Sacramente erfordern noch das Vorhandensein anderer Voraussetzungen: die Weihe kann nur Personen männlichen Geschlechtes gespendet werden, die Krankenölung nur bei lebensgefährlichem Gesundheitszustande, die Ehe wird durch eine Reihe sog. trennender Ehehindernisse verungültigt. Zum würdigen und fruchtbaren Empfang ist sodann eine gewisse Vorbereitung erforderlich. Diese nothwendige Vorbereitung ist verschieden, je nachdem es sich um den Empfang eines der Sacramente der Todten oder eines Sacramentes der Lebendigen handelt. Für den Empfang der letzteren ist der Zustand der heiligmachenden Gnade erfordert; für die ersteren muß wenigstens eine unvollkommene Reue über die Sünden mit den sie begleitenden Acten voraufgehen. Der freiwillige und wissentliche Mangel des einen wie des andern Erfordernisses verursacht den unwürdigen oder gottesräuberischen Empfang. Wer aber im guten Glauben beim Empfang eines Sacramentes der Lebendigen wenigstens diejenige Vorbereitung besitzt, welche für ein Sacrament der Todten ausreichte, der empfängt nach der wahrscheinlichen Meinung die Frucht des Sacramentes und wird per accidens durch dasselbe aus dem Stande der Sünde in den Stand der Rechtfertigung versetzt. Allerdings ist diese Wirkung nur bei der Krankenölung moralisch gewiß, wird aber auch bei den anderen Sacramenten mit gewichtigen Gründen von den angesehensten Theologen vertreten, unter ihnen vom hl. Thomas (S. Th. III, q. 79, art. 3), der diese Wirkung ausdrücklich der heiligen Eucharistie zuschreibt; folgerichtig ist sie dann auch den anderen Sacramenten der Lebendigen beizulegen.

16. Pflicht der Spendung oder der Verweigerung der Sacramente. Erst nachdem Wesen und Wirksamkeit der Sacramente, insoweit sie den Empfänger betreffen, in aller Kürze vorgelegt sind, kann zurückgegriffen werden auf den Spender des Sacramentes und dessen Pflicht, die Sacramente zu spenden oder zu verweigern. Die Pflicht zu spenden ist bedingt von dem Rechte und der Bedürftigkeit des Andern, das Sacrament zu empfangen. Doch entspricht dem bloßen Rechte zum Empfange die Pflicht zur Spendung nur bei demjenigen, welcher mit der Seelsorge des Betreffenden betraut ist. Die Bedürftigkeit oder Noth des Empfängers dagegen begründet jene Pflicht bei jedem, welcher der Noth abhelfen kann, wenn auch da wiederum zunächst bei dem für die Seelsorge verordneten Priester. Der für den bestimmten Bezirk angestellte Seelsorgspriester oder Pfarrer hat also dafür zu sorgen, daß er selbst oder durch Hilfspriester dem vernünftigen Begehr seiner Pfarrkinder bezüglich des Empfanges der Sacramente Genüge leistet. Am meisten bezieht sich dieses darauf, daß ausreichende Gelegenheit geboten wird zum Empfange des heiligen Bußsacramentes und der heiligen Eucharistie. Doch ist auch für die anderen Sacramente (Spendung der Taufe, Assistenz der Ehe) Sorge zu tragen; ganz besonders aber liegt es dem Seelsorger ob, sich zum Kranken-Besuch und -Versehen bereit finden zu lassen, ja nach Umständen den Pfarrangehörigen auch ungerufen seinen dießbezüglichen Dienst anzubieten oder gar in gewissem Maße aufzudrängen. — Einem mit der Seelsorge nicht betrauten Priester (dasselbe gilt auch vom Pfarrer gegenüber den Fremden, d. h. Angehörigen anderer Pfarreien) obliegt die Pflicht (zumal die schwere Pflicht) nur anläßlich eines Nothfalles, in welchem der zunächst verpflichtete Seelsorgspriester nicht eingreifen könnte oder nicht wollte. Allein dieser Nothfall darf nicht zu eng begrenzt werden. Wenn einerseits dem betreffenden Priester kein großes Ungemach durch die Spendung des Sacramentes verursacht wird oder nicht hohe Gefahr erwächst, andererseits aber derjenige, welcher das Sacrament zu empfangen verlangt, dringlich einen bestimmten Priester wünscht, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß für die Ablegung der heiligen Beicht ein Gewissensgrund vorliegt und die Weigerung höchst verhängniß-

volle Folgen haben kann. Unter solchen Umständen dürfte es auch für einen nicht angestellten Priester leicht eine schwere Gewissenspflicht werden, dem Rufe eines Beichtkindes, vor Allem eines Kranken, zu folgen. Uebrigens kann im Nothfalle die Pflicht so weit gehen, daß der Priester selbst mit Nichtbeachtung ernster Lebensgefahr zur Spendung der nothwendigen Sacramente, der Taufe und Buße, unter Umständen auch der heiligen Oelung oder des Viaticums, zu schreiten streng verpflichtet ist. — Die Verwaltung der Sacramente bringt aber nicht nur die Pflicht zur Spendung, sondern unter Umständen auch die Pflicht zur Verweigerung derselben mit sich. Sowohl die den Sacramenten schuldige Ehrfurcht fordert es, die Unwürdigen abzuweisen, als auch die Liebespflicht gegen diese selber, um nicht deren sündhaftem Willen eines unwürdigen Empfanges Vorschub zu leisten und zur Verwirklichung zu verhelfen. Die Anwendung dieser Pflicht gestaltet sich jedoch verschieden, je nach den verschiedenen Sacramenten und den verschiedenen Verhältnissen. a) Bei der Taufe, Weihe und Buße ist der Spender berechtigt und an sich verpflichtet, eine positive Prüfung über die Würdigkeit dessen, der diese Sacramente empfangen will, vorher anzustellen und das Sacrament zu verweigern oder aufzuschieben, bis er sich ein vernünftiges Urtheil zu Gunsten der Würdigkeit des Empfängers hat bilden können. Nur ist der Unterschied zu machen, daß die Prüfung für's Bußsacrament in eingehendster Weise, aber nur im Geheimen und unter dem Geheimniß der Beicht, gemacht wird, die Prüfung bei den anderen genannten Sacramenten auch auf Erkundigungen von Außen sich stützen kann bezw. muß. b) Bei der heiligen Eucharistie, zu welcher der Getaufte durch die Taufe das Recht erlangt hat, ist es freilich auch Sache des Beichtvaters, auf positive Prüfung größerer oder geringerer Würdigkeit hin den öftern oder minder öftern Zutritt zu gestatten; allein beim thatsächlichen Zutritte ist die Zurückweisung jemandes nur zulässig bei positiver Kenntniß der Unwürdigkeit (bei den übrigen noch nicht besprochenen Sacramenten ist dieß in ähnlicher oder analoger Weise der Fall), und zwar gilt alsdann die Regel: Bei offenkundigem Zutritte ist nur derjenige abzuweisen, der offenkundig als unwürdiger Sünder dasteht, aber auch so lange, als er als ein solcher vor der Oeffentlichkeit gilt, selbst wenn er schon heimlich sich gebessert hätte; bei geheimem Zutritt zum Empfang des Sacramentes ist jeder abzuweisen, dessen Unwürdigkeit, sei es offenkundig, sei es nur bei Wenigen, bekannt ist; nur darf selbstverständlich der Priester nie nach der aus der Beicht gewonnenen Kenntniß zur Verweigerung des Sacramentes schreiten. c) Für den Fall der Todesgefahr sind wegen etwaiger Unwürdigkeit die Sacramente nur zu verweigern, wenn die Unwürdigkeit des Empfängers und die Nutzlosigkeit der Sacramentsspendung feststeht, während im Zweifel die nothwendigen Sacramente, je nach Umständen bedingungsweise, gespendet werden dürfen oder müssen. Der Grund hiervon liegt im Zwecke der Sacramente selbst, welcher das ewige Heil der Menschen ist. Ist dieses nun in nächster Gefahr, so genügt die auch noch so schwache Wahrscheinlichkeit, es durch den Versuch der Spendung des Sacramentes wahren zu können, um die dem Sacramente schuldige größere Ehrfurcht und die Scheu vor etwaiger Verunehrung hintanzusetzen. Dieß gilt zunächst für die katholischen Christen auf dem Sterbebette, zumal falls sie bewußtlos daliegen. Wenn auch früher eine etwas strengere Handlungsweise üblich gewesen sein mag, seit dem hl. Alfons von Liguori wird man einem bewußtlosen Sterbenden wegen seines sündhaften Vorlebens nur höchst selten die bedingte Lossprechung verweigern können, und ebenso wenig oder gar noch weniger die ohne Aufsehen mögliche Spendung der heiligen Oelung unter der Bedingung: si es capax, da der heilige Lehrer (l. 6, n. 483) für die Ertheilung der bedingten Lossprechung selbst eines solchen Katholiken eintritt, qui fuerit sensibus destitutus in actu peccati. Doch kann dieß Verhalten in gewissem Sinne seine Rechtfertigung auch finden bei getauften Andersgläubigen, die im guten Glauben gelebt haben. Daß auch bei der Taufe der Ungetauften oder zweifelhaft Getauften einerseits das Mögliche geschehen muß, um eine völlig sichere Disposition herbeizuführen, andererseits aber im Falle des Mißlingens auch bei noch so zweifelhafter Disposition dieß Sacrament zu spenden ist, hat in neuerer Zeit eine eingehende Instruction des heiligen Officiums vom J. 1860 an Missionare in China erklärt (vgl. Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1893, n. 589). Das Nähere über Pflicht der Spendung sowie der Verweigerung der Sacramente muß der Moral und Pastoral überlassen bleiben, welche darüber eingehend zu handeln pflegen.

17. **Das Wiederaufleben der Sacramente.** Ist die Gültigkeit des Sacramentes gesichert, dann ist, mag der Empfang auch unfruchtbar oder gar unwürdig sein, nicht immer alle Wirksamkeit desselben ausgeschlossen. Es wird nämlich bei den Sacramenten, welche absolut unwiederholbar sind und welche der Seele einen unauslöschlichen Charakter einprägen, dieser stets der Seele verliehen, und derselbe kann noch nachträglich in gewissem Sinne zum Keim und Träger der Gnade werden. Auch die beiden anderen nicht nach Belieben wiederholbaren Sacramente der Krankenölung und der Ehe bilden bei nur gültigem Empfang in ähnlicher Weise einen gewissen Träger der Gnade. Das formlose Sacrament kann nachträglich ein gnadenbringendes werden. Diese nachträgliche Verbindung mit der Gnade nennt man die Wiederbelebung (reviviscentia) des bis dahin todten Sacramentes. Sie ist ausgeschlossen sicher bei der Eucharistie, vielleicht bei

der Buße; bei den anderen Sacramenten wird sie allgemein angenommen. Schon der hl. Augustinus redet deutlich davon bezüglich der Taufe, welche in sacrilegischer Trennung von der Kirche, also ohne Gnadenwirkung, empfangen sein mag: „Es fängt diese Taufe dann an wirksam zu sein, wenn jene Heuchelei durch aufrichtige Beicht wird abgelegt sein" (De baptismo contra Donat. 1, 12). Die Bedingung für den Eintritt dieser reviviscentia ist eine andere, je nachdem das formlose Sacrament durch gottesräuberischen Empfang oder ohne solchen formlos wurde. Im ersten Fall muß der Gottesraub gesühnt werden durch den wirklichen und würdigen Empfang der priesterlichen Lossprechung oder durch die in der vollkommenen Liebesreue eingeschlossene Begierde derselben; im zweiten Falle wird gewöhnlich diejenige Disposition genügen, welche beim wirklichen Empfange des Sacramentes genügt hätte, um diesen sofort gnadenwirksam zu machen, falls nicht etwa in der Zwischenzeit von Seiten des Empfängers eine neue schwere Versündigung eingetreten ist.

18. Bedeutung der Sacramente. Die Bedeutung der Sacramente in dem Prozesse der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen leuchtet aus allem Gesagten hervor. Das Trienter Concil drückt dieselbe mit den kurzen Worten aus (Sess. VII, Prooemium de sacramentis): „Durch sie fängt jede wahre Gerechtigkeit entweder an, oder die angefangene wird vermehrt, oder die verlorene wiederhergestellt (per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur). Was an dieser prägnanten Ausdrucksweise „monströs" (s. Herzogs Real-Encyklopädie für prot. Theol. XIII, 2. Aufl., 284) sein soll, ist schwer erfindlich. Daß die Taufe zur Erlangung der Rechtfertigung und die Buße zur Wiedererlangung der verlorenen Rechtfertigungsgnade nothwendig ist, ist nicht nur von ältester Zeit durch alle Jahrhunderte hindurch von den Vätern und kirchlichen Schriftstellern bezeugt, sondern auch in der heiligen Schrift selbst so klar wie kaum etwas Anderes enthalten; also ist es gewiß nicht monströs, zu sagen, daß durch die Sacramente omnis vera justitia vel incipit, vel amissa reparatur. Noch weniger monströs ist aber die Behauptung, daß die anderen Sacramente die schon begonnene oder wiedergewonnene Gerechtigkeit vermehren; sonst hörte eben das Wesen des Sacramentes auf, das in der Vermittlung der Gnade an den Empfänger besteht. Monströs wäre nur, wenn das Concil gesagt hätte, keine Vermehrung der Gerechtigkeit träte ohne den Empfang eines Sacramentes ein. Denn damit hätte es sich mit sich selber in den schreiendsten Gegensatz gebracht, weil es (Sess. VI, c. 10 u. can. 24) als Glaubenssatz feierlich erklärt hatte, beim Gerechtfertigten verursachten die guten Werke eine Vermehrung der Rechtfertigung vor Gott. Aber die erste Rechtfertigung aus dem Stande der Sünde zum Stande der Gnade und Heiligkeit, sowie die Wiedererlangung des verlorenen Gnadenstandes, geschieht allerdings nie ohne Bezugnahme auf das Sacrament der Taufe, bezw. der Buße. Zwar kann nach der Lehre desselben Concils von Trient die Rechtfertigung sehr wohl vor dem thatsächlichen Empfange des Sacramentes eintreten, aber nicht ohne den Empfang des Sacramentes wenigstens der Begierde oder dem Willen nach. Diese Begierde oder dieser Empfang dem Willen nach liegt sowohl im Martyrium vor, falls jemand für den Glauben an Christus oder für die Ausübung einer christlichen Tugend den Tod erleidet, als auch in jedem Acte vollkommener Liebesreue. Das Martyrium kann seine rechtfertigende Kraft auch an denen auswirken, welche vor den Jahren des Vernunftgebrauches um Christi willen ihr Leben verlieren; der Act vollkommener Liebesreue ist ihnen natürlich als Heilsmittel verschlossen; dieser erfordert den Zustand des Vernunftgebrauches und die übernatürliche Glaubenserleuchtung von Seiten Gottes. Wird aber jener Act von der bis da noch im Stande der Sünde sich befindenden Seele vollzogen, so tritt sofort gleichsam als anticipirte Wirkung des Sacramentes der Zustand der Rechtfertigung, der Heiligkeit und Freundschaft Gottes ein; nur bleibt die strenge Pflicht, das schon dem Geiste und der Wirkung nach empfangene Sacrament auch in Wirklichkeit zu empfangen, falls die Möglichkeit oder Gelegenheit geboten wird. Hier ist wiederum die Lehre des Trienter Concils recht klar (s. Sess. XIV, c. 4 De poenit.), durch welche einerseits die Nothwendigkeit des Sacramentes und andererseits die Möglichkeit des ewigen Heils auch für den gewahrt wird, der in der Unmöglichkeit ist, des Sacramentes wirklich theilhaftig zu werden. Die Sacramente selbst aber umspannen das ganze Leben des Christen. An seine Wiege und an sein Todesbett hat Christus als hochwichtiges Heilsmittel ein Sacrament gepflanzt; die hauptsächlichsten Lebensabschnitte werden von Neuem geweiht durch ein eigenes Sacrament. Jedoch für alle Zeiten und alle Verhältnisse steht immer und zu immer wiederholtem Male diejenige Heilsquelle offen, die das Allerheiligste Sacrament heißt und ist. (Vgl. außer den bereits citirten Werken im Allgemeinen die Lehr- und Handbücher der Dogmatik und Moral. Von neueren Monographien sollen hier nur Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche, 5. Aufl., Münster 1894; P. Schanz, Die Lehre von den Sacramenten der kath. Kirche, Freiburg 1893, und J. B. Sasse, De Sacramentis Ecclesiae, Friburgi 1897, genannt werden.) [A. Lehmkuhl S. J.]

Sacramentsstreitigkeiten 1. in der alten Kirche, s. Abendmahlsstreitigkeiten; 2. in der „Reformationszeit", s. Protestantismus, ob. 485 ff.

Sacrarium heißt in der Sprache des christlichen Alterthums das Sanctuarium der Kirche, in der des Mittelalters derjenige Theil der Kirche,

welcher zur Bewahrung der heiligen Geräthe und Paramente bestimmt ist (s. Ducange, Glossarium s. v.). Das Concil von Trient (Sess. XIII, cap. 6 und can. 7) nennt Sacrarium den Raum, in welchem die heilige Eucharistie aufbewahrt wird, der jetzt in der Regel Tabernakel heißt. Die liturgischen Bücher seit dem Tridentinum bezeichnen mit Sacrarium zumeist eine Vorrichtung, welche dazu dient, das Wasser von liturgischen Ablutionen und die Reste oder die Asche verbrauchter geweihter Sachen aufzunehmen. Dieselbe wird bald in Form einer dem Taufstein ähnlichen kleinen Säule, bald als Mauernische (fenestella) construirt, welche mit einer in den Bodengrund führenden Abzugsröhre versehen ist, zumeist aber ist sie als kleine Senkgrube in dem Boden der Kirche oder der Sacristei angelegt und mit einer beweglichen, in der Mitte durchbrochenen Steinplatte verschlossen. In der Unterweisung, welche der Subdiaconatsweihe vorhergeht, nennt das Pontificale diese Vorrichtung baptisterium, weil sie zunächst an der Taufstätte erforderlich ist; die Bezeichnung piscina, im Pontificale auch piscina sacrarii, rührt gleichfalls vom Taufbrunnen her. Ueber die Anlage und Einrichtung des Sacrariums vgl. G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 4. Aufl., Landshut 1885, 240 f. 265, Anm. 1, und J. Gerhardy, Praktische Rathschläge über kirchl. Gebäude, Paderborn 1895, 203. [K. Schrod.]

Sacré coeur, Dames du, s. Herz-Jesu V, 1919 ff.

Sacrilegium heißt diejenige Sünde gegen die Tugend der Gottesverehrung (s. d. Art.), welche durch Verunehrung (violatio) gottgeweihter Personen, Orte oder Sachen begangen wird. In dieser Erklärung ist schon die übliche Unterscheidung des Sacrilegs als sacrilegium personale, locale, reale gegeben, welche drei Arten nach der allgemeinen Lehre der Moralisten unter sich specifisch verschieden sind. Unter den Begriff des sacrilegium personale fallen alle Handlungen an Clerikern oder Ordenspersonen, welche ihrer Natur oder dem positiven Gesetze nach den gottgeweihten Charakter jener Personen verletzen, oder im Einzelnen: die Verletzung des sog. privilegium canonis, des privilegium fori und der Immunität (s. d. Art. Privilegien des Clerus, ob. 432 ff. 439 ff. 441 ff.), sowie Sünden gegen die Keuschheit von oder an Ordenspersonen und Clerikern der höheren Weihen (sog. sacrilegium carnale; die Verletzung eines einfachen Keuschheitsgelübdes hat probabiliter nicht den Charakter des eigentlichen Sacrilegs). — Das sacrilegium locale wird begangen durch Handlungen, welche die Pollution eines heiligen Ortes (s. d. Art. Entweihung, n. II) nach sich ziehen oder sonst gegen die den heiligen Orten zustehenden Privilegien (s. d. Art. ob. 444 ff.) streiten. — Das sacrilegium reale besteht im sog. Gottesraub im engern und engsten Sinne (d. h. dem unwürdigen Empfang oder unwürdiger Ausspendung der heiligen Sacramente überhaupt und der heiligen Communion insbesondere, sowie verunehrender Behandlung des allerheiligsten Altarssacramentes), ferner in der Verunehrung geheiligter Gegenstände (wie Reliquien, Kirchengeräthe, Paramente, insbesondere auch des Textes der heiligen Schrift) oder Cerimonien, endlich im sog. Kirchenraub (d. h. der unberechtigten Wegnahme geweihter oder benedicirter, zum Kirchengebrauche bestimmter, oder auch ungeweihter, aber zum Schutz und zur Verwahrung in Kirchen hinterlegter Gegenstände).

Das Sacrilegium ist als Sünde betrachtet nach dem technischen Ausdruck peccatum mortale ex genere suo und wird nur in einzelnen Fällen propter parvitatem materiae zur läßlichen Sünde. Es gehört ferner auch zu den kirchlichen Verbrechen, welche theils mit Censuren theils mit vindicativen Strafen belegt sind. Ueber die Censuren, welche nach jetzigem Rechte bei einzelnen Sacrilegien eintreten, s. d. ob. cit. Einzelartikel. Als Strafen bestimmt das canonische Recht für das Sacrilegium an gottgeweihten Sachen und Orten das Anathem, wenn das allerheiligste Altarssacrament dabei direct verunehrt wird; wenn es an sonstigen heiligen Sachen und Stätten verübt wird, den Bann bis zu geleistetem Ersatz und im Weigerungsfalle Entziehung des christlichen Begräbnisses (c. 2, X 5, 17; c. 22, X 5, 39). Die römischen Gesetze verhängten über den Kirchenräuber nach Umständen die Strafe des Todes (Inst. 4, 18, § 9). Die peinliche Gerichtsordnung Karls V. wollte Entwendung der Monstranz oder des Ciboriums sammt den heiligen Hostien mit dem Feuertode, Diebstahl sonstiger geweihten oder gesegneten gottesdienstlichen Altargeräthe mit leichterer Todesart, Erbrechen des Opferstockes nach Urtheil der Richter an Leib oder Leben, Wegnahme nicht geweihter Dinge aus Kirchen und Sacristeien (wenn dieß anders nicht gewaltsam oder des Nachts geschehen) gleich gemeinem, jedoch qualificirtem Diebstahl geahndet wissen (C. C. C. von 1532, Art. 172—175). Auch die neueste deutsche Strafgesetzgebung erkennt gegen derlei Kirchenfrevel regelmäßig auf geschärfte Strafzumessung (vgl. Strafgesetzbuch des deutschen Reiches § 243, 1) und gewährt den gottesdienstlichen Cerimonien in gewissem Umfange Schutz gegen Störung und Verunehrung (ebd. § 166 f.). — Fleischesvergehen endlich haben bei Clerikern der höheren Weihen Suspension und Pönitenzen; bei Mönchen Klosterkerker und schwere Büßungen; bei Nonnen für den Schänder, wenn er ein Geistlicher, die Absetzung; wenn ein Laie, Excommunication, und für die Nonne engsten Klostergewahrsam und Kasteiungen zu Folge (c. 6. 11, C. XXVII, q. 1). Nach römischem Rechte traf den Schänder einer Gottgeweihten die Enthauptung (l. 5, Cod. 1, 3; Nov. 123, c. 43), während die neuere Gesetzgebung ihrer ganzen Tendenz nach solche Verbrechen nicht zu den qualificirten rechnet. (Vgl. die Lehrbücher der Moral-

theologie, z. B. Lehmkuhl I, n. 378 sqq.; Marc I, n. 578 sqq.) [Permaneder.]

Sacristei (im Missale sacristia, im Pontificale sacristia und sacrarium) heißt der abgeschlossene Raum an oder in der Kirche, in welchem die liturgischen Geräthe und Paramente aufbewahrt werden und die Geistlichen sich auf die gottesdienstlichen Functionen vorbereiten. Im Alterthum dienten als Gewand- und Schatzkammern Räume im Innern der Basilika in der Nähe der Apsis, διακονικόν, σκευοφυλάκιον, γαζοφυλάκιον, secretarium, auch sacratorium, mutatorium und metatorium, salutatorium genannt. Der Gebrauch des Alterthums, daß der Bischof für die feierliche Messe sich am Altare oder in dessen Nähe ankleidete, ist im Pontificale und im Ceremoniale Episcoporum auch jetzt noch festgehalten. An den aus dem Mittelalter stammenden Kirchen sind die Sacristeianlagen (Almereien, Ger- oder Treskammern) gewöhnlich spätere An- oder Einbauten, die bald an der Nord-, bald an der Südseite und regelmäßig in der Nähe des Hochaltares angebracht wurden. Seit dem Ausgange des Mittelalters wurde auch bei kleineren Kirchen die Sacristei als ein durch das Bedürfniß gefordertes Nebengebäude in den Bauplan einbezogen. Von besonderem Einfluß scheinen hierbei die sehr eingehenden Weisungen des hl. Karl Borromäus (Instructiones fabr. eccl. 1, 28 [Acta Eccles. Mediolan., Paris. 1645, 206 sqq.]) gewesen zu sein. Die Consecration oder Benediction einer Kirche berührt die Sacristei nicht; sie ist nicht locus sacer im canonischen Sinne. Ueber die Einrichtung und Ausstattung der Sacristei vgl. Raym. Antonii Instructio pastoralis 8, 1 (ed. Eyst. 1877, 116 sq.); G. Jakob, Die Kunst im Dienste d. Kirche, 4. Aufl., Landsh. 1885, 241 ff.; J. Gerhardy, Praktische Rathschläge, Paderborn 1895, 25 ff. — In größeren Kirchen ist die Sorge für die Sacristei einem der der Kirche adscribirten Priester übertragen, der seit dem Mittelalter den Titel sacrista führt; Sacristan wird aber auch der Laie genannt, der als Küster (s. d. Art. Custos, n. II) die Ausstattung der Kirche zu bewahren und die Zurüstungen für den Gottesdienst zu besorgen hat. [K. Schrod.]

Sadducäer (Σαδδουκαῖοι) hieß zur Zeit Christi eine nicht große Anzahl von Juden, welche nach der heiligen Schrift (Apg. 5, 17) und nach Flavius Josephus (Bell. Jud. 2, 8, 14; Antt. 18, 1, 2) als eine eigene religiöse Secte (αἵρεσις, τάγμα) betrachtet werden muß. Die Glaubensmeinungen, wodurch sie sich von dem rechtgläubigen Judenthum unterschieden, waren nach der heiligen Schrift, daß es kein Fortleben nach dem Tode, keine Auferstehung des Fleisches (Matth. 22, 23. Luc. 20, 27. Marc. 12, 18), keine Engel und keine körperlosen Geister gäbe (Apg. 23, 8). Josephus fügt hinzu, daß sie jeden übernatürlichen Einfluß auf den Menschen läugneten, den Menschen selbst als die Ursache seines Geschickes auf Erden ansähen (Bell. Jud. 2, 8, 14), und daß sie nur das geschriebene Gesetz als verbindlich anerkännten, dagegen die traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes verwürfen (Ant. 13, 10, 6). In späteren Quellen wird auch von den Sadducäern behauptet, sie hätten, wie die Samaritaner (s. d. Art.), außer dem Pentateuch keine andere Schrift als canonisch anerkannt (Tertull. Praescriptt. haer. 45; Hieron. Comm. in Matth. 22, 31 [Migne, PP. lat. XXVI, 165]; Orig. C. Cels. 1, 49). Man hat dieß daraus geschlossen, daß sie sonst die Existenz der Engel, welche in den späteren Büchern so oft bezeugt ist, nicht hätten läugnen können, und daß der Heiland ihnen Marc. 12, 26 nur eine pentateuchische Stelle entgegenhalte. Allein Sadducäer saßen auch im Synedrium (Apg. 23, 6 ff.), worin man sie bei einer so großen Glaubensverschiedenheit nicht geduldet hätte, und im Talmud (Chul. 87, 1) beruft sich ein Sadducäer auf Amos 4, 13; der Heiland aber führt a. a. O. keine andere Stelle an, weil sich keine speciell den angeregten Gegenstand betreffende findet (Güldenapfel, Dissert. Josephi de Sadducaeorum canone sententiam exhibens, Jenae 1804). Durch die von ihnen vertretenen Meinungen standen die Sadducäer in dem entschiedensten Gegensatze zu den Pharisäern (s. d. Art.), obwohl sie mit diesen einig waren, wenn es galt, gegen Jesum vorzugehen (Matth. 16, 1); denn diesen befeindeten sie nicht, weil er ihr Ansehen schädigte, sondern weil seine Lehre im allerschärfsten Gegensatze zu der ihrigen stand. Im Unterschiede nämlich von dem starren, frömmelnden Wesen der Pharisäer waren die Sadducäer vielmehr Lebemenschen, welche nach materialistischer Weltanschauung den Augenblick genießen wollten, sich um die Zukunft nicht kümmerten und alles Transcendentale verspotteten. Frivoler Spott war es auch, wenn sie dem Heiland nach Marc. 12, 19 ff. eine Frage vorlegten, welche den Unsterblichkeitsglauben ad absurdum führen sollte. Wenn Josephus sagt, daß die Sadducäer nur in den höchsten Ständen gefunden würden, so ist damit das Wesen des Sadducäismus gekennzeichnet: es war die Ueberfeinerung der Bildung und des Lebensgenusses, welche bei allen Völkern sich als falsche Aufklärung und Frivolität zunächst in den höheren Ständen einheimisch macht. Hiernach wird sich auch die Frage nach dem Ursprung der sadducäischen Secte beantworten lassen, für welche wir aus Mangel an positiven Nachrichten lediglich auf Vermuthungen angewiesen sind. Ueberwunden ist jetzt die Vermuthung, die Sadducäer hätten sich selbst den Ehrennamen der „Gerechten“ beigelegt (Epiph. Haer. 14); denn keine Etymologie kann aus dem Stamme צדק ein entsprechendes Wort herleiten. Auch von einem Stifter der Secte, welcher Sadoc geheißen hätte, ist nichts bekannt. Eine Wahrscheinlichkeit ist nur auf folgende Weise zu gewinnen. Zur Zeit der Apostel bildeten die Sadducäer nach Apg. 5, 17 den Anhang des

Hohenpriesters, und zwar principiell, weil in ihrer Gesammtheit als Secte. Seit Salomons Zeiten aber war das Hohepriesterthum in der Linie der Sadociten (3 Kön. 2, 35), und unter den Vornehmen, welche als Sadducäer bezeichnet werden, dürfen wir gewiß die priesterliche Aristokratie verstehen, welche in der griechischen Zeit bei Vereinigung des Hohenpriesterthums mit der Fürstenwürde zu politischem Ansehen gelangt war. Diese Stellung brachte auch ihre Hinwendung zur griechischen Bildung, ihre Abwendung von den pharisäischen „Ueberlieferungen der Alten" und ihre religiöse Laxheit mit sich (vgl. 2 Mach. 4, 7 ff.). Wenn sie nun „Sadociten" genannt wurden oder sich selbst nannten, so ist damit das Wort „Sadducäer" erklärt; denn der Name des betreffenden Hohenpriesters lautet griechisch nach richtiger Schreibung Sadduk (Σαδδούκ). Sie nannten sich so offenbar, um ihren politischen Einfluß zu behaupten; denn dieser stand ihnen in erster Linie, und Dogmen und Riten waren ihnen so sehr Nebensache, daß sie, um sich in ihrer Stellung zu erhalten, bei ihrem Handeln sich den pharisäischen Anschauungen accommodirten (Jos. Antt. 18, 1, 4). Sobald daher das jüdische Volk aufhörte, eine politische Macht zu sein, war für die Sadducäer kein Platz mehr bei den Juden; sie waren bald spurlos aus der Geschichte verschwunden, und schon die jüdischen Gelehrten der ersten Jahrhunderte wußten über sie keine Rechenschaft zu geben. (Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 337 ff. und die daselbst 314 angeführte Literatur.) [Kaulen.]

Sadoc (צָדוֹק), ein im Alten Testament häufig vorkommender Name, bezeichnet 1. den Sohn Achitobs, einen der beiden obersten Priester zur Zeit Davids. Sadoc war aus dem Geschlechte Eleazars und stammte im elften Gliede von Aaron; er war bei der Stiftshütte zu Gabaon angestellt (1 Par. 16, 39), während Abiathar, der ebenfalls als oberster Priester genannt wird, den Opferdienst bei der Bundeslade auf Sion versah. Vermuthlich war keiner von beiden als eigentlicher Hoherpriester bestellt, weil die damaligen Zustände noch provisorische waren, während beider angeborenes Recht durch eine ausgezeichnete Stellung anerkannt wurde. Sadoc wird zuerst 1 Par. 12, 28 erwähnt, wo wir erfahren, daß er nach Sauls Tode mit seinem ganzen unter 22 Familienhäuptern stehenden Geschlecht sich an David anschloß. Vielleicht war er vorher auf Sauls Seite gewesen; jedenfalls hatte seitdem David keinen treuern Anhänger als ihn. Als bei Absaloms Empörung David aus Jerusalem floh, wollten ihn Sadoc und alle Leviten mit der Bundeslade begleiten, und nur auf den ausdrücklichen Befehl des Königs kehrten sie nach Jerusalem zurück, von wo Sadocs Sohn Achimaas und Abiathars Sohn Jonathan die Verbindung mit David unterhielten und ihn über alle Maßnahmen Absaloms unterrichteten (2 Sam. 15, 24 bis 29. 35 f.). Auch nach Absaloms Tode waren es Sadoc und Abiathar, welche die Aeltesten von Juda bestimmten, David zur Rückkehr einzuladen (2 Sam. 19, 11—15). Als Adonias in Davids hohem Alter nach der Königswürde trachtete und für seinen Plan selbst Abiathar und Joab gewonnen hatte, bewahrte Sadoc seinem Herrn unwandelbare Treue, so daß er den Auftrag erhielt, Salomon zum Könige zu salben (3 Kön. 1, 32—35). Von letzterem erhielt er den Lohn für seine Treue, indem derselbe „Abiathar verstieß, damit er nicht mehr Priester des Herrn sei", „und Sadoc zum Priester an Abiathars Statt setzte" (3 Kön. 2, 27. 35). Seit dieser Zeit wird Sadoc nur noch als hoher Würdenträger an Salomons Hof erwähnt (3 Kön. 4, 4. 1 Par. 29, 22), aber keine weitere Begebenheit aus seinem Leben erzählt. Aus welchem Grunde Sadoc 1 Par. 6, 8 eingereiht erscheint, ist unklar; an den Stellen 2 Esdr. 11, 11 und 1 Par. 9, 11 ist wohl durch Schreibfehler der Name Marajoth eingeschoben. — 2. den Vater der Jerusa und Großvater des Königs Joatham von Juda (4 Kön. 15, 33. 2 Par. 27, 1). — 3. zwei von den Juden, welche unter Nehemias sich bei dem Bau der Mauer auszeichneten (2 Esdr. 3, 4. 29; 10, 21). — 4. den Sohn Azors, einen der Vorfahren Jesu (Matth. 1, 14). [Kaulen.]

Sadolet, Jacob, ein durch classische Bildung ausgezeichneter und um die Kirchenverbesserung verdienter Cardinal, wurde zu Modena als Sohn eines Rechtsgelehrten 1477 geboren. Seine erste Bildung erhielt er zu Ferrara; er machte erschöpfende Studien im Lateinischen und Griechischen wie auch in der Philosophie. Zur juristischen Laufbahn, zu welcher sein Vater ihn zu bestimmen suchte, konnte er sich nicht entschließen, er ging vielmehr nach Rom, um seine humanistischen Studien zu vollenden. Dort wurden Cardinal Oliviero Caraffa, der Oheim des spätern Papstes Paul IV., sein Gönner, und Bembo, Fregoso (s. d. Artt.) und Andere seine Freunde. Nachdem Sadolet in den geistlichen Stand getreten, ernannte Leo X. ihn neben Bembo zu seinem Secretär, um so in die Bullen und Breven statt des schlechten Lateins die ciceronianische Sprache einzuführen. Im Gegensatze zu vielen anderen humanistisch gebildeten Männern blieb Sadolet in seinem Lebenswandel tadellos und in seinen Ansprüchen bescheiden; ohne sein Bemühen übertrug ihm der Papst das Bisthum Carpentras (in Avignon). Er verwaltete es einstweilen durch einen Vicar, zog sich aber nach dem Tode Leo's X. dahin zurück, weil Hadrian VI. der humanistischen Richtung nicht geneigt war. Von Clemens VII. wurde er 1523 wieder nach Rom berufen, sagte aber nur für drei Jahre zu. So kam es, daß er bei der Eroberung Roms (1527) eben wieder in seine Diöcese zurückgekehrt war. Dort suchte er nun die von ihm als hochnöthig erkannte Reform der Kirche in seinem Wirkungskreise zu fördern; er verfaßte zu dem Zweck unter Anderem eine Schrift De liberis recte instituendis, sodann das

auf 4 Bücher berechnete Werk De exstructione ecclesiae cath. (nur bis zum 3. Buche durchgeführt; das erste Buch abgedr. bei A. Mai, Spicilegium Rom. II, Rom. 1839, 101 sqq.). Dieser Zeit gehören auch sein Commentar zum Römerbriefe an (1534 vollendet), sowie mehrere andere Schriften, welche nicht alle in die Opp. omnia (s. u.) aufgenommen sind. Von Paul III. wurde Sadolet 1535 zum Cardinal ernannt und nach Rom berufen, wo er besonders an den Sitzungen der Reformcommission theilnahm (s. d. Art. Paul III., od. IX, 1636) und sonst im Interesse der Kirche thätig war, namentlich auch zur Friedensvermittlung zwischen Karl V. und Franz I. Im J. 1538 kehrte Sadolet auf einige Zeit in seine Diöcese zurück, von wo aus er 1539 den Hirtenbrief an die abgefallenen Genfer schrieb (s. d. Art. Calvin II, 1738). Seit 1543 war er wieder in Rom; ein Sohn seines Vetters, den schon Clemens VII. zu Sadolets Stellvertreter in Carpentras ernannt hatte, und der später sein Nachfolger wurde, verwaltete seine Diöcese, während er selbst zu Rom hauptsächlich mit den Vorbereitungen für das allgemeine Concil thätig war. Sein Tod erfolgte im J. 1547. Außer den schon genannten Schriften verfaßte Sadolet an theologischen Werken Commentare zu Ps. 50 (Rom 1525) und Ps. 93 (Lyon 1530), sowie eine Reihe von Reden und Homilien. Bemerkenswerth und für seine Beurtheilung wichtig ist sein Briefwechsel, der mehrfach in besonderen Ausgaben erschien (z. B. Köln 1564 und 1590; weitere Briefe edirte Ronchini, Modena 1871). Von den Gesammtausgaben seiner Werke ist relativ am vollständigsten die zu Verona 1737—1738 in vier Bänden erschienene. — Was das Verhältniß Sadolets zu den protestantischen Reformationsbestrebungen angeht, so war er (wie auch Benrath in Herzogs Real-Encyklopädie XIII, 2. Aufl., 246 f. gegenüber dem „in die allgemeine Tradition auch auf protestantischer Seite" übergegangenen Urtheil feststellt) den Neuerungen durchaus nicht zugeneigt; er hoffte vielmehr auf die Reform von Seiten der Kirche selbst, wie sie in der That auf dem Trienter Concil in's Werk gesetzt wurde. Die Anfechtung, welche sein oben erwähnter Commentar zum Römerbrief erfuhr, war in manchen darin ausgesprochenen Ansichten über die Gnadenlehre u. s. w. begründet, worin Sadolet von der Lehre des hl. Augustinus abzuweichen schien. Das Verbot des Buches wurde aber nach Aenderung der anstößigsten Stellen zurückgenommen (vgl. Reusch, Index I, 401). (Vgl. die Biographie Sadolets von Fiordibello [abgedruckt unter Anderem in d. Opp. omnia und in der Epistolae Petri Bunelli, Paulli Manutii etc., ed. Grauff, Bernae 1837, 596 sqq.]; Tiraboschi, Storia della Lett. Ital. XVIII, Venez. 1824, 412 sgg.; A. Joly, Étude sur Sadolet, Caen 1856 [Thèse]; Benrath a. a. O. XIII, 244—248; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX [1890], 967; Zimmermann, Cardinal Pole, Regensburg 1893, 389.) [Gams O. S. B.]

Säcularisation der Kirchengüter ist die einseitig von der Staatsgewalt vorgenommene Einziehung kirchlichen Vermögens und die Bestimmung desselben zu weltlichen oder wenigstens nicht unmittelbar kirchlichen Zwecken. Sie ist zu unterscheiden von der Suppression eines Kirchenamtes (s. d. Art. VII, 521), welche von den kirchlichen Oberen unter Zuziehung aller Betheiligten vorgenommen wird, wenn eine Stiftung wegen Priestermangels oder wegen Verlustes des Dotationsvermögens oder durch veränderte Zeitverhältnisse ihren ursprünglichen Zweck nicht mehr erfüllen kann. Unberechtigte Gewaltacte gegen Kirchengut seitens des Staates kamen in der Geschichte der Kirche oft vor. Schon Karl Martell und Pipin schufen aus kirchlichen Gütern Dotationen für verdiente Soldaten (Damberger, Synchronistische Geschichte II, Regensburg 1850, 267 f. 365; vgl. d. Art. Listinä). Constantin Kopronymus machte (767) systematisch aus den Klöstern des Ostreiches Kasernen und zog deren Güter ein (Damberger II, 401). Herzog Arnulf von Bayern beraubte eine Menge von Klöstern ihrer Güter und vergab sie als Lehen, um dem neuen König Konrad I. gegenüber sich eine machtvolle Stellung zu sichern (Riezler, Geschichte Bayerns I, Gotha 1878, 324 ff.). Eine weitgreifende Einziehung kirchlicher Güter hatte sodann die Glaubensspaltung zur Folge, indem in Deutschland die protestantisch gewordenen Fürsten die Bisthümer nicht mehr besetzen ließen, die Klöster zum Aussterben verurtheilten und dann deren Güter confiscirten; auch die Umgestaltung des Deutschordenslandes Preußen in ein weltliches Herzogthum gehört hierher. In England und Schottland geschah die Aufhebung meistens unter Anwendung brutaler Gewalt (s. d. Art. England IV, 555 ff. und Hergenröther, Kirchengeschichte III, 3. Aufl., 144). In Schweden (s. d. Art.) gestand der Reichstag von Westerås (1527) dem König Gustav Wasa das Recht zu, die Güter der Bisthümer, Domcapitel und Klöster einzuziehen, dem Adel, die seit 1453 von seinen Ahnen der Kirche geschenkten Güter zurückzunehmen (Hergenröther III, 133). Ebenso unberechtigt und gewaltthätig war die Aufhebung von 700 Klöstern in Oesterreich durch Joseph II. (s. d. Art. VI, 1853), welche nach „physiokratischem Princip" unproductiv waren; daß deren Besitz zum „Religionsfonds" vereinigt, also für kirchliche und Schulzwecke bestimmt wurde, macht die Gewaltthat nicht rechtsbeständig, weil Alles einseitig durch Staatsact geschah. In Frankreich führte die Revolution eine umfassende Einziehung der Kirchengüter, selbst der Meßstiftungen, durch; das Vermögen derselben verschlang der Krieg. Auch in Preußen hatte eine Cabinetsordre vom 1. November 1772 den Stiften und Klöstern in Westpreußen und im Netze-District die Verwaltung ihrer Güter entzogen, und betreffs der bei der zweiten und

dritten Theilung Polens an Preußen gefallenen Gebiete erklärte eine Verordnung von 1796 die Güter und Grundstücke der katholischen Geistlichkeit mit Ausnahme der zur Dotation von Pfarreien und Kirchen bestimmten Güter „als ein wahres Staatseigenthum", beließ also dem Clerus gleichsam nur ein auf Grund und Boden radicirtes Staatsgehalt. Alles das waren thatsächliche Säcularisationen, wenn auch dafür dieser Ausdruck nicht gebraucht wurde. Zum ersten Male kam dieser nämlich vor in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden (s. d. Art.), wo er für die Umwandlung der geistlichen Stifte in weltliche Gebiete gebraucht wurde. Eigentlicher term. techn. wurde er dann aber für die Aufhebung der Hochstifte und Klöster, welche durch den Regensburger Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 ausgesprochen ward. Durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801) war, wie schon auf dem Congreß zu Rastatt (9. März 1798) vereinbart worden, der Rhein seiner ganzen Ausdehnung nach als Grenze zwischen Frankreich und Deutschland bestimmt worden. Das deutsche Reich mußte also alle geistlichen und weltlichen Gebiete auf dem linken Rheinufer, dann die belgischen Provinzen und die italienischen Reichslehen ohne irgend eine Entschädigung an Frankreich abtreten, und letzteres säcularisirte auf diesen Territorien sofort ebenso rücksichtslos wie im alten Lande selbst. In Artikel 7 des Friedens war aber festgesetzt worden, daß den Verlust nicht die einzelnen auf dem linken Rheinufer begütert gewesenen Reichsstände zu tragen hätten, sondern das deutsche Reich als Ganzes. Demzufolge mußte das Reich den durch die Annexion betroffenen Reichsständen, wie auch dem Prinzen von Nassau-Oranien für den Verlust der Erbstatthalterwürde in den Niederlanden und den in Lehensverband mit dem Reiche stehenden Fürsten von Toscana und Modena, eine Entschädigung bieten. Eine Geldentschädigung wäre kein Aequivalent für Gebietsverlust gewesen, konnte bei der herrschenden Finanznoth auch nicht geleistet werden. Daß eine Landentschädigung aber nicht durch verhältnißmäßige Verkleinerung des Gebietes der rechtsrheinischen weltlichen Reichsstände zu Gunsten der geschädigten Mitstände geschehen solle, stand von vornherein fest. Sie sollte vielmehr durch Entkleidung der Fürstbischöfe und Fürstäbte von ihren weltlichen Hoheitsrechten, dann durch Mediatisirung der Reichsstädte und Uebertragung ihrer Hoheitsrechte an die geschädigten Reichsstände ermöglicht werden. Die Einzelstaaten hatten sich hierüber im Princip längst mit Frankreich geeinigt. Würtemberg und Baden hatten sich bei den Verhandlungen in Paris (August 1796) verpflichtet, für Abtretung des linken Rheinufers zu wirken, beide um den Preis der Annexion geistlicher Gebiete (s. Häusser, Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Großen bis zur Gründung des deutschen Bundes II, 3. Aufl., Berlin 1862, 64 f.). Preußen hatte sich dasselbe in dem geheimen Vertrag mit Frankreich (zu Berlin am 5. August 1796) für sich und die der Dynastie verwandten Fürstenhäuser ausbedungen (Häusser II, 73 f.). Auch Oesterreich hatte im Frieden von Campo Formio (17. October 1797) die Abtretung des Erzbisthums Salzburg und des Hochstiftes Passau bis zum Inn sich versprechen lassen (Häusser II, 131). Durch diese Art der Entschädigung war man sicher, die einzelnen Dynastien nicht zu verletzen, die geistlichen Fürsten aber und die Reichsstädte konnten der beabsichtigten Beraubung keinen Widerstand entgegensetzen. Am 2. October 1801 wurde für das Entschädigungsgeschäft eine Reichsdeputation gebildet, welche aber erst im August 1802 in Thätigkeit trat. Sie war zusammengesetzt aus den Vertretern von Kurmainz, Böhmen, Kursachsen, Brandenburg, Pfalzbayern, Würtemberg, Hessen-Kassel und dem Hoch- und Deutschmeister. Oesterreich betheiligte sich nicht, weil verschiedene deutsche Staaten sich einzeln mit Bestechungssummen nach Paris an die maßgebenden Persönlichkeiten Talleyrand, dessen Maitresse Madame Legrand und den Elsässer Matthieu gewandt hatten (Memoiren des Ritters K. H. v. Lang II, Braunschw. 1842, 52 f.; Weiß, Weltgeschichte XX, 2. u. 3. Aufl., Graz 1896, 125 f.), und weil das ganze Entschädigungsgeschäft ausgesprochenermaßen unter dem Einfluß Frankreichs und Rußlands stand. „Von allen Seiten entwarf man dickleibige Denkschriften, die man nach Petersburg zur Berathung und nach Paris zum endgültigen Abschluß schickte" (Bignon, Histoire de France, bei Weiß a. a. O.). Was man verloren hatte, schlug man sehr hoch an; was man dagegen erhalten sollte, sehr gering. Preußen hatte schon am 23., Bayern am 24. Mai 1801 Separatverträge mit Frankreich geschlossen, und auf Grund derselben besetzten, noch bevor die Reichsdeputation ihre Beschlüsse gefaßt hatte, preußische Truppen Hildesheim, Goslar, münster'sche und mainzische Gebiete, bayrische Truppen das Fürstbisthum Würzburg (am 3. September), Bamberg (am 22. November 1802), badische im October Bruchsal, die Residenz des Fürstbischofs von Speier. Durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 (ratificirt vom Reich am 24. März, vom Kaiser am 27. April) wurde die Säcularisation von 4 Erzbisthümern (Mainz, Trier, Köln, Salzburg) und 18 Bisthümern (Brixen, Trient, Konstanz, Basel, Augsburg, Freising, Passau, Eichstätt, Würzburg, Bamberg, Speier, Straßburg, Worms, Hildesheim, Osnabrück, Paderborn, Fulda, Corvey) und dem lutherischen Stift Lübeck, dann von zahlreichen Collegiatstiften, Abteien und Klöstern verfügt, deren Gesammtgüterwerth man auf 420 Millionen rheinische Gulden berechnete. Nur der bisherige Kurfürst von Mainz, v. Dalberg (s. d. Art.), blieb souveräner Fürst, aber nicht für Mainz, sondern für ein erst neu gebildetes Territorium. Betreffs der Liegenschaften der aufgehobenen geistlichen Herrschaften bestimmte § 35:

„Alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster, in den alten sowohl als in den neuen Besitzungen, katholischer sowohl als Augsburger Confessionsverwandten, mittelbarer sowohl als unmittelbarer . . ., werden der freien und vollen Disposition der respectiven Landesherren, sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit." Dadurch erhielten auch die protestantischen Reichsstände (und diese waren die Mehrzahl) ein förmliches Privilegium zur Plünderung der katholischen Kirchen. So wird der Werth der Kirchengüter, welche die katholische Kirche durch die Säcularisation an den preußischen Fiscus verlor, auf 300 Millionen Mark berechnet, während derselbe aus protestantischen Stiftungen (welche übrigens wohl alle ebenfalls katholischen Ursprungs waren) nur etwa 3 Millionen Mark zog. Ueberdieß ließ die preußische Regierung die reichen protestantischen Domcapitel zu Brandenburg, Naumburg, Merseburg und das Collegiatstift zu Zeitz fortbestehen, obschon sie nicht die geringste kirchliche Bedeutung mehr hatten; ihre Pfründen dienen als Remunerationen für höhere Staatsbeamte und Officiere. Für die Pensionen der aus ihrem rechtmäßigen Besitz Vertriebenen wurde ganz allgemein ein Maximum und ein Minimum bestimmt, die Festsetzung desselben aber der Gnade der Occupirenden überlassen. Durchgehends war die Summe kärglich bemessen. Die Inventarisirung der Kirchenschätze war vielfach von empörenden Sacrilegien und von gemeinem Diebstahl seitens der Commissare und ihrer untergeordneten Organe begleitet; kostbare Paramente und Kirchengefäße, Reliquiarien sammt ihrem heiligen Inhalt wurden an Juden verkauft, werthvolle Bibliotheken beraubt und verschleudert. (Vgl. Die katholischen Zustände in Baden II, Regensb. 1843, 27; Katholik 1847, Nr. 48. 49. 56—58; K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen XII, 2, Breslau 1848, 343 f.; Gams, Geschichte der Kirche Christi im 19. Jahrhundert I, Innsbruck 1854, 304 ff. 361 ff.) Altehrwürdige Kirchen wurden niedergerissen, aus den Klöstern Kasernen, Zuchthäuser, Irrenhäuser gemacht. Andere gingen durch Kauf von dem säcularisirenden Staat auf adelige Familien über. Als der Sturm vorüber war und die Rechtsgrundsätze wieder klarer zur Erkenntniß kamen, erbaten und erhielten mehrere katholische Familien Sanation vom heiligen Stuhle für den Besitz unmittelbar zugewiesener oder später erkaufter Kloster- und Kirchengüter, unter der Bedingung, den darauf lastenden Verpflichtungen zu frommen Zwecken nachzukommen. Für Frankreich war diese Sanation generell ausgesprochen worden durch das Concordat vom Jahre 1801 (vgl. d. Art. Concordate III, 829); für andere Territorien ward eine solche Sanation später und noch bis in die neueste Zeit erbeten (s. beispielsweise [Kölner] Pastoralblatt 1895, 115 ff.). An den „bestimmten Vorbehalt der festen und bleibenden Ausstattung" der Bisthumssitze und Domcapitel dachte nach vollzogener Säcularisation niemand. Erst viel später, beim Abschluß von Concordaten oder bei den Verhandlungen betreffs des Erlasses von Circumscriptionsbullen, erinnerte man sich desselben. Um aber die Ungerechtigkeit voll zu machen, wurden weit mehr Kirchengüter säcularisirt, als zur Entschädigung der Verluste nothwendig waren; ein gutes Drittheil der Stifte hätte erhalten werden können. Die meisten Staaten bekamen viel mehr, als sie verloren hatten; manche hatten gar nichts verloren, erhielten aber aus politischen Rücksichten dennoch „Entschädigungen"; so bekam Hannover das Bisthum Osnabrück als ein Schweiggeld, damit England nicht gegen die Verschiebung der deutschen Machtverhältnisse protestirte; Oldenburg das protestantische Stift Lübeck wegen der russischen Verwandtschaft. — Preußen hatte 48 □Meilen mit 127 000 Einwohnern und 1 400 000 Gulden Einkünften verloren und erhielt dafür 235 1/2 □M. (Münster, Paderborn, Hildesheim, den Erfurt-Eichsfeldischen Theil von Mainz und viele Abteien) mit 558 000 Einw. und 3 800 000 fl. an Einkünften. Bayern hatte in der Pfalz 235 1/2 □M. mit 800 000 Einw. und 5 000 000 fl. verloren, erhielt dafür eine Entschädigung von 290 □M., 854 000 Einw. und 6 607 000 fl. (Die aufgehobenen Klöster s. im Art. Bayern II, 127 f.) Baden erhielt für 8 □M. mit 25 000 Einw. und 250 000 fl. Einkünften 59 3/4 □M., 237 000 Einw., 1 540 000 fl.; Würtemberg für 7 □M. mit 14 000 Einw. und 336 000 fl. — 29 □M. mit 110 000 Einw. und 700 000 fl.; Hessen-Darmstadt für 13 □M., 45 000 Einw., 390 000 fl. — 95 1/2 □M., 124 500 Einw., 753 000 fl.; Hessen-Kassel für 3/4 □M., 2300 Einw., 30 000 fl. — 4 1/2 □M., 13 000 Einw., 60 000 fl. Die verschiedenen Linien Nassau für 26 □M., 75 786 Einw., 576 000 fl. — 83 1/4 □M., 207 000 Einw. und 1 905 000 fl. jährliches Einkommen. Aehnlich stand es bei den übrigen Reichsständen. Im Ganzen verlor die katholische Kirche auf der linken Rheinseite 424 □M. mit 800 600 Einw. und 5 430 000 fl. jährlichen Einkünften; auf der rechten Rheinseite an reichsunmittelbaren Besitzungen, Fürstbisthümern, Abteien u. s. w. 1295 □M. mit 2 361 176 Einw. und 12 726 000 fl. jährlichen Einkünften; an mittelbaren, 78 Stiften und 209 Abteien, ein jährliches Einkommen von 2 870 000 fl., in Summa 21 026 000 fl. Dazu kommt die große Zahl der übrigen Klöster, welche den neuen Besitzern der geistlichen Staaten überantwortet und von diesen aufgehoben wurden. (Vgl. Klüber, Uebersicht der dipl. Verhandlungen des Wiener Congresses III, Frankfurt a. M. 1816,

404 ff.; K. A. Menzel XII, 2, 331 ff.; die Aufzählung der aufgehobenen Abteien u. s. w. in einzelnen Ländern bei Gams I, 405 ff., und Maas, Gesch. d. kath. Kirche im Großherzogthum Baden, Freiburg 1891, 12 f.; die summarischen Angaben bei Brück, Gesch. der katholischen Kirche im 19. Jahrh. I, Mainz 1887, 103 Anm. 2.) — Eine nachträgliche sehr umfassende Säcularisation nahm Preußen am 30. October 1810 in Schlesien besonders mit dem Fürstbisthum Breslau (s. d. Art. II, 1250) vor. Der Werth der in Schlesien eingezogenen Güter beziffert sich gemäß Schätzung der fiscalischen Behörde nach dem Werthverhältniß des Jahres 1811 auf 12 862 852 Thaler. In dem 1810 zu Frankreich gezogenen Münsterland hielt die französische Regierung eine säcularisirende Nachlese, indem durch Decret Napoleons vom 14. November 1811 die Aufhebung des Domcapitels, aller Klöster und adeligen Damenstifte ausgesprochen wurde (s. d. Art. Münster VIII, 1999). Die Ausführung geschah unter brutaler Gewalt; die Mönche wurden mit Bajonetten aus ihren Klöstern vertrieben (Gams I, 571).

Das Urtheil über die Säcularisation kann vom rechtlichen und kirchlichen Standpunkte aus nicht zweifelhaft sein. Indem der Kaiser den Reichsdeputationshauptschluß genehmigte, verletzte er seine Pflicht als Schutzherr der Kirche (s. d. Art. Kaiserthum). Die deutschen Reichsfürsten von 1803 stellten sich auf gleichen Standpunkt wie die französischen Revolutionäre: beide plünderten die Kirche. Aber ein großer Unterschied waltete ob: in Frankreich erfolgte die Beraubung im Sturme der Revolution, welche weder Recht noch Gesetz anerkannte; in Deutschland geschah dasselbe mitten im Frieden, unter dem Scheine der Legalität und von Männern, welche ihrer beschworenen Pflicht nach die Hüter und Vertheidiger des Rechts sein sollten. Zur Entschuldigung läßt sich nichts Stichhaltiges anführen. Die Unterthanen der geistlichen Fürsten fühlten sich glücklich und zufrieden unter deren milder Herrschaft. Die große Mehrzahl der Klöster waren Sitze der Frömmigkeit, der Wissenschaft und des Seeleneifers. Diejenigen, welche von dem Geist ihrer Ordensstifter abgewichen waren, hätten durch kirchliche Reform zu demselben zurückgeführt werden können und sollen. Durch Verhinderung der Aufstellung von Bischöfen nach dem Absterben der bisherigen und durch staatlicherseits erfolgte Einsetzung von geistlichen Verwaltungsbehörden wurde die Entfaltung freien kirchlichen Lebens auf lange Jahre hinaus gehemmt. Die Säcularisation ist und bleibt ein in sich unberechtigter, in seiner Ausführung rücksichtsloser und grausamer, in seinen Folgen verderblicher Eingriff in die wohlerworbenen und feierlich garantirten Besitzungen und Rechte der Kirche, welcher Deutschland vorzüglich sein tausendjähriges Ansehen und seine Stellung unter den abendländischen Völkern verdankte. Vergebens protestirte Papst Pius VII. gegen das ganze Verfahren und sprach seinen Kummer in einem Schreiben vom 2. October 1802 an den neuen Erzkanzler und Primas v. Dalberg aus. Ebenso richtete er am 12. Februar 1803 ein Breve an den Kurfürsten Maximilian von Bayern, in welchem er bittere Klage führt, in welch unerhörter Weise die weltlichen Behörden, nachdem Klöster aufgehoben und zu profanen Zwecken verwendet und selbst Pfarrkirchen zum großen Theil ihrer heiligen Gefäße beraubt worden seien, auch in innerkirchliche Verhältnisse eingriffen, wie sie den katholischen Pfarrern Verordnungen gaben über die Trauung gemischter Ehen, wie sie die Ordensgelübde von Klosterfrauen für unverbindlich erklärten, den Bischöfen zumutheten, für immer von den 40tägigen Fasten zu dispensiren und statt derselben nach Gewohnheit der Lutheraner drei Fasttage im Jahre festzusetzen, wie sie willkürlich den Umfang von Pfarreien bestimmten u. dgl. (Gams I, 371 ff.). Ein ähnlicher Zug der Staatsomnipotenz ging durch ganz Deutschland. Der Vergewaltigung kirchlichen Gutes folgte auch die der kirchlichen Freiheit. In halbofficiösen Schriften wurde verlangt, daß die päpstlichen Bullen und Breven dem landesherrlichen Placet (s. d. Art.) unterworfen, die päpstliche Verleihung von Beneficien abgeschafft, die Bischöfe von den Landesherren ernannt werden und ihnen für alle Handlungen verantwortlich sein, auch alle geistlichen Personen der weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen sein sollten. Dem gegenüber wandte sich der Papst unterm 4. Juni 1803 an den ersten Consul selbst und klagte, daß man in Deutschland, nachdem die zeitlichen Güter der Kirche auf bejammernswerthe Weise verloren gegangen seien, jetzt auch die geistigen antaste. Daraufhin erklärte der französische Gesandte in Regensburg im Januar 1804, der erste Consul wünsche, daß man bei den neuen Einrichtungen gemäßigte und billige Grundsätze befolge und daß dieselben auf keinen Fall Veranlassung zu Bekümmernissen für Se. päpstliche Heiligkeit geben sollten (Häusser II, 425 f.). Erfolg hatte dieser Schritt Napoleons aber nicht; die Grundsätze der Staatsomnipotenz waren mächtiger als die Mahnungen des Consuls. Auf des Papstes Bitte sah sich sogar Napoleon veranlaßt, noch am 12. Februar 1810 durch seinen Minister des Aeußern den badischen Gesandten zu benachrichtigen, der Kaiser sei auf's Aeußerste befremdet, daß die protestantische Regierung in Baden die Katholiken der neuerworbenen Länder grundsätzlich hintansetze und von allen Aemtern ausschließe. „Seine kaiserliche und königliche Majestät wird es keineswegs gleichgültig und ruhig mitansehen, daß man als rechtlose Unterthanen und gleichsam als Heloten diejenigen betrachte, welche Sie selbst dem Großherzogthum gegeben hat, welche Sie ihm nicht dazu gegeben hat, um Sklaven daraus zu machen, und denen der Kaiser gerade aus dem Grunde seinen Schutz schuldig ist, weil er sie Baden gegeben hat" (Die kathol. Zustände in Baden I, 107 ff.). Aehnliche Mahnungen hätten auch den übrigen Regierungen

betreffs ihrer neuerworbenen Unterthanen gegeben werden können. Diesen allen wurde schmerzlich zum Bewußtsein gebracht, daß „unter dem Krummstab gut wohnen" war. Noch auf dem Wiener Congreß (1814/15) reclamirten Cardinal Consalvi (s. d. Art.) als Bevollmächtigter des Papstes, der Generalvicar von Konstanz, v. Wessenberg (s. d. Art.), als Vertreter Dalbergs und die drei sogen. Oratoren (der Wormser Dombecan v. Wambold, der Speierer Dompräbendat Helfrich und ein Laie Namens Schies, damals Syndicus des St. Andreasstiftes in Worms) als Vertreter zahlreicher Prälaten durch eine Reihe von energischen Denkschriften das säcularisirte Kirchengut, forderten jedenfalls die versprochene Dotation der Bisthümer, Seminarien und Pfarreien. Die Vorschläge Wessenbergs betreffs der rechtlichen Stellung der Kirche in Deutschland (s. d. Art. Oberrheinische Kirchenprovinz IX, 594 f.) hatten allerdings einen schismatischen Anstrich, weßhalb Consalvi und die Oratoren ihm widerstanden. Erzielt wurde aber überhaupt nichts. Ueber die inzwischen an Deutschland zurückgefallenen linksrheinischen ehemaligen Kirchengüter verfügte der Congreß, wie 1803 über die rechtsrheinischen verfügt worden war, und da die Besitzungen des Fürsten-Primas v. Dalberg auch noch vertheilt wurden, so war die Kirche nach dem Congreß noch ärmer als zuvor. In den Ländern, wo das gesammte Kirchenvermögen säcularisirt wurde, also in Frankreich und dem linksrheinischen Deutschland, sind alle kirchlichen Stellen, im rechtsrheinischen Deutschland die sämmtlichen Bischofssitze und Domcapitel, welche bis zur Säcularisation mit Grundbesitz dotirt gewesen waren, jetzt auf Einkünfte in baarem Geld beschränkt, welche ihnen ähnlich wie die Gehalte weltlicher Beamten von den Staatskassen periodisch aus Staatsmitteln oder aus einem vom Staate verwalteten Fonds (so in Oesterreich dem Religionsfonds) ausbezahlt werden. Daß dieses nur eine pflichtmäßige Restitution an die katholische Kirche ist, wird gleichwohl bei den Budgetverhandlungen der Landtage kaum allgemein anerkannt.

Das 19. Jahrhundert sah noch eine Anzahl weiterer Säcularisationen, welche das Werk freimaurerischen Hasses gegen die Kirche und ihre Institute sind, zugleich aber auch ein Verzweiflungsact, veranlaßt durch die von den betr. Regierungen bethätigte schlechte Finanzverwaltung. In Spanien wurden durch die liberalen Cortes schon im J. 1820 zahlreiche Klöster aufgehoben. In noch umfassenderem Maße geschah dieß unter der radicalen Regierung der Königinmutter Christine durch Decret vom 25. Juli 1835, wodurch gegen 900 Klöster unterdrückt wurden; andere wurden im folgenden Jahre aufgehoben. Die vertriebenen Mönche und Nonnen schmachteten im größten Elend; 1837 erklärten die Cortes alles Kirchengut als Staatseigenthum. In Portugal hob Dom Pedro, Kaiser von Brasilien, als Regent für seine Tochter Maria da Gloria durch Decret vom 15. August 1833 die Klöster auf, schaffte die geistlichen Ritterorden ab und wies deren sämmtliche Güter dem Fiscus zu. Da die Regierung die versprochene Pension nicht zahlte, so litten die Geistlichen bittere Noth. Ueber die jüngste Säcularisation in Italien s. d. Art. VI, 1097. Die dortigen Klosterfrauen, welche man bis zum Absterben in ihren Klöstern belassen hat, leiden Hunger und Noth, so daß seit mehreren Jahren die öffentliche Mildthätigkeit in Deutschland für sie in Anspruch genommen wird. [Weber.]

Säcularisation einer Ordensperson heißt die einer (männlichen oder weiblichen) Ordensperson ertheilte Erlaubniß, aus ihrem Kloster auszuscheiden, die Ordenstracht abzulegen und in der Welt ein geistliches Leben zu führen. Der säcularisirte Ordensprofesse ist also entbunden von seinen Pflichten gegen die klösterlichen Oberen und umgekehrt die klösterliche Communität von ihren Pflichten gegen ihn; dagegen tritt auch durch die Säcularisation so wenig eine völlige Trennung vom Orden ein, daß selbst der Säcularisirte noch immer als religiosus bezeichnet und betrachtet wird (s. Act. S. Sedis IV [1868], 392). Die abgelegten Gelübde werden nämlich durch das indultum saecularizationis nicht aufgehoben, sondern nur insoweit geändert, daß bezüglich des votum oboedientiae an Stelle des Ordensobern der competente Bischof tritt, dem nun der Säcularisirte auch noch auf den Titel eines Religiosen zum Gehorsam verpflichtet ist; das Gelübde der Armut erleidet (wenn nicht ein weiteres Indult hierin mehr gewährt) die Aenderung, daß der Gebrauch, aber nicht der Besitz irdischer Güter gestattet wird, soweit er zum Unterhalte nöthig ist; das Recht zur Errichtung eines Testamentes ist damit an sich ebenfalls ausgeschlossen, und über den Nachlaß des Säcularisirten hat als über Kirchengut der apostolische Stuhl zu verfügen. Das Gelübde der Keuschheit wird durch die Säcularisation gar nicht berührt und bleibt vollständig auch für diejenigen Säcularisirten in Kraft, welche keine höheren Weihen empfangen haben. Weiterhin unterliegen die säcularisirten Religiosen bezüglich der Rechte, welche dem Weltclerus zustehen (Erwerbung von Beneficien, geistlichen Würden u. s. w.), denselben Beschränkungen wie alle anderen Ordensangehörigen. Daß sie ferner zur Recitation des Officium divinum, wie vorher, verpflichtet bleiben, ist sicher; dagegen steht nicht fest, daß sie auch andere Ordensvorschriften, wie Ordensfasttage, zu beobachten gehalten sind. Im Allgemeinen aber sollen sie, wie das Säcularisationsindult ausdrücklich zu mahnen pflegt, in der Welt ein mustergültiges Leben führen (exemplariter vivat) und als stete Erinnerung an ihre Ordenszugehörigkeit unter den Kleidern ein Abzeichen ihres Ordens tragen. — Man unterscheidet eine zeitweilige, immerwährende und ad nutum S. Sedis dauernde Säcularisation; letztere kommt jedoch heutzutage nicht leicht mehr vor. Einzig competent zur Ertheilung jeder dieser drei Arten ist der apostolische

Stuhl bezw. in dessen Auftrag die Congr. Epp. et Regul., von welcher das betreffende Indult in forma commissoria ausgefertigt zu werden pflegt. Die Wahrheit der beim Bittgesuche angegebenen Gründe bedingt natürlich die Gültigkeit des Indultes; daß aber diese Gründe schwerwiegende sein müssen, wird schon deßhalb erfordert, weil andernfalls die Gewährung der Säcularisation zur Untergrabung aller Ordensdisciplin führen würde (vor den Gefahren, welchen auch die Säcularisirten bezüglich ihres Seelenheiles wegen schuldbarer Vernachlässigung ihres Berufes leicht ausgesetzt sind, warnt der hl. Alfons in seiner Theol. mor. 4, 78 mit beredten Worten der heiligen Schrift). Säcularisirte, welche die höheren Weihen empfangen haben, unterliegen noch, wie schon im Art. Ordensprofeß (IX, 994) erwähnt ist, der Beschränkung, daß sie das Kloster unter Strafe der Suspension (suspensio ab exercitio ordinum susceptorum) nicht verlassen dürfen, donec episcopum benevolum receptorem invenerint et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint. Dieß ist nach einer spätern Erklärung (S. C. Epp. et Regul. 20. Nov. 1895) so zu verstehen, daß die Aufnahme von Seiten eines Bischofs wie auch die Beschaffung des nöthigen Unterhaltes aus Kirchengut zusammen vorhanden sein müssen; sobald aber diese doppelte Bedingung erfüllt ist, hört die Suspension von selbst auf (s. Act. S. Sedis XXVIII [1895—1896], 560). (Vgl. besonders Bouix, De jure regularium II, Paris. 1857, 517 sqq.; Act. S. Sedis IV, 388 sqq., und die auch in den Analecta ecclesiastica II [1894], 412 sqq. 468 sqq. abgedruckte De saecularizatis et saecularizandis Instructio ad fratres Ord. Min., auctoritate Rmi. P. Aloisii a Parma, Min. Gen. totius Ord. exarata.) [A. Esser.]

Säcularismus (Secularism), eine dem Positivismus (s. d. Art.) verwandte Richtung unter den englischen Freidenkern, wurde begründet durch Georg Jacob Holyoake. Dieser rief 1846 die Zeitschrift The Reasoner in's Leben, worin er den „denkenden und arbeitenden Classen" in populärer Form die alte Lehre des Sensualismus verkündete: alles, was über die sinnliche Erfahrung hinausgehe, sei ungewiß; ob es einen Gott und ein Fortleben nach dem Tode gebe, könne man gar nicht wissen; daher solle man sich nur um das Diesseits bekümmern und nur das zeitliche Wohl der Menschen durch zeitliche Mittel befördern; Arbeit, sowohl geistige wie körperliche, sei der vernunftgemäße Gottesdienst der Menschheit. Holyoake gewann zahlreiche Anhänger und wählte für seine Secte den Namen Secularists. Bedeutenden Aufschwung nahm dieselbe durch die Agitation des Radicaldemokraten Charles Bradlaugh, der im J. 1858 zum Präsidenten der Londoner Säcularistengesellschaft gewählt wurde. Er hielt eine Unzahl von Vorträgen in allen Theilen des Königreichs, disputirte öffentlich mit den anglicanischen Geistlichen und rief viele Vereine in's Leben. In seiner Zeitschrift The National Reformer (seit 1860) bekämpfte er in cynischer Weise das Christenthum und predigte (im Gegensatze zu Holyoake) offen den Atheismus. Mit dem berüchtigten Mazzini, dem Haupte des „europäischen Revolutionscomité's", und dem deutschen Materialisten Ludwig Büchner (s. d. Art. Materialismus VIII, 989 f.) stand er in enger Verbindung. Als Leiter der englischen Freidenkergesellschaft, die aus dem Londoner Säcularistenverein hervorgegangen ist und über 60 Zweigvereine (mit Hunderttausenden von Mitgliedern) zählt, empfing und bewirthete er 1881 den zweiten internationalen Freidenkercongreß, der unter dem Ehrenpräsidium Ludwig Büchners in London tagte. Im Parlamente erlitt er um diese Zeit eine eclatante Niederlage; 1880 zu Northampton gewählt, suchte er im Unterhaus durch Eidesverweigerung für den Atheismus die Berechtigung zu erkämpfen, machte aber infolge des entschiedenen Auftretens der Mehrheit Fiasco. Bezeichnend ist, daß die Säcularisten ähnlich wie die Positivisten für „Taufe" (Namengebung), Heirat, Begräbniß u. s. w. sich einen besondern Ritus ausgebildet haben; derselbe ist enthalten in Austin Holyoake's und Charles Watts' Secularists' Manual of Songs and Ceremonies for Marriages, Funerals etc., New York 1871. Die zahllosen seichten Schriften der beiden Führer der Säcularisten sind zum Theil verzeichnet in Suppl. to Allibone's Critical Dict. I, Philadelphia 1891, 195 und II, 843. (Vgl. noch Stimmen aus Maria-Laach IX [1875], 27 f. und XXIV [1883], 523 ff.; Unsere Zeit, Leipzig 1882, I, 441 ff.; G. J. Holyoake, Sixty years of an Agitator's Life, London 1892, 2 vols. [Autobiographie]; Charles Bradlaugh, a Record of his Life and Work, by his daughter, Hypatia Bradlaugh Bonner, London 1894, 2 vols.) [Zeck.]

Säulenheilige, s. Styliten.

Sahag, s. Isaak.

Sailer, Johann Michael, Bischof von Regensburg, entstammte einer armen, aber braven Schuhmacherfamilie des Pfarrdorfes Aresing bei Schrobenhausen in Oberbayern und ward am 7. November 1751 geboren. Nach längerem Sträuben willigte (1761) der Vater ein, daß der Sohn in München studire; für Wohnung und Unterhalt jedoch ließ er ihn selbst sorgen. Beides fand Sailer in den Häusern mildthätiger Menschen und in den Klöstern. Er machte aber trotz der äußeren Schwierigkeiten ausgezeichnete Fortschritte, da er mit großem Talente eisernen Fleiß verband. Reinheit des Sinnes und fromme Gemüthsanlage zogen den Jüngling zur Theologie. Im J. 1770 trat er in das Noviciat der Jesuiten zu Landsberg am Lech und blieb in der Gesellschaft bis zu ihrer Auflösung im J. 1773. In dieser Zeit legte Sailer den Grund zu jener tiefen Innerlichkeit, die aus allem seinem Thun hervorleuchtet. Auf der Hochschule zu Ingolstadt setzte er seine Studien fort;

er ward 1775 Priester und bald darauf (1777) „öffentlicher Repetitor" für die Theologen. Im J. 1780 wurde er zweiter Professor der Dogmatik, aber schon 1781 pensionirte ihn die Regierung mit 240 Gulden, weil die theologischen Lehrstühle aus Sparsamkeit mit Ordensgeistlichen besetzt wurden, welche den Unterricht umsonst geben mußten. Sailer lebte nun als Schriftsteller, bis er im J. 1784 vom Fürstbischofe Clemens Wenceslaus von Augsburg zum Professor für Moralphilosophie und Pastoraltheologie an der Hochschule zu Dilingen (s. d. Art.) befördert wurde. In dieser verhängnißvollen Zeit glänzte Sailer wie ein leuchtender Stern aus dunkeln Wolken; denn er war damals einer der vornehmsten Grundpfeiler christlicher Wahrheit und christlichen Lebens. Ueber seine Lehrthätigkeit schrieb später sein gefeierter Schüler Christoph Schmid in seinen „Lebenserinnerungen": „Die studirenden Jünglinge verglichen Sailers Erscheinen mit der Frühlingssonne, die Alles neu belebt. Sein prächtiger Vortrag in guter deutscher Sprache, die hohe eigene Begeisterung für die heiligen Wahrheiten, die Wärme des Tones entzündete die Hörer und Schüler." Zugleich begründete Sailer hier seinen Ruf als Kanzelredner und Schriftsteller. Ueberhaupt war sein dortiges Wirken ein segensreiches für nah und fern; namentlich trat er auch einer einreißenden Aftermystik entgegen. Gleichwohl erhielt er nach zehn Jahren (1794) wegen angeblicher Hinneigung zu den Illuminaten seine Entlassung. Er eilte nach München und lebte einige Zeit bei seinem Freunde, dem Hofprediger Winkelhofer. Bald jedoch zog er sich nach Ebersberg zurück und fand in der Familie des herrschaftlichen Pflegers K. Th. Beck Schutz und Aufnahme. Zu seiner Rechtfertigung unternahm er keinen Schritt und sagte: „Ich will mich lieber unschuldig zehn Jahre lästern lassen, als Einen Tag auf die Vertheidigung meiner Unschuld verwenden." Doch sollte er wieder auf den Leuchter gestellt werden. Im J. 1799 ward er zum zweiten Male Professor in Ingolstadt und hatte die Fächer der Moral, Pastoral, Homiletik und Pädagogik, später auch Liturgik und Katechetik zu vertreten. Im J. 1800 siedelte er mit der Universität nach Landshut über. Während zweier Jahrzehnte wirkte er auch dort höchst segensreich; berühmte, um Staat und Kirche hochverdiente Männer (Kronprinz Ludwig, Ringseis, Diepenbrock u. A.) saßen zu seinen Füßen. Im J. 1821 berief ihn König Max I. als Domcapitular nach Regensburg. Dort ward er 1822 Coadjutor und Generalvicar des Bischofs Johannes v. Wolf und 1825 Dompropst. Als ihn endlich im J. 1829 die Huld seines königlichen Freundes Ludwig I. auf den Stuhl des hl. Wolfgang erhoben, weihte er diesem hohen Berufe die letzten Kräfte seines Greisenalters und wirkte mit unerschütterlicher Treue bis zu seinem Tode fort — in demselben Geiste der Sanftmuth und Milde, der Salbung und des gottvertrauenden Sinnes, welche immer die Grundzüge seines liebevollen und liebenswürdigen Charakters ausgemacht hatten. Sein Weihbischof und Generalvicar wurde sein langjähriger Freund G. M. Wittmann (s. d. Art.), sein Secretär und Hausgenosse Melchior Diepenbrock (s. d. Art.), den er 1823 zum Priester geweiht hatte. Aus Liebe zum klösterlichen Leben trug Sailer das Meiste zur Wiederherstellung des Benedictinerklosters Metten bei, und für stilles einsames Leben der angehenden Diöcesangeistlichkeit erlangte er vom Könige das Stift Obermünster mit Kirche und Garten. Er starb am 20. Mai 1832. Ludwig I. ließ dem großen Todten im Dome ein steinernes Denkmal und auf dem Emmeramer Platze ein ehernes Standbild (von Widnmann modellirt) errichten. — Schriften hat J. M. von Sailer außerordentlich viele hinterlassen; sie behandeln Fragen aus der Theologie, Philosophie, Pädagogik, Ascetik, Geschichte u. s. w. Fünf Arbeiten sind in lateinischer Sprache verfaßt. Zu den bedeutendsten seiner Werke gehören: „Briefe aus allen Jahrhunderten" (in 3 Bänden), die „Pastoraltheologie" (das erste deutsche Handbuch dieser Art), „Ueber Erziehung", „Homilien", „Die Weisheit auf der Gasse" (über Sprichwörter); sie können durchweg als Beiträge zur Apologie des Christenthums gegenüber der rationalistischen Zeitströmung bezeichnet werden. Sailers „Sämmtliche Werke" gab Widmer zu Sulzbach 1830 bis 1846 in 41 Bänden heraus. Bei aller Schärfe des Verstandes herrscht in Sailers Schriften doch das Gemüth vor, und bei aller Wahrhaftigkeit verletzt er nirgends die Liebe, wie denn auch Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und Frohsinn, Berufseifer und Anhänglichkeit an sein Vaterland aus seinem Leben hervorleuchten. (Vgl. die Biographien Sailers von Bodemann, Gotha 1856; Aichinger, Freiburg 1865, und Meßmer, Mannheim 1876, sowie von J. Gansen in der „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit" XXII [J. M. Sailer, Ueber Erziehung für Erzieher, 2. Aufl.], Paderborn 1895, 5—25.) [A. Weber.]

Sainctes (Sanctesius, Sanctius), Claudius de, namhafter Controversist des 16. Jahrhunderts, war 1525 in der Landschaft Le Perche (in Nordfrankreich) geboren, studirte zu Paris die classischen Sprachen und Theologie und erwarb sich in letzterer 1555 die Doctorwürde. Da er sich mit besonderem Eifer auf das Studium der zwischen der katholischen Kirche und dem Calvinismus bestehenden Lehrgegensätze verlegt hatte, so wurde er 1561 zu dem berühmten Religionsgespräch von Poissy (s. d. Art. Disputation III, 1850 f.) zugezogen; auch gehörte er zu den zwölf Theologen, welche Karl IX. zum Concil von Trient schickte. Im J. 1566 betheiligte er sich zu Paris an einer zweiten Disputation mit calvinistischen Predigern; über dieselbe berichtet er selbst in der Schrift Les Actes de la conférence tenue à Paris, Paris

1568. Wegen seiner Verdienste um die Sache der Kirche zum Bischof von Evreux ernannt (1575), war er bemüht, in seiner Diöcese die Reformdecrete des Concils von Trient durchzuführen und die Häresie abzuwehren. In der Folge schloß er sich der Liga (s. d. Art. Hugenotten VI, 358 ff.) an, fiel aber 1591 in die Hände der Feinde und wurde zum Tode verurtheilt, jedoch von Heinrich IV. zu lebenslänglicher Haft begnadigt. Nach de Thou's Behauptung hätte man bei Sainctes ein Manuscript vorgefunden, worin er die Ermordung Heinrichs III. vertheidigte und erklärte, Heinrich IV. verdiene dieselbe Strafe. Sainctes starb im J. 1591 auf einem Schlosse in der Nähe von Lisieux. Von seinen Schriften seien noch erwähnt: Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et Bèze contre les premiers fondements de la chrétienté, Paris 1567; De rebus Eucharistiae controversis libri decem, Paris. 1575; auch gab er griechische Liturgien heraus. (Vgl. Bayle, Dictionnaire hist. s. v.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 60 sq.) [Zeck.]

Saint-Cyran, s. Du Verger de Hauranne.

Saint-Jure, Johann Baptist, S. J., ascetischer Schriftsteller, war 1588 zu Metz geboren, trat 1604 in den Jesuitenorden und leitete später die Ordenshäuser zu Amiens, Alençon, Orleans und Paris. Unter der Regierung Karls I. hielt er sich eine Zeitlang in England auf, doch kehrte er wieder nach Paris zurück, wo er 1657 starb. Seine ascetischen Schriften sind sehr geschätzt; zu den bekanntesten gehören: De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Paris 1634 (wiederholt in's Deutsche übersetzt); Meditations pour les plus grandes veritez de la foy rapportées aux trois Vies purgative, illuminative et unitive, Paris 1637 (deutsch Regensburg 1865); Le livre des Eluz, Paris 1643 (deutsch Aachen 1851); La vie de Mons. de Renty, Paris 1651 (deutsch Regensburg 1837); L'union avec Notre Seigneur Jesus-Christ, Paris 1653, 2 vols. (deutsch Regensburg 1888); L'homme religieux, Paris 1657—1658, 2 vols. (deutsch u. d. T. „Das Leben im Ordensstande", 3. Aufl., Regensburg 1893). (Vgl. de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VII, Paris 1896, 416 ss.) [Zeck.]

Saint-Martin, Ludwig Claudius von, französischer Theosoph (der unbekannte Philosoph genannt), war 1743 zu Amboise geboren. Angeregt durch das Buch L'art de se connaître soi-même von Abbadie (s. d. Art.), wandte er sich früh mystischen Speculationen zu. In Bordeaux lernte er den Theurgen Martinez Pasqualis, einen Portugiesen jüdischer Abkunft (geb. um 1715), kennen, der in Freimaurerlogen seine kabbalistische Geheimlehre verkündete. Saint-Martin trat in enge Beziehung zu dem Pseudomystiker, dessen System seine Richtung auch später sehr beeinflußte. Im J. 1775 ließ er anonym seine erste Schrift Des erreurs et de la vérité, eine Widerlegung des Materialismus, erscheinen, auf deren Titel er sich als „unbekannten Philosophen" (philosophe inconnu) bezeichnete. Später wurde Jacob Böhme (s. d. Art.) sein Liebingsphilosoph, und er übersetzte mehrere Schriften desselben in's Französische. Saint-Martin starb 1803 zu Aunay bei Chatillon an einem Schlaganfall. Seine meist sehr dunkeln Schriften sind zum Theil auch in's Deutsche übersetzt (von Matthias Claudius, Varnhagen von Ense, Schubert, Wagner); von neueren Philosophen schenkte namentlich Franz von Baader (s. d. Art.) Saint-Martins Speculationen, die ein seltsames Gemisch von kabbalistischen, gnostischen und neuplatonischen Träumereien sind, viel Beachtung. Die in Paris noch bestehende, auf Martinez Pasqualis zurückgehende Secte (oder philosophische Schule) der Martinisten verehrt in Saint-Martin ihren zweiten Stifter. (Vgl. Matter, St-Martin, le philosophe inconnu, 2e éd., Paris 1864; J. Claassen, Saint-Martin, Leben und theosoph. Werke, Stuttgart 1891.) [Hägele.]

Saint-Simon, Charles François Vermandois de Rouvroy Sandricourt de, Bischof von Agde. Er war geboren 1727, durch Studien in Paris und Reisen in Italien sorgfältig ausgebildet, seit 1759 Bischof; großer Bücherfreund und Mäcen der Wissenschaften, seit 1785 Mitglied der Académie des inscriptions. Beim Ausbruche der Revolution hielt er muthig an seinem Posten aus und zog sich, nachdem er 1791 aus seiner Bischofsstadt ausgewiesen worden, nach Paris zurück. Hier wurde er als verdächtig eingekerkert und fiel als eines der letzten Opfer der Schreckensherrschaft Ende Juli 1794. [O. Pfülf S. J.]

Saint-Simon, Louis de Rouvroy, Herzog von, berühmter, auch für die Kirchengeschichte nicht unwichtiger Memoirenschreiber, war geboren 1675, trat früh in den Militärdienst und kämpfte unter Marschall Luxembourg 1692 in den Niederlanden mit Auszeichnung. Im J. 1693 folgte er seinem Vater in der Würde eines Herzogs und Pairs und wurde zugleich Gouverneur von Blaye und Brigadegeneral, trat jedoch bald in den Hofdienst über. Die Gunst, die ihm hier Ludwig XIV. nicht schenken wollte, fand er um so mehr beim Herzog von Orleans, der ihn 1715 für den Regentschaftsrath ernannte. In den Gegensätzen zwischen Parlament und Hof war Saint-Simon die Seele der Hofpartei. Er galt als Gönner der Jansenisten und Gegner der Jesuiten und Sulpicianer. Nach dem Tode des Regenten zog er sich vom öffentlichen Leben ganz zurück und starb am 2. März 1755. Seine Memoiren, von denen ein Theil bald nach seinem Tode, das Ganze aber erst 1829—1830 veröffentlicht wurde, bilden bis heute die Hauptquelle für die Geschichte seiner Zeit, und Saint-Simon gilt als einer der geistreichsten, aber auch schonungslosesten Memoirenschreiber. Es scheint jedoch,

daß subjective Verstimmungen ihn mit Vorliebe bei den Schattenseiten der damaligen Gesellschaft verweilen, Besseres aber übersehen ließen. (Vgl. Mémoires complets et authentiques du duc de Saint-Simon, éd. Boislisle, Paris 1871 ss. (30 vols.); Faugère, Écrits inédits de Saint-Simon, Paris 1881—1888, 7 vols.; Baschet, Le duc de Saint-Simon, Paris 1874; Cannan, The Duke of Saint-Simon, London 1885.) [O. Pfülf S. J.]

Saint-Simon, Claude Henri, Graf von, war der Vater des „Saint-Simonismus" oder der sogen. industrialistischen Schule, wurde 1760 in glänzenden Verhältnissen geboren, trat mit 17 Jahren in den Militärdienst und zog 18jährig mit Anderen aus dem französischen Adel zur Armee Washingtons, um für die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten zu kämpfen. Dann bereiste er einen großen Theil Nordamerikas. Bei seiner Rückkehr 1783 verlieh ihm der König ein Regiment, doch zog er sich bald vom Militärdienst zurück. Im Drange, Großes und Außergewöhnliches zu leisten, hatte er bereits dem Vicekönig von Mexico praktische Vorschläge gemacht zum Bau eines Kanals, welcher den Atlantischen mit dem Stillen Ocean verbinden sollte. Später (1785) betrieb er den Plan einer französisch-holländischen Expedition zur Vernichtung der englischen Macht in Indien, 1787 den eines Kanalbaues von Madrid zum Meere. Während alle diese Pläne scheiterten, beraubte ihn die Revolution seines großen Vermögens und brachte ihn selbst für einige Zeit in's Gefängniß. Durch geschäftsmäßigen Betrieb des Verkaufs von Nationalgütern gelang es ihm, während sieben Jahre wieder ein Vermögen zu sammeln, wodurch er in den Stand gesetzt war, dem Studium der Naturwissenschaften und Geschichte, ausgedehnten Reisen und auch dem Strudel des großstädtischen Genußlebens sich hinzugeben. Seit 1802 begann Saint-Simon als Schriftsteller hervorzutreten, jedoch lange Zeit ohne jeden Erfolg. Erst nachdem er 1814 in der Réorganisation de la Société Européenne direct die sociale Frage in's Auge gefaßt und das Verhältniß von Arbeitern und Arbeitgebern zur Erörterung gebracht, und vollends nachdem er 1819 im L'Organisateur durch die berühmte Parabole politique („Parabel Saint-Simons") sich einen allerdings mit Freisprechung endenden Staatsproceß zugezogen hatte, begannen seine Arbeiten Aufsehen zu erregen und Schüler um ihn zu sammeln, die er für seine späteren Schriften geschickt als Mitarbeiter zu verwenden wußte. Unter ihnen finden sich bedeutende Namen wie Aug. Comte und Aug. Thierry. Da Saint-Simon das erworbene Vermögen in Kurzem wieder verschleudert hatte, so lebte er die meiste Zeit in drückender Armut, was ihm 1823 Anlaß zu einem Selbstmordversuch wurde. Doch veröffentlichte er noch nach diesem Vorfalle seine zwei eigentlichen Hauptwerke, von denen der Catéchisme des Industriels (1823) für die socialistischen Ideen des später von seinen Schülern ausgebildeten Saint-Simonismus die Keimansätze enthielt. Denn erst nachdem Saint-Simon am 19. Mai 1825 gestorben war, begannen diese, namentlich Bazard und Enfantin, seine Doctrin weiter zu entwickeln, und zwar nicht so sehr als socialphilosophische Lehre denn als neue Religion. Während Saint-Simon selbst vor allem Anarchischen und Revolutionären noch zurückzuschrecken und nur auf die ausgiebigste Ausbeutung der Erde durch den Menschen hinzuzielen scheint, erstrebten seine Schüler die Abschaffung des Eigenthums wie des Ehebandes. Ihr Versuch, den extremsten Communismus praktisch durchzuführen, endete mit einem Scandalproceß und der Auflösung der in Ménilmontant angesiedelten „Familie" am 28. August 1832 (vgl. für das Weitere d. Art. Communismus III, 751 f.). (Vgl. Möhler, Der Saint-Simonismus, in den Gesammelten Schriften und Aufsätzen, herausgegeben von Döllinger, II, Regensburg 1840, 34; Hubbard, Saint-Simon, sa vie et ses travaux, Paris 1857; A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie II, Mainz 1883, 502; H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus [Ergänzungsheft 45 zu den „Stimmen aus Maria-Laach"], Freiburg 1889, 12—22; Charléty, Hist. du Saint-Simonisme I, Paris 1896.) [O. Pfülf S. J.]

Sainte-Beuve (Saincte-Beufve), Jacques de, jansenistisch gesinnter Theologe der Sorbonne, war zu Paris 1613 geboren und wurde, etwa 30 Jahre alt, an der Sorbonne als Professor angestellt. Hallier hatte ihn zu diesem Posten empfohlen, weil er ihn für kirchlich gesinnt erachtete, und in den ersten zwei Jahren trug Sainte-Beuve auch nur die gewöhnliche katholische Lehre vor. Dann aber ließ er sich von den Jansenisten gewinnen, lehrte seit 1645 über die Gnade die Grundsätze der Secte und war für dieselbe namentlich auch als Beichtvater und Seelenführer sehr thätig. Viele von den Frauen, welche in der Geschichte des Jansenismus eine so große Rolle spielten, wurden durch ihn gewonnen. Weil Sainte-Beuve die Verurtheilung Anton Arnaulds (s. d. Art.) nicht unterschreiben wollte, verlor er 1656 seine Professur. Die Formel Alexanders VII. (s. d. Art. Jansenius VI, 1227) unterschrieb er indeß und wurde zum Theologen des französischen Clerus erwählt. Sainte-Beuve starb am 15. December 1677. Nach seinem Tode gab sein Bruder die Schrift Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église, par feu Messire Jacques de Sainte Beuve, Paris 1689—1704, 3 vols., heraus. Es sind dieß Gutachten über Gewissensfälle, welche Sainte-Beuve vorgelegt worden waren. Außerdem wurden 1686 von ihm zwei polemische Abhandlungen gegen Daillé (Dalläus; s. d. Art.) über Firmung und letzte Oelung veröffentlicht. (Vgl. Dupin, Nouvelle bibliothèque XVIII,

Amsterdam 1711, 199 s.; J. de Ste-Beuve, docteur de Sorbonne et professeur royal. Étude d'histoire privée, Paris 1865; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 298; Briefe von Sainte-Beuve finden sich u. A. im Journal de Saint-Amour, Docteur de Sorbonne, s. l. 1662, 278 s. 427 s. 436 s.) [Kneller S. J.]

Sainte-Marthe, Claudius von, jansenistischer Schriftsteller, war 1620 zu Paris geboren. Nach seinem Eintritt in den Priesterstand verwaltete er zunächst eine kleine Pfarrei in der Diöcese Sens, dann kam er nach Port-Royal-des-Champs, wo er als Beichtvater der dortigen Nonnen, zuweilen auch als Prediger fungirte. Im J. 1679 wurde er aus dem Kloster entfernt, weil er in Verbindung mit den jansenistischen Einsiedlern die Nonnen in ihrem Ungehorsam gegen die geistliche Behörde bestärkte (s. d. Art. Port-Royal, ob. 206). Er begab sich nach dem seiner Familie gehörenden Schlosse Courbeville und starb daselbst am 11. October 1690. Außer einigen ascetischen Werken schrieb er: Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs, Paris 1667 (gegen die Schrift des Sorbonnisten Chamillard: Déclaration de la conduite de M. l'archevêque de Paris contre le monastère de Port-Royal, Paris 1667). Auch hatte er Antheil an dem berüchtigten Jansenistenwerke La morale pratique des Jésuites, représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde (1. Bd., Köln [Amsterdam] 1669, 2. Bd. s. l. 1683; s. Reusch, Index II, 1, 492). (Vgl. noch Dict. des livres Jansénist. IV, Anvers 1752, 162 s.; Reuchlin, Geschichte von Port-Royal II, Hamburg 1844, 109 ff.; Ricard, Les premiers Jansénistes et Port-Royal, Paris 1883, 459.) [Zeck.]

Sainte-Marthe (Sammarthanus), Dionysius von, O. S. B., hervorragender Kirchenhistoriker, ein Neffe des Claudius von Sainte-Marthe (s. d. vor. Art.), war 1650 zu Paris geboren und trat im Alter von 18 Jahren zu Rennes in die Mauriner-Congregation ein. Nachdem er eine Reihe von Jahren im Orden Philosophie und Theologie docirt hatte, wurde er 1690 Prior, und zwar zuerst zu Tours, dann nach einander zu Rouen, Paris und St.-Denis. In den jansenistischen Streitigkeiten schloß er sich mit vielen Ordensgenossen zeitweilig dem Cardinal de Noailles (s. d. Art.) in dem Widerstande gegen die Bulle Unigenitus an; 1720 jedoch unterwarf er sich aufrichtig. In demselben Jahre wurde er zum Generalsuperior der Mauriner-Congregation gewählt und war nun eifrig darauf bedacht, die noch zu den Appellanten (s. d. Art.) gehörenden Ordensbrüder zum Gehorsam gegen den Papst zu bewegen und damit der Anarchie in der Congregation ein Ende zu machen. Nach dem Tode Clemens' XI. forderte er 1721 in einer Encyklica die ihm unterstellten Convente auf, die Gelegenheit der Papstwahl zu benutzen und dem Neuerwählten ihre Unterwerfung auszudrücken; zugleich wies er auf die bürgerlichen Folgen hin, welche längerer Widerstand haben könnte (Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876, 208). Seine Bemühungen waren nicht ganz erfolglos; indeß konnten sie den Zwiespalt in der Congregation nicht beseitigen (s. d. Art. Maurus VIII, 1075). Das letzte Friedenswerk Ste.-Marthe's bestand darin, daß er mehr als 40 zu den Appellanten gehörende Ordensmitglieder bewog, eine Unterwerfungsformel zu unterzeichnen, wonach sie die Bulle Unigenitus annahmen in sensu, in quo Benedictus XIII. eam declarat, recipi vult et recipit (Fleurii Hist. eccles. LXXII, August. Vind. 1784, 228 sq.); bald darauf starb er, am 30. März 1725. Von seinen Schriften verzeichnen wir hier folgende: Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des Calvinistes, Paris 1685 (Bossuet gewidmet; zum Theil gegen den Calvinisten Falläus [s. d. Art.]); Réponse aux plaintes des Protestants touchant la prétendue persécution de France, Paris 1688; Lettres à M. de Rancé, Amsterd. (Tours) 1692 (zur Vertheidigung der wissenschaftlichen Studien in den Klöstern; aber im Gegensatz zu den betr. Schriften Mabillons [s. d. Art. VIII, 400 f.] zu scharf und satirisch); Vie de Cassiodore, Paris 1694; Hist. de saint Grégoire le Grand, Rouen 1697; S. Gregorii Papae I. opera omnia, Paris. 1705, 4 voll. (dem Papste Clemens XI. gewidmet; im IV. Bande dieser mit Hilfe zweier Ordensgenossen vollendeten Ausgabe findet sich die vorgenannte Geschichte Gregors I. in lateinischer Uebersetzung). Noch größern Ruhm hat ihm ein anderes Werk verschafft, dessen vollständiger Titel lautet: Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa, qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis. Wegen der Bedeutung dieses Werkes sei kurz dessen Geschichte hier skizzirt. Im J. 1645 legten die Brüder Scävola und Ludwig von Ste.-Marthe der Generalversammlung des Clerus den Plan zu einer Gallia christiana vor; die Bischöfe ermunterten die beiden Gelehrten, ihr Vorhaben auszuführen, und votirten ihnen ein Geschenk von 6000 Livres. Scävola starb 1650 vor Vollendung des Werkes; seine drei Söhne setzten dasselbe unter Leitung ihres Oheims Ludwig (gest. 1656) fort und publicirten 1656 zu Paris die Gallia christiana in vier Bänden. Die Generalversammlung des Clerus erkannte die Verdienste der drei Herausgeber dadurch an, daß sie jedem eine jährliche Pension von 500 Livres bestimmte. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde der früher schon vielfach geäußerte Wunsch nach einer neuen Ausgabe immer dringender. Auf Anregung vieler Bischöfe unternahm Dionysius von Ste.-Marthe die Neubear-

beitung des Werkes; er unterzog sich dieser Aufgabe um so lieber, als ja die Gallia christiana von 1656 ein Werk älterer Mitglieder seiner Familie war. Den formellen Auftrag zur Verbesserung und Erweiterung der alten Gallia christiana erhielt er von der Generalversammlung des Clerus im J. 1710; dieselbe gewährte ihm auch eine finanzielle Beihilfe von 4000 Livres. Mit Unterstützung mehrerer Ordensbrüder vollendete Ste.-Marthe die drei ersten Bände (Paris 1715 bis 1725); nach seinem Tode wurde das Werk durch gelehrte Mauriner fortgesetzt, und es erschienen bis 1785 zehn weitere Bände. Die bald ausbrechende Revolution, welche die Klöster aufhob, verhinderte die Vollendung des Werkes. Als Fortsetzung desselben erschienen endlich zu Paris 1856—1865 aus der Feder des französischen Historikers Barth. Hauréau (gest. 1896) der XIV., XV. und XVI. Band, welche die Kirchenprovinzen Tours, Besançon und Vienne behandeln. Einige Jahre später begann Dom Paul Piolin O. S. B. (gest. 1892) eine neue Ausgabe der Gallia christiana zu veröffentlichen, von der Band I—V (Paris 1870—1877) und Band XI und XIII (1874) erschienen. (Vgl. Ste.-Marthe's Biographie im IV. Bande der Gallia christiana; [Tassin,] Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de St-Benoît III, Bouillon 1778, 7 ss.; Fleury, Notes addit. et rectificat. au Gallia christ., Paris 1881; de Lama, Biblioth. des écriv. de la congrég. de St-Maur, Munich et Paris 1882, 123 ss.; Bibliographie des Benéd. de la congrég. de France, Solesmes 1889, 144 s.) [Zeck.]

Salamanca, Bischofssitz und Universitätsstadt in Spanien, einst das spanische Athen, ist das alte Salmantica oder Salmantia, nach Einigen das noch ältere Elmantica des Polybius oder Vettonum Urbs des Ptolemäus. Es liegt im ehemaligen Königreich Leon, am Tormes, über den hier eine noch theilweise römische Brücke von 27 Bogen führt, nordwestlich etwa 25 Meilen von Madrid, und hat für seine 22 200 Einwohner 30 Kirchen, darunter 27 Pfarrkirchen, sowie eine sehenswerthe, im 16. Jahrhundert begonnene, aber erst 1734 vollendete Cathedrale. Unter den 33 ehemaligen Klöstern, von denen das der Carmeliten ein Escorial im Kleinen ist, hat das Dominicanerkloster eine der schönsten Kirchen Spaniens mit vorzüglichen Gemälden. Weiter finden sich ein großes Hospital, 6 Hospize, 14 Armenhäuser, Waisenhaus u. s. w. Das merkwürdigste Gebäude ist das der Universität, welches außer den Hörsälen für 61 verschiedene Lehrkanzeln eine ansehnliche Bibliothek und die Universitätskirche enthält; daneben besitzen die vier colegios mayores je ein eigenes Gebäude. 1. Die Universität Salamanca, Spaniens erste und ehrwürdigste Alma Mater, ist eine Tochter der Akademie von Palencia. Letztere errichtete Alfonso VIII. von Castilien auf Anrathen des berühmten Erzbischofs und Geschichtschreibers Rodrigo Ximenes von Toledo im J. 1209 für das Studium der Theologie, sowie für die Pflege der übrigen Wissenschaften, und berief dahin aus Frankreich und Italien gelehrte Männer. Unter König Ferdinand dem Heiligen wurde dann diese Akademie im J. 1239 nach Salamanca verlegt, wo übrigens König Alfonso IX. von Leon im J. 1222, ohne Zweifel durch das Beispiel des Königs von Castilien angefeuert, eine Hochschule gegründet hatte, die natürlich durch die Vereinigung mit der palencianischen bedeutenden Zuwachs erhielt (Raynald. ad ann. 1239, n. 46; vgl. Stolberg-Brischar, Gesch. d. Religion J. Chr. XLVII, Mainz 1851, 248. 267). Im J. 1255 wurde die Universität von Papst Alexander IV., neben Bologna, Paris und Oxford, als eine der vier Studia Generalia erklärt, und zugleich genehmigt, daß das auf dieser Hochschule ertheilte Doctorat auf jeder andern Universität zu lehren berechtigen sollte, ausgenommen auf den Akademien zu Bologna und zu Paris (Raynald. ad ann. 1255, n. 52). Im J. 1312 erhielt die Universität Salamanca auf Verwenden des Erzbischofs Berengar von Santiago de Compostela durch päpstliche Darleihung den neunten Theil des Zehnten im Erzbisthum (d. h. ohne Zweifel in der Kirchenprovinz Compostela; s. Raynald. ad ann. 1313, n. 37). Clemens V. hob aber diese Vergünstigung sofort wieder auf, und die Universität war dem Erlöschen nahe, da der Papst selbst mit dem Interdicte drohte, wenn nur der geringste Antheil vom Zehnten der Universität zufallen würde. Bischof Petrus wandte sich nun mit Vorstellungen an den Papst; durch Eingehen der Universität würde ganz Spanien leiden; er bat dringend, daß wenigstens ein kleiner Theil des Zehnten der Universität gelassen werde. Der Papst beauftragte deßhalb den Erzbischof von Santiago, seine Suffragane zu einem Concil zu berufen, welches den neunten Theil der kirchlichen Zehnten wieder für die Universität und die Besoldung der Lehrer anweisen solle. Diese Synode wurde 1312 zu Salamanca gehalten und der Fortbestand der Universität durch sie gesichert (Gams, Kirchengesch. von Spanien III, 1, Regensburg 1876, 374 f.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 563). Der Kirchenzehnte des Bisthums Salamanca bildete auch, bis zur Aufhebung des Zehnten in Spanien überhaupt (29. Juni 1837), die Hauptquelle für die Einnahmen der Universität. Welche bedeutende Stellung diese unter den Hochschulen in Europa sich bald errungen, welche Dienste sie insbesondere im 16. Jahrhundert, wo die Wissenschaft in Spanien zu so schöner Blüte gediehen war, der Kirche geleistet, das kann hier nur angedeutet werden. Uebrigens zählte sie schon im Mittelalter zu den ersten und besuchtesten Universitäten. In ihren besten Zeiten, wie gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, gab es auf ihr 7000 und mehr Studirende, und als Petrus Martyr (s. d. Art.) im J. 1488 Vorträge über Juvenal

hielt, mußte er, da die Eingänge zu den Hörsälen durch die Menge der Zuhörer versperrt waren, auf den Schultern derselben in den Hörsaal hineingehoben werden (Petr. Mart. Ep. 57, bei Gams a. a. O. III, 2 [1879], 124 f.; vgl. auch Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1851, 98 f.). So lange die spanische Monarchie blühte, ging die Zahl der Studirenden nie unter 4000 bis 5000 herunter. 24 Collegien (Bursen) mit je 30 Collegiaten, sämmtlich reich dotirt, reihten sich um die Universität her, und ein derselben gehöriges Hospital gewährte den kranken Studirenden Aufnahme und ärztliche Pflege. Gerade diese Collegien, die nach und nach gestiftet wurden, trugen zu der großartigen Frequenz viel bei. Für die Universitätsstudenten wie für die Collegiaten lasen täglich 80 Docenten. Von den 8 ordentlichen Professoren der Theologie lasen 4 Vormittags und 4 Nachmittags; jeder erhielt jährlich 1000 Kronen Besoldung. Die weiteren Professoren der Theologie, welche an kein bestimmtes Lehrfach gebunden waren und zu verschiedenen Stunden lasen, erhielten je 500 Kronen jährlich. Auch bestand noch ein besonderer Katheder für Durandus und einer für Duns Scotus. Alle diese Professoren waren sogen. Cathedratici; daneben gab es noch sogen. Praetendentes, die an kein bestimmtes Lehrfach gebunden waren, auch von der Universität keine Besoldung hatten, sondern Vorlesungen hielten in der Hoffnung, zu der nächsten vacanten Stelle befördert zu werden. Dieselbe Ordnung bestand auch bei den Professoren des Civil- und des canonischen Rechtes, der Philosophie und der Mathematik. Ueberdieß gab es viele Professoren der Medicin und der verschiedenen Sprachen. Gestützt, wie auf so viele ausgezeichnete Professoren, so auch auf die vielen Collegien und reichen Stiftungen, konnte Salamanca seine hervorragende Stellung in der Reihe der Universitäten Europa's unschwer behaupten. Heutzutage aber ist diese Universität, nachdem la Universidad Central zu Madrid sämmtliche blühenden Hochschulen Spaniens der frühern Zeit verdrängt hat, zu einer Districts-Universität für die Provinzen Salamanca, Caceres und Zamora mit etwa 500 Studenten herabgesunken und hat ihre theologische Facultät, einst ihre schönste Zierde, an der Melchior Canus und Suarez lehrten, ganz verloren. Neben acht anderen Collegien besteht auch noch das der drei Sprachen (hebräisch, griechisch und lateinisch), und die Studenten tragen heute noch eine Art Chorröcke, die im Schnitt ganz gleichförmig sind und nur in der Farbe sich unterscheiden: schwarz bei den Universitätsstudenten, braun bei den Studirenden der Collegien.

2. Ein **Bisthum** muß zu Salamanca schon frühe errichtet worden sein, wenn auch als erster bekannter Bischof erst Eleutherius 589 auf einem Concil zu Toledo erscheint. Die Bischöfe jener Zeit unterschrieben sich auf Synoden bekanntlich nach dem Consecrationsalter. Nun sind bei diesem dritten Concil zu Toledo nach Eleutherius noch 22 Bischöfe unterschrieben. Daraus schließt Florez, daß Eleutherius schon zur Zeit des Königs Leovigild Bischof geworden sein muß. Da jedoch unter der Regierung dieses verfolgungssüchtigen Königs nicht einmal arianische, geschweige denn orthodoxe Bischofssitze gegründet werden konnten, so ist Salamanca als Bischofssitz ohne Zweifel schon geraume Zeit vor dem genannten Concil entstanden. Das Bisthum gehörte mit Avila, Caliabria, Caurio, Coimbra, Evora, Egitania, Lamego, Olyssipo, Ossonoba, Pace und Viseu (nach Wiltsch, Kirchliche Geographie und Statistik I, 93 auch Numantia, dessen Existenz aber Andere läugnen; vgl. Florez [s. u.] XV, 220; XIV, 327) zur lusitanischen Kirchenprovinz Augusta Emerita (Merida; vgl. Florez XIII, 258). Nach dem siebenten Bischof Holemundus, um 683—693, kam Salamanca (wohl 712) in die Gewalt der Mauren, die im J. 711 in Spanien eingefallen waren. Der bischöfliche Titel hörte aber während der Maurenherrschaft nicht auf. Die Bischöfe flüchteten sich mit anderen exilirten Prälaten nach Asturien; zu ihrem Unterhalt erhielten sie mit den Bischöfen von Coria die Kirche St. Julian in der Vorstadt von Oviedo. Florez schließt aus dieser Forteristenz des bischöflichen Titels, daß mit ihrem Hirten auch die christliche Bevölkerung das eroberte Salamanca verlassen habe, was jedoch aus diesem Umstande nicht mit Sicherheit zu folgern sein dürfte. Von den späteren (Titular-) Bischöfen gerieth Dulcidus (900—943) im J. 921 in die Gefangenschaft der Saracenen. Im Anfang des 12. Jahrhunderts soll Graf Ramon, Gemahl der Königin Uraca, das seit längerer Zeit schon in Trümmern liegende Salamanca wieder aufgebaut haben, und Hieronymus (1102—1120) war wieder der erste im neuen Salamanca selbst residirende Bischof. Sein zweiter Nachfolger, Munius (1124—1130), mußte auf einem Concil zu Coria abgesetzt werden, ebenso Johannes, auf welchen Alfons Perez (1130 bis 1131) folgte. Als Munius darauf den Bischofsstuhl wieder an sich riß, wurde er abermals abgesetzt, und nach dem hierauf intrudirten Petrus konnte erst Berengar (1135—1151) wieder in ruhigem Besitze verbleiben. Um diese Zeit hatte sich auch in dem Suffraganatsverhältniß des Bisthums eine Veränderung ergeben. Callistus II. übertrug nämlich im J. 1124 die Metropolitanwürde von dem in der Gewalt der Saracenen noch befindlichen Merida auf das Bisthum Santiago de Compostela (Baron. ad ann. 1123, n. 1 sq. [Pagi n. 8]), und die alten Suffraganate von Merida, namentlich Coimbra und Salamanca, wurden der neuen Metropole zugetheilt (vgl. Florez XIV, 305, gegen Wiltsch II, 32). In der neuesten Zeit wurde Salamanca durch das Concordat vom Jahre 1851 von der Metropole Santiago getrennt und mit Astorga, Avila, Segovia und Zamora dem neugeschaffenen Erzbisthum Valla-

dolid unterstellt. Zugleich wurde durch die Bulle Ad Vicariam vom selben Jahre das im J. 1170 durch Dismembration von Salamanca entstandene Bisthum Ciudad Rodrigo (Dioec. Civitatensis), welches im J. 1836 in 65 Pfarreien 70 000 Seelen zählte, mit demselben unirt (vgl. Moroni, Diz. XIII, 269 sg.). Der gegenwärtige Bischof ist seit 27. März 1885 Thomas Camara y Castro. Das Domcapitel, das früher 7 Dignitäten, 20 Canoniker, mehrere Beneficiaten und andere Cleriker zählte, besteht seit 1851 aus einem Decan mit 18 000, 4 Dignitäten und 4 Canonikern de officio mit je 14 000, 18 Canonikern de gracia mit je 12 000 und 14 Beneficiaten mit je 6000 Realen jährlicher Einkünfte. Die Diöcese umfaßt den größten Theil der Provinz Salamanca, und zwar ca. 200 000 Seelen in 287 Pfarreien, die von 388 Priestern pastorirt werden; den andern Theil umfaßt die genannte Diöcese Ciudad Rodrigo, welche seit 1884 von einem Titularbischof ständig administrirt wird. Ende 1887 zählte die ganze Provinz nur 314 472 Seelen, während um 1836 in drei Archidiaconaten und über 300 Pfarreien allein in der Diöcese Salamanca schon gegen 300 000 Seelen waren.

3. Von Synoden zu Salamanca seien erwähnt: 1. die vom Jahre 1292 (oder 1290 nach Hefele, Conc.-Gesch. V, 755) unter dem Cardinallegaten Wilhelm von S. Angelo, welche nach genauer Untersuchung die Ehe des Königs Alfons IX. mit Teresia von Portugal, der Tochter des Bruders seiner Mutter, für ungültig erklärte (Gams III, 1, 61 f.). 2. Die Synode vom Jahre 1310 wegen Aufhebung des Templerordens (Gams III, 1, 373 f.; Hefele VI, 470. 504). 3. Die Synode vom Jahre 1381, eine Fortsetzung der Versammlung zu Medina del Campo, welche die Frage behandelte, ob Urban VI. oder der Gegenpapst Clemens VII. anzuerkennen sei; die Entscheidung fiel zu Gunsten des letztern aus (Gams III, 1, 392 f.; Hefele VI, 941 ff.). 4. Eine Synode vom Jahre 1410, auf welcher Petrus von Luna (s. d. Art.) als wahrer Papst anerkannt und der ganzen Kirche als solcher verkündet worden sein soll (vgl. dagegen Gams III, 1, 398). 5. Ein Provinzialconcil im J. 1565 zur Bekanntmachung und Ausführung der Beschlüsse des Trienter Concils, wobei außer dem Erzbischof zwölf Bischöfe anwesend waren (Gams III, 2, 187). (Vgl. noch Thom. de Herrera, Hist. de Salamanca, Matrit. 1652; Florez, España sagr. XIV, 2. ed., Madrid 1786, 277 sqq.; Moroni, Diz. LX, 241 sgg.; Gams, Ser. Epp. 66 sqq.) [(Kerker) Neher.]

Salamon, Louis Siffrein de, päpstlicher Internuntius in Paris zur Zeit der Revolution, war 1759 zu Carpentras in der damals dem Papste gehörenden Grafschaft Venaissin geboren, studirte zu Avignon Theologie und Rechtswissenschaft und erlangte in letzterer die Doctorwürde. Im Alter von 22 Jahren ward er mit päpstlicher Dispens zum Priester geweiht und wurde Decan des Capitels St. Peter zu Avignon; jedoch siedelte er schon nach einigen Jahren nach der französischen Hauptstadt über und kaufte sich dort 1785 die Stelle eines Conseiller-clerc am Pariser Parlament. Als Ende 1790 Dugnani, der päpstliche Nuntius am französischen Hofe, Paris verließ, ernannte Pius VI. de Salamon zum Internuntius beim Könige. Als solcher leistete er der Kirche durch treue Berichterstattung an den römischen Stuhl gute Dienste, obwohl das Interesse des Diplomaten bei ihm weitaus die Hingebung des Geistlichen überwog. Im August 1792 wurde er verhaftet und entkam am 2. September mit Mühe dem Gemetzel in der Abtei der Benedictiner, wohin man ihn mit anderen gefangenen Geistlichen gebracht hatte. Vom Papste zum apostolischen Vicar für das ganze Königreich ernannt, blieb er selbst zur Zeit der Schreckensherrschaft in Correspondenz mit Rom. Als im Jahre 1796 mit dem Directorium wegen eines Concordates verhandelt wurde, nahm de Salamon als Secretär des päpstlichen Specialgesandten Pieracchi an den Conferenzen theil; dieselben blieben bekanntlich resultatlos (s. d. Art. Revolution, französische, ob. 1154). Nicht lange nachher wurde de Salamon auf Befehl des Directoriums verhaftet und unter der Anklage, mit einem feindlichen Souverän (dem Papste) bezüglich des Krieges gegen die Republik correspondirt zu haben, vor den Pariser Assisenhof gestellt, aber im Januar 1797 freigesprochen. Unter dem folgenden Papste (Pius VII.) fand de Salamon weniger Verwendung; zu den Verhandlungen über das Concordat mit dem ersten Consul wurde er von dem neuen Cardinal-Staatssecretär Consalvi nicht zugezogen; dagegen übergab ihm der mit der Ausführung des Concordates betraute Cardinallegat Caprara Ende 1801 die Administration der Diöcese Rouen. Im J. 1802 begab er sich zu dauerndem Aufenthalte nach Rom; dort ernannte ihn der Papst 1806 zum Bischof von Orthosia i. p. i. Bezeichnend für die Richtung des ehemaligen geistlichen Diplomaten ist die in der Revue des quest. hist. ([s. u.] 247) constatirte Thatsache, daß er 1812 Großmeister der französischen Templer, eines Zweiges der Freimaurer (s. d. Art. IV, 1972 f.), wurde; er legte jedoch jedenfalls vor 1828 diese „Würde" nieder. Unter der Restauration erhielt er auf Vorschlag des Königs 1822 das Bisthum St-Flour (Kirchenprovinz Bourges), wo er namentlich durch seine Sorge für Seminarien und Congregationen sowie für die Armen recht segensreich wirkte. Er starb am 11. Juni 1829. Das Andenken an den ehemaligen Internuntius ist neuerdings aufgefrischt worden durch die von Abbé Bridier besorgte Herausgabe seiner Memoiren (Paris 1890; deutsche Uebersetzung von M. Sierp, Münster 1891). (Vgl. Revue des quest. hist. XLIX [1891], 237—249, wo die biographi-

schen Angaben Bridiers berichtigt und ergänzt werden.) [Zeck.]

Salem (שָׁלֵם), der alte Name für die Unterstadt von Jerusalem (Gen. 14, 18. Hebr. 7, 1. 2), welcher später poetisch für die Gesammtstadt gebraucht wurde (Ps. 76, 3 hebr.). Wie an letzterer Stelle der Name von der LXX und der Vulgata als Appellativum gefaßt wird (ἐν εἰρήνῃ, in pace), so ist umgekehrt Gen. 33, 18 der Eigenname für das Appellativum שָׁלֵם „wohlbehalten" gesetzt worden, und die Erklärer der Vulgata denken dabei an einen zwei Meilen von Sichem gelegenen Ort Salim, welchen Eusebius und Hieronymus mit Sichem zusammenzufassen scheinen (Onom., ed. Lagarde n. 148, 20; 291, 46). Anderswo sagt Hieronymus: Salem non, ut Josephus et nostri omnes arbitrantur esse, est Jerusalem, . . . sed oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem (s. Guérin, Jérusalem, Paris 1889, 2 s.; vgl. Le même, Descript. . . . de la Palestine, 2e part.: Samarie, Paris 1874, 456 s.). [Kaulen.]

Salerno, Stadt und Metropole in Unteritalien, Hauptort der Provinz Principato citeriore, liegt, sechs Meilen von Neapel entfernt, am Fuße einer Bergkette und an dem salernischen Meerbusen. Es ist das sehr alte Salernum, ursprünglich ein Castell im Gebiete der Picentiner, bei welchem die Römer gegen Ende des zweiten punischen Krieges eine Colonie mit Hafen anlegten. Im 6. Jahrhundert kam sie in die Gewalt der langobardischen Herzoge von Benevent und wurde dann um 848 ein eigenes, dem abendländischen Kaiser lehenbares Fürstenthum. Der langobardische Herrscherstamm, unter dem die Stadt viel von den Saracenen zu leiden hatte, erlosch in Salerno um 1092; Robert Guiscard hatte aber die Stadt schon 1077 erobert, wodurch sie normannisch wurde. Später kam sie unter die Herrschaft der Hohenstaufen, dann unter die der Anjous, von denen sie endgültig dem Königreich Neapel einverleibt wurde. Im Mittelalter spielte Salerno eine der wichtigsten Rollen, nicht bloß für Italien, sondern für ganz Europa. Mehr als einmal war diese Stadt der Sammelplatz der Kreuzfahrer, und im 11. Jahrhundert rettete sie Italien vor allgemeiner Verwüstung, indem ihre tapferen Bewohner die räuberischen Saracenen zurückschlugen. Den größten Ruhm erwarb sich die Stadt als Civitas Hippocratica. Nachdem die Benedictiner daselbst schon seit der Zeit Kaiser Karls d. Gr. die Heilkunde mit großem Erfolge gepflegt, erlangte die dortige Schule etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts als Schola Salernitana einen Weltruf. Salerno gilt als Wiege der neuern Arzneiwissenschaft und der praktischen Heilkunde, und ihre diätetischen Vorschriften, in Verse gebracht, fanden überallhin Verbreitung und Anerkennung. Nicht bloß aus Europa, sondern selbst aus Asien und Afrika strömten die jungen Aerzte, oft nach Tausenden zählend, dahin, um sich in ihrer Wissenschaft zu vervollkommnen und ihre Diplome zu erlangen; die Araber brachten ihre alte Weisheit und die Griechen die Naturwissenschaft des Aristoteles mit. Die arabische Medicin beförderte besonders der aus seinem Vaterlande vertriebene Constantinus Africanus, welcher auch den Hippocrates und Galenus aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzte. Der Glanz dieser hohen Schule stieg übrigens nur bis in's 13. Jahrhundert; vom 14. an erbleichte er schnell, und 1817 wurde die Lehranstalt ganz aufgehoben. Die Stadt zählt heute wieder 22 500, die ganze Stadtgemeinde 32 000 Einwohner. Die Cathedrale, ein gewaltiger Bau, im J. 1076 von Robert Guiscard begonnen und 1084 von Papst Gregor VII., der in Salerno eine Zufluchtsstätte gegen Heinrich IV. gefunden, eingeweiht, ist ob der modernen Ueberarbeitungen jetzt wenig interessant, entsprach aber ehemals ohne Zweifel der Schönheit ihrer prachtvollen Ambonen aus normannischer Zeit. Sie ist merkwürdig durch die in ihr aufbewahrten Reliquien des heiligen Apostels Matthäus, dem sie geweiht ist, durch das Grabmal Papst Gregors VII., das in einer von Papst Pius IX. restaurirten Seitenkapelle sich befindet, und durch eine Menge künstlerischer Denkmäler. Neben einer Collegiatkirche gibt es noch 17 Pfarrkirchen, dann ein Priesterseminar, ein Lyceum, mehrere Klöster und Hospitäler, ein Findel- und ein Waisenhaus.

Den christlichen Glauben hat Salerno wohl schon in den ersten Zeiten angenommen; ein Bischof erscheint aber erst im 4. Jahrhundert. Der hl. Bonosus aus dieser Zeit ist in der nach ihm benannten Hauptkirche begraben; ebendaselbst ist das Grabmal des Bischofs Grammatius (aus dem 8. Jahrh.?). Der hl. Verus, der im 5. Jahrhundert gelebt haben soll, ruht in der Krypta der Cathedrale, ebenso seine beiden Nachfolger, die hll. Eusterius und Valentinianus. Als erster historisch ganz sicherer Bischof erscheint Gaudentius, der 499 bei einem römischen Concil zugegen war. Von da an ist die Reihenfolge der Bischöfe nicht mehr unterbrochen. Unter dem 33. Bischof Amatus (982—992) erhob im J. 983 Papst Benedict VII. Salerno zur Metropole auf Bitten des Fürsten Johannes von Salerno, der wünschte, daß seine Stadt in keiner Beziehung Capua nachstehe. Einige verlegen allerdings die Erhebung Salerno's zur Metropole in das Jahr 974 und nennen Bonifaz VII. als den Errichter derselben; allein wenn die Erhebung von diesem Afterpapst und nicht von einem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche geschehen wäre, würde Salerno nicht so constant als Erzbisthum anerkannt worden sein; dieß geschah aber schon von Johannes XV. im J. 994, dann von Sergius IV. im J. 1012, von Clemens II. im J. 1047, von Leo IX. im J. 1051 und von Alexander II. im J. 1067 (vgl. Cantelius, Metropol. urb. hist., Paris. 1685, 407). Nach Cantelius verlieh Papst Urban II.

im J. 1099 dem Erzbischof von Salerno sogar den Titel und die Rechte eines Primas, und zwar deßhalb, weil, wie es in der betreffenden Bulle heißt, die Salernitaner die heiligen Leiber des heiligen Apostels Matthäus und der Martyrer Fortunatus, Gaius und Anthes mit der höchsten Frömmigkeit verehrten; dann, weil Gregor VII., dessen Heiligkeit, Gelehrsamkeit und Starkmuth noch in Aller Mund war, in den trübseligen Zuständen der Kirche von Robert Guiscard sehr ehrenvoll zu Salerno aufgenommen worden; endlich weil, wie Robert, so auch Roger die Päpste beschirmte und beschützte. Aus diesen Gründen befiehlt auch Urban II. den Erzbischöfen von Conza und Acerenza, die früher als Bischöfe unter dem Erzbischof von Salerno standen, daß sie eben diesem künftig als ihrem Primaten gehorchen sollten. Was die Suffraganate betrifft, so wurden der Metropole Salerno zuerst 15 Bisthümer unterstellt, diese Zahl aber bald auf folgende sieben reducirt: Pästum, Nola, Conza, Melfi, Cosenza, Bisignano, Acerenza (vgl. Mansi XIX, 621). Drei derselben: Cosenza, Conza und Acerenza, wurden später selbst zu Metropolen erhoben. Die Notitia Coelest. wie die unter Johannes XXII. gefertigte Notitia zählt diese auf: Caputaquensis, Policastrensis, Nuscanus, Sarnensis, Acerrana Marsicensis, Ravellensis, letzteres aber als exemt bezeichnet. Im 16. Jahrhundert wurde noch das von Clemens VII. errichtete, aber wegen Mangels einer Mensa bald wieder unterdrückte Bisthum Gisoni oder Geoffano (Fanum Jovis) dem Erzbischof von Salerno unterstellt (vgl. Moroni, Diz. XXX, 230). Heute unterstehen ihm die Bischöfe von Acerno, Capaccio-Vallo, Diano (erst 1858 errichtet), Marsico Nuovo, Nocera dei Pagani, Nusco, Policastro. Was die späteren Erzbischöfe betrifft, so saß Johannes IV. (1047 bis 1057) auf dem Erzstuhl Salerno, als Papst Leo IX. daselbst im J. 1050 eine Synode hielt, auf welcher durchgreifende Bestimmungen gegen Simonie, Meineid und unkirchliche Ehen erlassen wurden (Hefele IV, 2. Aufl., 740). Der sel. Alfanus (s. d. Art.), früher Mönch zu Monte Cassino und von Papst Stephan IX. zum Erzbischof erwählt und 1057 consecrirt, ist berühmt als Philosoph, Theolog, Redner und Dichter und besaß ausgezeichnete Kenntniß der heiligen Schrift; er starb 1085. Unter ihm hielt Papst Alexander II. im J. 1067 eine Synode wegen des normannischen Grafen Wilhelm, welcher der erzbischöflichen Kirche von Salerno manche Besitzungen entrissen hatte; er war zu Melfi excommunicirt worden und wurde hier, nachdem er Alles restituirt, wieder losgesprochen (Hefele IV, 881). Auch Gregor VII. hielt unter demselben Erzbischof 1084 zu Salerno eine Synode, auf welcher er den Bann gegen Heinrich IV. und gegen Wibert erneuerte. Cardinal-Erzbischof Johannes von Aragon (1482 bis 1485) publicirte 1485 Synodalstatuten, welche im Druck erschienen. Marco Antonio Marsilio Colonna (1574—1589) setzte dem Papst Gregor VII. (s. d. Art. V, 1119) eine Grabschrift. Lucius Sanseverino hielt 1615 ein Provinzialconcil. Die letzten Erzbischöfe waren: Salvator Spinelli, seit 1797; Fortunat Pinto, seit 1805; Camillus Alleva, 1825—1830; Archangelus Lupoli, 1831—1834; Marinus Paglia, seit 1835; Anton Salomone, 1857—1872; Dominicus Guadalupi, 1872—1877. Der gegenwärtige 106. Bischof und 74. Erzbischof ist Valerius Laspro, vorher Bischof von Gallipoli (1860 bis 1872), dann von Lecce, promovirt 20. März 1877. Seine Mensa, auf 800 (im 15. Jahrhundert auf 1500) flor. aur. taxirt, beträgt 5370 Ducaten. Das Metropolitancapitel zählt 3 Dignitäten, 28 Canoniker, 12 Hebdomadare und mehrere andere Cleriker. Die Erzdiöcese umfaßt 25 Gemeinden der Provinzen Salerno und Avellino mit 145 241 Seelen (1850 erst 130 331), die in 146 Pfarreien (18 vic. foran.) von 538 Priestern pastorirt werden. Die seit 1818 mit der Erzdiöcese unirte und dem Erzbischof zur beständigen Administration übergebene Diöcese Acerno (errichtet 1136; vgl. Moroni I, 63) umfaßt jetzt, nach Werners Kirchen-Atlas, nur eine Gemeinde der Provinz Salerno mit 2634 Seelen in einer Pfarrei; Anfangs der fünfziger Jahre waren es noch 8859 Seelen in 6 Pfarreien, die unter einem vic. foran. standen. (Vgl. noch Ughelli, Italia sacra VII [1721], 343—445; X [1722], 330—338; J. Cappelletti, Le chiese d'Italia XX, Venez. 1866, 281—313; Moroni, Diz. LX, 253—268; Gams, Ser. Epp. 919 sq.) [Neher.]

Sales, Franz von, s. Franz von Sales.

Salesianer heißt eine religiöse Congregation für Erziehung und Missionen, deren Stifter der vielgenannte Don Giovanni Bosco ist. Letzterer wurde am 15. August 1815 in Becchi, einem zur Gemeinde Castelnuovo d'Asti gehörigen Dörfchen bei Turin, geboren; seine Eltern waren schlichte, fromme Landleute. Vorbereitenden Unterricht erhielt er vom Ortspfarrer, kam dann an das Colleg und 1835 in das Seminar zu Chieri, wo er, 26 Jahre alt, am 5. Juni 1841 die Priesterweihe empfing. Dann weilte er zum Zwecke weiterer Ausbildung einige Zeit in der „Anstalt vom hl. Franz von Assisi" zu Turin, mit welcher zugleich eine praktische Schule für die Seelsorge in Gefängnissen, Spitälern, Werkstätten und Fabriken verbunden war. Don Bosco nahm sich mit Vorliebe der jugendlichen Verbrecher an. Hierbei kam ihm der Gedanke, wie wichtig ein Asyl sei, welches die aus dem Strafhause entlassenen Knaben vor dem Rückfalle, die alleinstehenden vor dem Falle selbst bewahren würde, und er entschloß sich, für Gründung eines solchen zu wirken. Den ersten Schritt zur Ausführung seiner Idee that er am 8. December 1841, als er auf einen 15jährigen Knaben Bartolomeo Garelli aufmerksam wurde, welcher in religiöser Beziehung ganz vernachlässigt war. Don Bosco bereitete ihn zum Empfange der hei-

ligen Sacramente vor; dieß war der erste Baustein zum „Oratorium des hl. Franz von Sales". Bald kamen mehrere Knaben, alle von der Straße aufgelesen; am 2. Februar 1842 hatte er 20, am 25. März 30, im März 1846 schon 400 Zöglinge. Er versammelte sie zuerst nur Sonntags in irgend einer Kirche in oder bei Turin, um ihnen die heilige Messe zu lesen, sie im Katechismus und im Kirchengesang zu unterrichten; dann tummelten sie sich den ganzen Tag unter seiner Aufsicht im Freien. Schwierigkeiten brachten die Wintermonate, da ihm die Miethe der Zimmer, wo er seine unruhige Schaar unterbringen wollte, immer bald wieder gekündigt wurde. Endlich miethete er einen Schuppen, welchen er in eine Kapelle umgestaltete, und bezog ihn Ostern 1846; die Zahl der Knaben belief sich bald auf 800. Bisher hatte man Don Bosco's Bemühen verspottet, sogar den Versuch gemacht, ihn in eine Irrenanstalt zu bringen. Allmälig aber interessirte sich die weltliche Behörde für sein Unternehmen, und von ihr flossen ihm einige Mittel zu. Er richtete nun regelmäßige Abendschulen für die Elementarfächer ein. Erst unterrichtete er die fähigsten Knaben im Italienischen, Französischen, Lateinischen und in Mathematik; diese wurden dann die Lehrer der übrigen und die Pflanzschule, aus welcher die Lehrer in den vielen Anstalten des Oratoriums in Italien, Frankreich und Amerika hervorgingen. Bald ergab sich die Nothwendigkeit, neben dem Externat ein Internat zu schaffen. Dazu diente zunächst die enge Küche, wo ein einziger Knabe seine Schlafstätte erhielt; bald kam dazu ein gemietheter Heuboden. Jetzt steht auf jener Stelle ein Hospitium, wo in 40 Schlafsälen 1000 Knaben Unterkunft finden. Anfangs gingen sie zu den Handwerksmeistern in die Werkstätte und kamen in's Asyl nur zur Nachtruhe und zu den einfachen Mahlzeiten, welche Frau Margherita, Don Bosco's alte Mutter, bereitete. Im J. 1856 errichtete er aber im eigenen Hause Werkstätten für Schreiner, Zimmerleute, Drechsler, Schneider, Schuhmacher ꝛc., selbst eine Buchdruckerei. Auf dem Lande organisirte er landwirthschaftliche Schulen. Da er immer selbst Unterricht ertheilte, lernte er die begabtesten Knaben kennen und schickte diese in die von ihm gegründeten Knabenseminarien zur Erwerbung classischer Bildung. Diejenigen, welche Beruf zum Priesterstande hatten, brachte er in Clericalseminarien. Sein Erziehungssystem, auf religiösen Glauben und christliche Liebe gegründet, hatte wunderbare Erfolge. Strafen waren überflüssig; das von der Religion erleuchtete Gewissen sollte die Schranke gegen Ausschreitungen sein. Welch einen Einfluß Don Bosco selbst auf verirrte Gemüther hatte, mag daraus entnommen werden, daß er im Mai 1855 den 300 jugendlichen Zöglingen einer nahe bei Turin gelegenen staatlichen Besserungsanstalt achttägige Exercitien hielt und sie zu einer Generalbeicht und Communion vorbereitete. Keiner schloß sich aus. Zur Belohnung erbat er ihnen einen freien Tag für einen großen Spaziergang. Minister Rattazzi, welcher einst unerkannt einem Vortrage Don Bosco's beigewohnt und dessen tactvolles Benehmen schätzen gelernt hatte, gab als höchste Instanz endlich die Erlaubniß, wollte aber eine Bedeckung von 50 berittenen Soldaten mitgeben. Don Bosco lehnte lächelnd ab; der Ausflug kam zu Stande, und bei der Heimkehr am Abend fehlte kein einziger. Rattazzi, der im J. 1854 mit Cavour 365 Klöster in Italien aufgehoben, hatte den Wunsch ausgesprochen, daß Don Bosco's Anstalten über den Tod des Stifters hinaus gesichert sein möchten, und dazu wußte er kein anderes Mittel anzugeben, als die Gründung einer Congregation. Etwa 50 Priester und Lehrer, welche bisher Don Bosco helfend zur Seite gestanden waren, begannen also 1868 nach einer gemeinsamen Regel zu leben, welche von Pius IX. 1869 provisorisch, 1874 definitiv bestätigt wurde. Bis zum Jahre 1888 sind über 6000 Priester aus den Anstalten Don Bosco's hervorgegangen, von welchen etwa 1200 in der Congregation verblieben; die übrigen vertheilten sich in den verschiedenen Diöcesen Oberitaliens. Um nicht von dem italienischen Ordensgesetze behindert zu werden, behält jedes Mitglied sein persönliches Vermögen und zahlt dafür Steuer, verzichtet aber auf dessen Verwaltung und macht die Nutznießung zum Gemeingute. Infolge dieser klugen Einrichtung wahrt die Gesellschaft die religiöse Armut, gilt aber dem Staate gegenüber als bürgerlicher Verein. Die „fromme Salesianische Gesellschaft" besteht aus Priestern, Clerikern und Coadjutoren, welche den klösterlichen Laienbrüdern entsprechen. Dazu kommen endlich die „Salesianischen Mitarbeiter", eine Art von Drittem Orden, welcher von Pius IX. unterm 9. Mai 1876 bestätigt wurde; er umfaßt alle, welche in ihrer socialen Stellung im Sinne der Salesianischen Gesellschaft durch Förderung der Jugenderziehung, des Lehrlingswesens, des katechetischen Unterrichtes u. dgl. thätig sind und dafür zahlreiche Ablässe gewinnen können. Auf Empfehlung Pius' IX. gründete Don Bosco auch eine weibliche Congregation „Maria Hilf", welche von den Salesianern geleitet wird, wie die Schwestern des hl. Vincenz von Paul von den Lazaristen. Am 14. Juni 1874 entstand die erste Niederlassung zu Mornese unter der Oberin Maria Mazarello; 10 Jahre später zählte man 30 blühende Häuser in Italien, Sicilien, Frankreich, Amerika mit 300 Schwestern, welche die Erziehung von Mädchen leiteten. Beide Congregationen hatten bald auch die Grenzen Europa's überschritten. Auf Einladung des Consuls der argentinischen Republik reisten am 11. November 1875 10 Salesianer und 15 Ordensschwestern nach Buenos Ayres; die dort eröffneten Anstalten zählten nach zwei Monaten bereits 150 Zöglinge. Neben dieser ausgedehnten Wirksamkeit faßte Don Bosco auch noch die Heidenmission in's Auge, und vom heiligen Stuhle wurde

der Congregation 1875 Patagonien als Missionsfeld angewiesen, wo sie ein apostolisches Vicariat und eine apostolische Präfectur hat. Don Bosco schloß sein verdienstvolles Leben am 31. Januar 1888 im Mutterhause zu Turin; mehr als 200 000 Personen aus allen Ständen begleiteten ihn zu Grabe. Er wird geschildert als ein Mann von außerordentlicher Arbeitskraft; er empfing täglich 100—300 Briefe, von welchen er sehr viele selbst beantwortete. Ueber Alles übte er persönliche Aufsicht. Er war heiter und witzig, offen und Offenheit erweckend, ruhig und bedächtig, von unbegrenztem Vertrauen auf Gott und die Fürbitte der heiligen Jungfrau. In welchem Maße dieses belohnt wurde, mag daraus entnommen werden, daß er mit 20 Centesimi in der Tasche am 27. April 1865 den Bau der Mariahilf-Kirche in Turin begann, welche über eine Million Lire gekostet hat. Er verstand es in bewunderungswürdiger Weise, die Jugend für Gott und das Gute zu begeistern. Sein Werk ist wohl die großartigste kirchliche Schöpfung des 19. Jahrhunderts, ein wichtiger Beitrag zur Lösung der socialen Frage. Bei seinem Tode zählte die Congregation circa 250 Häuser in der alten und in der neuen Welt, welche gegen 130 000 Kinder und junge Leute beherbergten; etwa 18 000 für ihren Lebensberuf ausgebildete Lehrlinge traten jährlich aus diesen Anstalten in die Welt. Im J. 1895 zählte die Congregation ca. 2000 Mitglieder in ca. 400 Häusern in Italien, Frankreich, Spanien, Portugal, England, Belgien, der Schweiz und Oesterreich, in Palästina und in Afrika (Algier); in Nordamerika sind sie in Mexico angesiedelt; in Südamerika sind sie thätig in Patagonien und dem Feuerland, Ecuador, Brasilien, Paraguay, der argentinischen Republik, Bolivia, Uruguay, Chile, Peru, Venezuela und Columbia, wo sie die Aussätzigen in Agua de Dios pflegen. Aus ihren Erziehungsanstalten sind bisher mehr als eine Million wohlunterrichteter Jünglinge hervorgegangen. Ihr Schulwesen umfaßt die ganze Stufenleiter von der Elementarschule bis zum Priesterseminar, dazu Sonntagsschulen mit vielumfassendem Programm, Abendschulen für erwachsene Arbeiter, das „Werk für die Spätberufenen" (Mariensöhne), welches Erwachsene durch besondere Lehrcurse für den Priesterstand vorbereitet; dazu die erwähnten Waisenhäuser mit Handwerks- und Kunstschulen. Die zahlreichen Druckereien sind für die Verbreitung erbaulicher und unterhaltender Schriften in verschiedenen Sprachen thätig. Die Werke der Charitas umfassen die Gründung von Spitälern, namentlich in den Missionen, und den Krankendienst daselbst; endlich die Seelsorge im weitesten Umfange, Abhaltung von Exercitien, Novenen, Triduen, besonders unter der Landbevölkerung. Don Bosco's Nachfolger ist Don Michael Rua, geboren zu Turin am 9. Juni 1837, Zögling des Oratoriums 1845, Priester 1860. (Vgl. aus den zahlreichen Schriften über Don Bosco und sein Werk besonders Ch. d'Espiney, Don Bosco, 10e éd., Nice 1888 [auch italienisch und spanisch; deutscher Auszug, Münster und Paderb., 2 Aufl. 1886]; Dom Bosco und die fromme Gesellschaft der Salesianer. Nach dem Französischen von Albert du Bois, Mainz 1885; Villefranche, Dom Bosco, aus dem Französischen übersetzt, Freiburg 1892; J. B. Mehler, Don Bosco's sociale Schöpfungen, seine Lehrlingsversammlungen und Erziehungshäuser. Ein Beitrag zur Lösung der Lehrlingsfrage, Regensburg 1892 [enthält ein Verzeichniß von Don Bosco's zahlreichen Schriften und die Titel vieler Abhandlungen über ihn und sein Werk]; Die Salesianischen Mitarbeiter, Turin 1895. Das Bollettino Salesiano, welches wenigstens viermal im Jahre, gewöhnlich aber monatlich in italienischer, spanischer, französischer, englischer und deutscher Sprache [Turin, Via Cottolengo 32] in mehr als 120 000 Exemplaren an die Mitarbeiter versandt wird, gibt fortlaufende Nachrichten über das Wirken der Congregation.) [Weber.]

Salesianerinnen heißen nach ihrem Stifter die Mitglieder eines vom hl. Franz von Sales (s. d. Art.) im Vereine mit der hl. Johanna Francisca von Chantal (s. d. Art.) begründeten Frauenordens, der officiell den Namen „Orden der Schwestern von der Heimsuchung Mariä" trägt und manchmal auch „Orden der Visitantinerinnen" genannt wird. Der hl. Franz von Sales beabsichtigte Anfangs nur eine Congregation zu gründen, deren Mitglieder neben den Uebungen der Gottseligkeit Kranke und Nothleidende besuchen und pflegen sollten; und er wollte, daß auch schwächliche Personen und Wittwen darin Aufnahme fänden. Weil die Congregation in Maria's Besuch bei ihrer Base Elisabeth das Vorbild ihrer Thätigkeit erblicken sollte, gab er ihr den Namen „von der Heimsuchung Mariä"; das Volk nannte die Mitglieder „Töchter der hl. Maria". Das erste Haus derselben wurde am 6. Juni 1610, am Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit, zu Annecy in Savoyen, der damaligen Residenz des hl. Franz von Sales, gestiftet. Die Schwestern legten einfache Gelübde ab, hielten zweimal des Tages Betrachtung, beteten im Chor das Officium von Unserer Lieben Frau und übten sich in Werken der Nächstenliebe, der Sanftmuth und der Demuth. Der Ruf ihrer ausgezeichneten Tugenden und ihres wohlthätigen Wirkens verbreitete sich rasch, und mehrere Städte verlangten Niederlassungen; Lyon erhielt die erste. Der Erzbischof dieser Stadt, Cardinal von Marquemont, fürchtete aber, solch hohe Tugend werde sich ohne Clausur nicht halten können, und veranlaßte deßhalb den hl. Franz von Sales, die Congregation in einen förmlichen Orden mit Clausur umzugestalten. In seiner hochherzigen Nachgiebigkeit änderte der Heilige also seinen ersten Plan, so lieb er ihm war (dem hl. Vincentius von Paul [s. d. Art.] war es beschieden, ihn weiterzuführen), und gründete den Orden

von der Heimsuchung Mariä mit gemäßigter päpstlicher Clausur und der Verpflichtung, abweichend von der bisherigen Sitte, bloß das Officium parvum B. M. V. zu beten; ferner durften keine besonderen körperlichen Strengheiten zur allgemeinen Pflicht gemacht werden, weil auch jetzt noch schwächlicheren Personen der Eintritt ermöglicht werden sollte. Der Heilige gab dem Orden die Regel des hl. Augustinus, der er Constitutionen hinzufügte, die, sapientia, discretione, suavitate mirabiles (Brev. Rom. lect. 6 in festo S. Franc. [29. Januar]), den Geist der Demuth und Sanftmuth, der Einfalt und Liebe athmen und eine große Abtödtung des Geistes, Ergebung in den Willen Gottes und Genauigkeit des Gehorsams verlangen. Papst Paul V. bestätigte im J. 1618 den Orden in dieser Form; unbegründet ist aber die mancherorts aufgeführte Behauptung, daß der Papst bei dieser Bestätigung als Bedingung die Beschäftigung mit der Jugenderziehung gestellt habe. Die dießbezügliche Bulle enthält auch nicht Ein Wort davon. Die Kleidung der Salesianerinnen ist ein schwarzer, durch einen Gürtel zusammengehaltener Habit, weißes Brusttuch, silbernes Kreuz, schwarze Stirnbinde und schwarzer Schleier; die Laienschwestern tragen weißen Schleier und weiße Stirnbinde. Der Orden gliedert sich in Chorschwestern (eigentliche und beigesellte, welch letztere statt der lateinischen Tagzeiten eine Anzahl Vaterunser beten) und Laienschwestern, auch Hausschwestern genannt; dazu kommen noch die sogen. Winden- oder Einkaufsschwestern (auch Thürschwestern), die nur das Gelübde des Gehorsams ablegen und keine Clausur haben. Die Zahl der Schwestern eines Klosters soll sich bis auf 33 belaufen; jedoch können mit bischöflicher Dispens auch mehr aufgenommen werden. Sie haben keine Generaloberin, sondern jedes Kloster steht unter dem Bischof, in dessen Diöcese es errichtet ist. Trotzdem besteht eine bewunderungswürdige Einigkeit und freundschaftliche Liebe und Opferwilligkeit unter den einzelnen Klöstern der ganzen Welt, und alle sind dem in Annecy, als ihrer ältesten Schwester, in Ehrfurcht und Liebe zugethan. Die Oberin wird alle drei Jahre gewählt; doch kann sie nach vollendetem Triennal auf weitere drei Jahre das Amt bekleiden. Außer an den kirchlichen Fasttagen fasten die Schwestern vor allen Festtagen des Herrn, seiner heiligen Mutter und der Ordensheiligen, alle Freitage von St. Michael bis Ostern und halten an diesen Tagen sowie an allen Samstagen Abstinenz. — Da der hl. Franz von Sales wollte, daß seine Töchter das Leben des demüthigen und sanften Herzens Jesu nachlebten, gab er ihnen als Wappen ein von Dornen umgebenes, vom Kreuze überragtes und mit Pfeilen durchbohrtes Herz. Der Herz-Jesu-Cult, wie er jetzt in der ganzen Kirche geübt wird (s. d. Art. Herz-Jesu-Fest), hat in diesem Orden seinen Anfang genommen durch die sel. Margaretha Maria Alacoque (s. d. Art.), neben welcher noch besonders Anna Magdalena Remuzat für die Verbreitung dieses Cultes thätig war. Letztere starb im Rufe der Heiligkeit 1730 zu Marseille; der Prozeß ihrer Seligsprechung ist vor mehreren Jahren eingeleitet worden. (Vgl. Lebensabriß der Schwester Maria Magdalena Remuzat, Mainz 1887; La Propagatrice de la Dévotion au Sacré Coeur de Jésus, Anne-Madeleine Remuzat... d'après les Documents de l'Ordre, Lyon 1891.) Was die Thätigkeit der Salesianerinnen nach Außen betrifft, so beflissen sie sich stets, dem ersten Artikel ihres Directoriums zu entsprechen, „durch ihr gutes Beispiel der heiligen Kirche zu nutzen und das Heil des Nächsten zu befördern". Nichts war ihrem Eifer fremd. Immer bereit, den Nachfolgern der Apostel, die sie als ihre ersten Oberen anerkennen, zu dienen, übernehmen sie auf deren Befehl alle ihrem Geschlechte angemessenen Missionen; und von der hl. Johanna Francisca von Chantal an bis auf unsere Tage zeigten sie sich zu allen leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit geeignet. Bischöfe und Könige von Frankreich verwendeten sie zur Reform von Klöstern und Abteien. Der Orden der guten Hirtinnen (1631) und der der Töchter von Notre-Dame de Charité (1666) wurden unter ihrer Mitwirkung gegründet und Anfangs von ihnen geleitet. Eine der neuesten Congregationen, die der Oblaten des hl. Franz von Sales, verdankt gleichfalls ihre Entstehung einer Schwester von der Heimsuchung Mariä (s. d. Art. Oblaten-Congregationen IX, 616 f.). Ganz besonders aber widmeten sich die Salesianerinnen dem wichtigen Werke der Erziehung der Jugend. Kaum hatte der hl. Franz von Sales die ersten Häuser der Heimsuchung errichtet, als er von allen Seiten gebeten wurde, Pensionärinnen darin aufzunehmen. Er weigerte sich Anfangs; auch die hl. Johanna Francisca von Chantal befürchtete, daraus große Zerstreuungen für die Schwestern entstehen zu sehen. Aber mit der Zeit schwand diese Furcht; man sah ein, daß neben einigen Unannehmlichkeiten auch wahre und wirkliche Vortheile für die Ordensfrauen selbst mit der Erziehung verbunden wären, indem sie hier eine geeignete Wirksamkeit für ihren Geist, ihr Herz und ihren Eifer fänden, und es würde die Sache, wenn gut geleitet, das stille, beschauliche Leben nicht beeinträchtigen. Der heilige Stifter selbst erlaubte, eine kleine Anzahl Kinder in das Kloster aufzunehmen und als Pensionäre zu behalten, bis sich Gottes Wille in Betreff ihrer kundgäbe. Ueber das Lästige, das damit verbunden sein werde, sagte er anmuthig: „Ist es nicht besser, daß wir in unserem Garten Dornen haben, um Rosen zu ziehen, als daß wir der Rosen entbehren, um keine Dornen zu haben?" So waren denn schon im J. 1636, als die hl. Johanna Francisca ihre Rundreise durch die französischen Klöster machte, überall, wie Bougaud sagt, Pensionärinnen, die in dem sanften Geiste des hl. Franz von Sales und zugleich in dem hochherzigen, männlich-ernsten

Wesen der hl. Johanna Francisca erzogen und unterrichtet wurden. Auch gegenwärtig haben die meisten Klöster der Salesianerinnen Pensionate, und Papst Pius IX. erklärte, er billige es vollkommen, daß die Heimsuchung Pensionate habe; der heilige Stifter würde, wenn er noch lebte, selbst solche errichten. — Der Orden zählt jetzt 164 Häuser mit ungefähr 7000 Mitgliedern in Frankreich, Deutschland, Italien, Oesterreich, Spanien und Portugal, Belgien und Holland, England, Schweiz, Polen, Syrien und Nord- und Südamerika. In Deutschland wurde das erste Kloster 1667 durch den Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern und seine Gemahlin Adelheid, eine Prinzessin von Savoyen, in München gegründet, aus dem mehrere andere hervorgingen, die meisten in Bayern. Alle beschäftigen sich eifrig mit Jugenderziehung, zumal für Mädchen aus den höheren Ständen. (Vgl. die Literaturangabe in den Artt. Franz von Sales und Johanna Francisca von Chantal; ferner Sainte Jeanne Françoise Frémiot de Chantal. Sa vie et ses oeuvres. Édition authentique, publiée par les soins des Religieuses de la Visitation du premier Monastère d'Annecy, Paris 1874 ss., 8 vols. Neuestens besorgt das Kloster der Heimsuchung zu Annecy unter Mitwirkung eines gelehrten Ordensmannes eine authentische Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales nach den Handschriften des Heiligen und den ersten Ausgaben, und zwar in der damals üblichen Schriftsprache [Oeuvres de St-François de Sales, Évêque de Genève et Docteur de l'Église. Édition complète d'après les autographes et les éditions originales, enrichie de nombreuses pièces inédites, Annecy 1892 ss.]; bereits erschienen sind 7 Bände: Les Controverses, La Défense de l'Estendard de la Ste Croix, L'Introduction à la vie dévote, Le Traité de l'Amour de Dieu, Les Entretiens, Sermons I.) [M. G. Maegelen O. Visit. B. M. V.]

Salian, Jacob, S. J., theologischer Schriftsteller, war 1558 zu Avignon geboren, trat frühzeitig in die Gesellschaft Jesu und wurde viele Jahre hindurch im Lehrfach verwendet; dann war er Rector des Collegiums zu Besançon, von wo er durch seine Oberen nach Paris berufen wurde. Er starb daselbst 1640 an einem Schlaganfall. Sein Hauptwerk sind die Annales ecclesiastici Vet. Test., Paris. 1619—1624, 6 voll. (4. ed. 1641); als Auszüge daraus verfaßte er die Epitome Annal. eccl. V. T., Paris. 1635, und das Enchiridium chronologicum sacrae et profanae hist. a mundo condito ad Chr. Dom. ascensionem, Paris. 1636; außerdem veröffentlichte er mehrere ascetische Schriften. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII, 466 ss.) [Zeck.]

Salig, Christian August, protestantischer Kirchenhistoriker, war 1692 zu Domersleben (bei Magdeburg) als Sohn des dortigen Predigers geboren. Er studirte seit 1707 Theologie, erst zu Halle, wo u. A. H. Francke (s. d. Art.) auf ihn einwirkte, und dann zu Jena. Im J. 1714 kehrte er nach Halle zurück und habilitirte sich an der dortigen Universität; 1717 wurde er als Conrector an das Gymnasium zu Wolfenbüttel berufen und blieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode (1738). Von seinen Schriften verdienen Erwähnung: De Eutychianismo ante Eutychem, Wolffenb. 1723 (durch diese Abhandlung kam er bei seinen Glaubensgenossen vielfach in den Verdacht des Nestorianismus); De Diptychis veterum tam profanis quam sacris, Halae 1731; Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie, Halle 1730—1735, 3 Bde; Vollständige Historie des Tridentinischen Concils (nach Saligs Tode herausgegeben von Ballenstedt und Baumgarten, Halle 1741—1745, 3 Bde.; in diesem Werk, das auch als 4. Theil der Geschichte der Augsburger Confession bezeichnet wird, überträgt der Verfasser Sarpi's Urtheile in die plumpe Sprache seiner Zeit). (Vgl. Ballenstedt, De vita et obitu Ch. A. Saligii epist., Helmst. 1738.) [Zeck.]

Salim, Ortsname in der heiligen Schrift, 1. (שַׁעֲלִים) eine Landschaft südwestlich vom Gebirge Ephraim, welche Saul auf der Suche nach den Eselinnen durchzog (1 Sam. 9, 4). — 2. (Σαλείμ) eine Ortschaft nicht weit vom Jordan, in deren Nähe Johannes taufte (Joh. 3, 23); nach Eusebius (Onom., ed. Lagarde n. 99, 22) und van der Velde lag der Ort 9 km südlich von Beisan oder Scythopolis und 3 km westlich vom Jordan. [Kaulen.]

Salimbene (eigentlich Ognibene de Adamo, auch Balianus de Sagitta nach seinem Pathen) O. S. Fr., ein in neuerer Zeit oft genannter Chronist, wurde als Sohn des Kreuzfahrers Guido de Adamo zu Parma 1221 geboren. Der in seiner Familie herrschende fromme Zug (sein Halbbruder sammt Frau und Tochter und noch sechs andere Verwandte traten in religiöse Orden ein) trieb den jungen Ognibene zu dem Entschlusse, sich den Jüngern des hl. Franciscus zuzugesellen. Sehr gegen den Willen seines Vaters ließ er sich mit 16 Jahren in den Orden aufnehmen und beharrte darin trotz aller Versuche, welche Guido selbst bei Kaiser Friedrich II. und später bei Papst Innocenz IV. machte, um durch deren Auctorität Ognibene in die Welt zurückzuführen. In den ersten Jahren seines Ordensstandes führte der junge Franciscaner ein sehr bewegtes Leben und mußte oft seinen Aufenthalt wechseln. Bei Gelegenheit einer seiner Reisen (1239) erhielt er denn auch von einem alten Franciscanerbruder den Namen Salimbene (quia tu bene salisti bonam religionem intrando). Nachdem er an verschiedenen Orten Italiens geweilt, kam er 1247 nach Frankreich, wo Innocenz IV. ihn zu Lyon huldvoll empfing. Im folgenden Jahre kehrte er nach Italien zurück und empfing, wahrscheinlich Ende 1248, zu Genua

die Priesterweihe. In Genua sollte er nach dem Willen seines Generals bleiben, allein infolge besonderer Umstände wurde er im folgenden Jahre nach Ferrara versetzt, in dessen Kloster er nun ununterbrochen sieben Jahre verbrachte. Mit diesem Aufenthalt in Ferrara begann die zweite, ruhigere Periode seines Lebens. Ausgenommen einzelne kürzere oder längere Reisen, war er in Mantua, Parma, Ravenna, Faenza und Imola, in den Conventen der drei letzteren Städte nach seiner eigenen Angabe je fünf Jahre, wenn auch vielleicht nicht ununterbrochen. Sechs Jahre brachte er dann in Reggio zu, von wo er sich später, wohl gegen Ende seines Lebens und vor 1287 zu ständigem Aufenthalte nach Montefalcone zurückzog. Die Zeit seines Todes ist ungewiß; sicher ist, daß er noch um die Mitte des Jahres 1288 lebte. — Salimbene war, wie sich aus seinen eigenen Mittheilungen ergibt, geweckten Geistes und empfänglichen Gemüthes; überall hatte er Auge und Ohr offen. Mit großer Liebe war er der Musik ergeben, und er vergißt nicht, seine Lehrer in dieser Kunst mit besonderem Lobe zu nennen. In theologischer Beziehung war er schon frühzeitig in das Geleise des Mystikers und Propheten Joachim von Fiore (s. d. Art.) gerathen; in dieser Hinsicht ist sicher der hochberühmte Joachimist Fr. Hugo von Digne von größtem Einfluß auf ihn gewesen. Indessen zeigte sich der spiritualistisch gesinnte Minderbruder Salimbene gelegentlich auch den Freuden einer wohlbesetzten Tafel nicht abhold und berichtet in naiver Eitelkeit mitunter wohlgefällig über besondere Auszeichnungen, die ihm zu theil wurden. Seine Begeisterung für Joachim schwand übrigens zum großen Theil in späteren Jahren, zumal als die Weissagungen, Friedrich II. betreffend, nicht in Erfüllung gegangen waren. Salimbene dachte nun über das joachimische Prophetenthum viel nüchterner; ja er faßte sogar den Entschluß, nur das zu glauben, was er sehe. Seine Beschäftigung seit seiner Priesterweihe war vornehmlich Ausübung der Seelsorge und Schriftstellerei. Die Erzeugnisse der letztern sind indessen meistens verloren gegangen. Dieß gilt von einer Chronik, die nach seinen eigenen Notizen mit den Worten Octavianus Caesar Augustus begann und bis zur Geschichte der Langobarden reichte, von vier weiteren Chroniken und einer Anzahl anderer Schriften (Liber Taediorum, Tractatus de Helyseo, Tractatus Gregorii X., Liber de Praelato und die von ihm gleichfalls als chronica bezeichnete Arbeit De similitudinibus et exemplis, de signis et figuris et de mysteriis veteris et novi testamenti). Einzig erhalten ist diejenige Chronik, welche die Zeit von 1167 bis 1287 (das Jahr 1288 wird noch angedeutet), aber in sehr ungleichmäßiger Weise behandelt (zuerst gedruckt in den Monum. hist. ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia III, Parmae 1857); ihr verdankt Salimbene das große Interesse, welches er in der gelehrten Welt gefunden hat. Er begann dieselbe vielleicht im Jahre 1282 in Reggio und beendete sie, soweit sie uns vorliegt, wahrscheinlich im J. 1288 in Montefalcone. Das Werk ist eine der interessantesten und werthvollsten Quellenschriften des so bewegten 13. Jahrhunderts. Bewußter Weise sucht der Verfasser den objectiven Thatbestand wahrheitsgetreu darzustellen, und zwar in so klarer und bestimmter Auffassung, daß man mit Michael (s. u.) nur sagen kann: „In Salimbene und seinem Buche muß sich die damalige Zeit spiegeln." Dabei bietet die Chronik nicht nur für die politische Geschichte, sondern auch für die Sitten- und Culturgeschichte der damaligen Zeit ein reiches Material. In letzterer Hinsicht sind allerdings die Mittheilungen des Minderbruders vorsichtig aufzunehmen und zu verwerthen, da er gern generalisirt und besonders dem Weltclerus gegenüber von einer Animosität beseelt ist, die auf sein Urtheil nicht ohne Einfluß blieb. Eine bessere als die mangelhafte Parmeser Ausgabe der Chronik darf man nach den schon gemachten umfassenden Vorarbeiten von Holder-Egger in den Monumenta Germaniae historica erwarten. (Vgl. Emil Michael, Salimbene und seine Chronik, Innsbruck 1889 [mit eingehenden Angaben über die Lit. und über das bis dahin von der Chronik im Drucke Erschienene]; Sachse, Aus der Chronik des Minoriten Salimbene, in Briegers Zeitschrift f. Kirchengesch. XVI [1896], 277 ff.) [Fechtrup.]

Salis, Baptista de, s. Trovamala.

Salische Ehe, s. Ehe zur linken Hand.

Salle, Joh. Bapt. de la, s. Schulbrüder.

Salma (שַׂלְמָא, שַׂלְמָה), 1. ganz unterschiedslos (Ruth 4, 20. 21 hebr.) auch Salmon (שַׂלְמוֹן, Σαλμών) genannt, war ein Sohn Naassons aus dem Stamme Juda, der beim Eintritt Rahabs in die israelitische Gemeinde diese zur Gemahlin nahm und durch sie Vater des Booz und Ahnherr Jesu Christi wurde (1 Par. 2, 11. Ruth a. a. O. Matth. 1, 4. 5. Luc. 3, 32). — 2. ein Enkel Calebs, von dem die meisten Bewohner Bethlehems abstammten (1 Par. 2, 51. 54). [Kaulen.]

Salmana (צַלְמֻנָּע), im A. T. einer von den madianitischen Häuptlingen, welche Gedeon überwand und tödtete (Richt. 8, 5 ff. Ps. 82, 12). [Kaulen.]

Salmanasar (שַׁלְמַנְאֶסֶר), im A. T. bloß König von Assyrien genannt, war dort der vierte seines Namens und war unter dem Namen Ululai zugleich König von Babylonien. Er war ein Sohn Theglatphalasars und bestieg 727 im selben Monat, da sein Vater starb, den Thron. Aus seiner fünfjährigen Regierung haben sich keine einheimischen Geschichtsquellen erhalten; aus der heiligen Schrift ist er wegen seines Kriegszuges nach Palästina bekannt geworden, bei dem Osee von Israel ihm tributpflichtig ward (4 Kön. 17, 3). Bei diesem Anlaß führte er eine Anzahl von Gefangenen mit, unter welchen Tobias war (Tob. 1, 2). Später ließ Osee sich durch den ägyptischen König Sua oder Sabaco verleiten, dem assyrischen König den

Tribut zu verweigern. Infolge davon kam Salmanasar im J. 725 zurück und begann eine Belagerung von Samaria, welche drei Jahre dauerte. Das Ende derselben erlebte er nicht; denn noch im J. 722 verlor er Thron und Leben gegen den Usurpator Sargon und mußte diesem die Abrechnung mit dem Aegypter überlassen, welche freilich erst durch Asarhaddon und Asurbanipal vollzogen werden konnte. Josephus erzählt nach Menander (Antt. 9, 14, 2) auch von einem Zuge Salmanasars gegen Phönicien und von einer fünfjährigen Belagerung der Stadt Tyrus; doch scheint hier eine Verwechslung unterlaufen zu sein. (Vgl. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte I, Gotha 1886, 222 ff.; Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 233 ff.) [Kaulen.]

Salmanticenser oder Collegium Salmanticense fratrum discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae heißen die Verfasser eines ausführlichen Commentars zur Summa theologica des hl. Thomas und eines größern Moralwerkes. Der Commentar führt den Titel Cursus theologicus und umfaßt 12 Bände (die beiden letzten in je 2 Partes); er wurde gedruckt zu Salamanca, Lyon und Madrid in den Jahren 1631—1712 (spätere Ausgabe Venedig 1677—1717, 12 Bde.). Als Verfasser des Commentars, den Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 449) als „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule" rühmt, werden in der Biblioth. Carmelit. (s. u.) genannt die Karmeliten Antonius a Matre Dei (gest. 1641), Dominicus a S. Theresia (gest. 1654), Johannes ab Annuntiatione (gest. 1701), Antonius a S. Joanne Baptista (gest. 1699) und Alphonsus (oder Ildephonsus) ab Angelis. Als Vorschule zu dem Werke sollte der Cursus philosophiae der Complutenser (s. d. Art.) dienen. Da in unserer Zeit der Commentar selten geworden war, besorgte Palmé in Paris einen verbesserten Neudruck, der 20 Bände umfaßt (Paris 1871—1885). Etwas später begann dasselbe Collegium die Herausgabe eines Cursus theologiae moralis; derselbe enthält 6 Bände und erschien zu Salamanca, Lyon und Madrid in den Jahren 1665—1724. Verfaßt wurde dieses Werk von Franciscus a Jesu Maria (gest. 1677), Andreas a Matre Dei (gest. 1674), Sebastianus a S. Joachim, Alphonsus (oder Ildephonsus) ab Angelis; es vertritt den Probabilismus und wurde vom hl. Alfons von Liguori sehr geschätzt; eine Schwäche des Werkes besteht darin, daß es die Meinung der von ihm citirten Auctoren nicht immer genau wiedergibt. (Vgl. Biblioth. Carm. I, Aurelianis 1752, 702 sq.; K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, Regensburg 1859, 889; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 376 sq.; II, 266 sq.) [Kerker.]

Salmeron, Alfons, S. J., einer der ersten Gefährten des hl. Ignatius von Loyola, wurde zu Toledo 1514 oder 1515 geboren und studirte erst in Alcalá, dann in Paris; hier schloß er sich dem hl. Ignatius zur Gründung der Gesellschaft Jesu (1534) an als der vierte und jüngste in der Reihe der neun ersten Genossen des Heiligen. Nach Gründung des Ordens wirkte er in vielen Städten Italiens, namentlich in Modena, unter dem Bischof Joh. Morone und während des letzten Viertels seines Lebens in Neapel, wo er bereits 1551 die erste Niederlassung seines Ordens begründet hatte. Mit Canisius und Le Jay war er den 13. November 1549 nach Ingolstadt gekommen und hatte wie Canisius am 26. November daselbst seine theologischen Vorlesungen begonnen, wurde jedoch schon während des ersten Jahres von Ignatius zurückgerufen (vgl. Mederer, Annales Ingolst. I, 214. 217. 218). Zu wiederholten Malen verwendete der Papst Salmeron zu wichtigen Gesandtschaften. Mit Paschasius Brouet S. J. ging er 1541 als Legat nach Irland; Paul IV. sandte ihn 1555 an den römischen König nach Deutschland; von da begleitete er den Nuntius Lipomani nach Polen; 1556 und nochmals 1557 wurde er dem nach Belgien reisenden Legaten als Begleiter beigegeben. Ueberhaupt erfreute sich Salmeron namentlich bei Paul IV. und Pius V. großen Ansehens. Durch das Vertrauen der Päpste fiel ihm auch bei den Verhandlungen des Concils von Trient, welchen er mit Lainez als päpstlicher Theologe beiwohnte, eine ansehnliche Rolle zu. Dreimal wurde er vom Papste dahin gesandt, und bei mehreren wichtigen Controversen griff er thätig ein; 1562 wurde er auch Theologe der Indexcommission. Sein umfangreiches Werk (Commentarii) über die sämmtlichen Bücher des Neuen Testamentes, 16 starke Bände, sind nicht so sehr fortlaufende Commentare, als vielmehr theologische Dissertationen, die jedoch auch exegetisch Brauchbares enthalten (Cornely, Historica et critica introductio in libros sacros I, 2. ed., Paris. 1894, 701). Salmeron hatte bereits begonnen, in ähnlicher Weise die Genesis zu bearbeiten, als eine Krankheit ihn überfiel, welche am 13. Februar 1585 seinen Tod herbeiführte. Daß die von J. B. Andries (Mainz 1871) veröffentlichte Alphonsi Salmeronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione ursprünglich von Lainez herrühre, hat Grisar (Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae I, Oeniponte 1886, 58*) nachgewiesen. (Vgl. Gius. Boero, Vita del Servo di Dio P. Alfonso Salmerone, Firenze 1880, und dessen um wichtige Zusätze bereicherte spanische Uebersetzung: Ignacio Torre, Vida del Siervo de Dios P. Alonso Salmeron . . ., escrita en lengua italiana por el P. José Boero, Barcelona 1887; de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VII, 478 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Salmon, s. Salma.

Salome (Σαλώμη), 1. im N. T. die Gemahlin des Zebedäus und Mutter der heiligen Apostel Jacobus und Johannes (Matth. 27, 56. Marc.

15, 40). Aus Vergleichung mit Joh. 19, 25 ergibt sich, daß sie die Schwester (Verwandte?) Mariä, der Mutter des Herrn, war. Sie gehörte zu den Frauen, welche Jesum und seine Jünger mit ihrem Vermögen unterstützten (Luc. 8, 3 vgl. mit Marc. 15, 40 f.); sie erbat für ihre Söhne die ersten Stellen im Reiche Jesu (Matth. 20, 20 ff.), stand beim Kreuze Jesu (Marc. 15, 40) und kam am Ostermorgen zu dessen Grab, um seinen Leichnam zu salben (Marc. 16, 1). — 2. Bei Josephus a. eine Schwester Herodes' des Großen (Antt. 14, 7, 3); b. eine Tochter Herodes' des Großen von seiner Gemahlin Elpis (Antt. 17, 1, 3); c. die Tochter von der Herodias und deren erstem Gemahl Herodes Philippus, welche auch Matth. 14, 6 als Tänzerin erwähnt wird. Sie ward in der Folge mit ihrem väterlichen Oheim Philippus, dem Tetrarchen von Trachonitis, vermählt, heiratete, als dieser gestorben war, Aristobul, den König von Chalcis, einen Urenkel Herodes' des Großen, und gebar diesem drei Söhne, Herodes, Agrippa und Aristobul (Antt. 18, 5, 4). [Kaulen.]

Salomon (שְׁלֹמֹה, LXX Σαλωμών, Lag. Σολομῶν), der vierte und berühmteste israelitische König (1015—975), war ein Sohn Davids (s. d. Art.) und Bethsabee's, doch nicht im Ehebruch, sondern später in rechtmäßiger Ehe erzeugt (2 Sam. 11, 27; 12, 24). Seinen Namen, der soviel als Friedereicher, Friedensstifter bedeutet, erhielt er vom Vater, weil dieser seine Geburt als Unterpfand dafür ansah, daß Gott ihm seine Sünde verziehen habe, und daß er wieder auf dessen Segen rechnen dürfe. Diese Zuversicht ward von Gott bestätigt, indem Nathan zu David gesandt wurde, um den Neugeborenen als Jedidja oder Liebling Gottes zu begrüßen. Ist die Deutung richtig, welche die LXX bei Ps. 72 (hebr.) der Ueberschrift geben, so hegte bei seiner Geburt das Volk die frohe Hoffnung, daß in Salomon der von Jacob verheißene Schiloh (s. d. Art.), mit dessen Namen sein Name etymologisch zusammenfiel, erstanden sei. Bis zu dieser Zeit hatte Absalom dem Herzen des Vaters immerhin noch am nächsten gestanden (vgl. 2 Sam. 13, 37; 18, 33), und er durfte sich als künftigen Thronerben betrachten, während Bethsabee's Kinder als die jüngsten von allen Söhnen Davids für die Nachfolge in der Regierung gar nicht in Betracht kamen. Als aber Absalom ungefähr im zehnten Lebensjahre Salomons nach verbrecherischer Empörung seinen Tod gefunden hatte, wußte Bethsabee ihren Gemahl, der von seinen älteren Söhnen so viel Herzeleid erfahren hatte, dafür zu gewinnen, daß er als Thronfolger ihren Sohn in Aussicht nahm, und David gab ihr dafür ein eidliches Versprechen (3 Kön. 1, 17). In dem Bewußtsein einer solchen Bestimmung wuchs Salomon auf, und dieß verfehlte gewiß nicht, das Gefühl von der Erhabenheit einer königlichen Stellung mächtig in ihm auszubilden. Als Thronfolger hatte er auch den Auftrag, des Vaters Pläne zum Bau eines Tempels in Ausführung zu bringen (2 Sam. 7, 13), und so reifte von früh auf in ihm der Gedanke, einmal ein mächtiger Bauherr zu werden. Die Mutter scheint auf Salomon einen großen Einfluß geübt zu haben, welcher gleichfalls mehr geeignet war, irdische Gedanken und Gelüste, als heiligmäßige Bestrebungen in ihm zu wecken. Jedenfalls verdankte er Bethsabee seine große Empfänglichkeit für alles, was die Sinne anspricht und zur Verschönerung des Lebens dient. Neben allem diesem jedoch war Salomons Jugend durch das ernste Wort und das Beispiel seines alternden Vaters geleitet, der vereint mit Nathan seinen Geist mit Ehrfurcht gegen Gott und die göttlichen Einrichtungen zu erfüllen suchte. Solche Ermahnungen, wie wir 3 Kön. 2, 2 ff. 1 Par. 28, 9. 20 lesen, haben gewiß Salomon fortwährend begleitet, und einen unauslöschlichen Eindruck mußte des Vaters Demuth und Ergebung auf ihn machen, als er mit seiner Mutter und seinen Geschwistern denselben auf seiner Flucht vor Absalom begleitete (2 Sam. 15, 16). Indeß war diese Wandlung der Dinge auch geeignet, ihn von der Nothwendigkeit eines entschiedenen Eintretens für die königliche Macht und von der Gefahr thronstürzender Bestrebungen zu überzeugen. Aus solchen mannigfachen Eindrücken läßt sich zunächst das Verfahren erklären, welches er bei seiner Thronbesteigung einhielt. Die körperliche und geistige Schwachheit, welche David im hohen Alter befiel, benutzte Adonias, jetzt nach Absaloms Tode sein ältester Sohn, zu einem ähnlichen Versuche, wie ihn sein Bruder unternommen hatte; nachdem er erst mit dem äußern Glanz eines künftigen Herrschers aufgetreten war, ohne daß der Vater Einspruch gethan hatte, verband er sich mit Joab und Abiathar, um sich unter deren mächtigem Schutze zum König ausrufen zu lassen. Die Gelegenheit sollte ein Opferfest bei der Quelle Rogel bringen, zu welchem er den gesammten Hofstaat, aber nicht Salomon, nicht Nathan, nicht den dem König unwandelbar ergebenen Aaroniden Sadoc eingeladen hatte. Die Nachricht hiervon versetzte nicht bloß Bethsabee in Bestürzung; auch Nathan mußte fürchten, die Absicht Gottes bezüglich der Thronfolge durchkreuzt zu sehen, und erkannte wohl, daß Gefahr im Verzuge sei. Daher verabredete er sich mit Bethsabee, rasch zu handeln. Sie ging augenblicklich zu David, um ihm das Geschehene mitzutheilen und ihn an sein früheres Versprechen zu erinnern. Noch während sie redete, ließ auch Nathan sich melden, um David dieselbe Nachricht zu überbringen und sein Erstaunen auszudrücken, daß solches unter Davids Augen habe geschehen können. In hohem Unwillen wiederholte nun David nicht nur vor beiden das frühere eidliche Versprechen, sondern gab auch Befehl, Salomon augenblicklich im Thale Gihon vor den Thoren Jerusalems in der rechtmäßigen Form zum König zu salben. Sogleich ward der Befehl vollzogen,

und der Jubel des Volkes über diese Erhebung Salomons schallte noch rechtzeitig zu der Festversammlung bei Rogel hinüber, um dem Kronprätendenten und seinen Anhängern klar zu machen, daß ihre Sache verloren sei. Da stoben die Verschwörer aus einander und suchten sich unsichtbar zu machen; Adonias aber begriff den Ernst der Lage und flüchtete in die Freistatt bei der Bundeslade. Mit kluger Großmuth sicherte ihm Salomon Straflosigkeit zu, falls er sich den Verhältnissen füge, und so unterwarf sich Adonias dem neuen Könige. Bald nachher kam Davids letzte Stunde, und da ihn auf dem Sterbebette das Bewußtsein unerfüllter Gerechtigkeitspflichten drückte, gab er Salomon den Auftrag, an seiner Statt die Strafen zu vollziehen, welche er in schwerer Zeit und unter bangem Drucke nicht verhängt hatte. Diese Weisung kam Salomons Erkenntniß der damaligen Lage entgegen. Noch ehe er sie aber befolgen konnte, hatte er Anlaß, im Geiste seines Vaters zu handeln; denn Adonias hatte mittlerweile Bethsabee in sein Interesse gezogen, und sie stellte an Salomon in seinem Namen eine Bitte, deren Erfüllung ihm den Weg zu neuer Erhebung bahnen sollte. Schnell entschlossen, ließ Salomon nun Adonias hinrichten, und den Zusammenhang ahnend, verbannte er Abiathar auf immer von Jerusalem. Nun hatte auch Joab begriffen, was er zu erwarten hatte. In dem Bewußtsein, daß jetzt die Rücksicht nicht mehr obwaltete, aus welcher David zu allen seinen grausamen Mordthaten geschwiegen hatte, floh auch er an die Freistatt auf Sion und weigerte sich bei geschehener Aufforderung, den Platz zu verlassen. Daher gab Salomon Befehl, ihn im Heiligthum hinzurichten, und indem er hiermit eine überreichlich verdiente Strafe vollzog, hatte er zugleich den gefährlichen Widerstand gebrochen, der ihm aus nächster Nähe von einem so rücksichtslosen und gewaltthätigen Gegner bevorstand. Als er sich nun in ungestörtem Besitze der Königswürde sah, erwachten auch alle die Eindrücke wieder, welche ihn in seiner Jugend begleitet hatten. Im Gedanken an eine schrankenlose Ausdehnung seiner Macht wählte er zu seiner ersten und vornehmsten Gemahlin die Tochter des ägyptischen Pharao, um mit dieser Verbindung in die Reihe der angesehenen Souveräne seiner Zeit zu treten. Für manchen der gesetzestreuen Israeliten mag dieser Schritt den ersten Anlaß zur Besorgniß gegeben haben; denn wenn die Heimgeführte sich auch dazu verstand, in die Gemeinde Israels einzutreten, so ließ sich doch voraussehen, daß diese Conversion nicht von nachhaltigen Folgen sein werde (vgl. 3 Kön. 11, 1. 8). Allein das richtige Gefühl von der Kluft, welche zwischen Israeliten und Ausländern bestand, konnte man bei einem jungen Könige nicht erwarten, der selbst eine Hethiterin zur Mutter hatte. Sonst ließ sich Salomon von den religiösen Gedanken leiten, welche David und Nathan ihm eingeflößt hatten, und war sich der verantwortungsvollen Stellung, welche er angetreten hatte, vollkommen bewußt. Seine erste Sorge war daher, seiner Regierung eine religiöse Weihe zu verschaffen. Nach den damaligen Zeitumständen, wodurch das Opfern auf den Berghöhen noch erlaubt schien, begab er sich mit sämmtlichen Großen seines Reiches nach Gabaon zu der leeren Stiftshütte, um dort durch ein großes und feierliches Opfer seine Regierung zu inauguriren. Als Gott der Herr darauf Nachts im Traum ihm erschien und ihm alles zu geben verhieß, worum er bitten würde, erbat Salomon sich nichts Anderes als Weisheit bei Wahrnehmung seiner königlichen Pflichten und erhielt von Gott zum Lohne für seine Bescheidenheit nicht nur diese übernatürliche Gabe im Vorzuge vor allen geschaffenen Menschen, sondern auch königliche Ehre und Reichthum ohnegleichen zugesichert. Voll Dank und Freude erwachte Salomon und eilte nach Jerusalem, um dort bei der Bundeslade eine Dankfeier abhalten zu lassen. Bald erschien eine Gelegenheit, bei welcher Gottes Versprechen sich erfüllt zeigte: zwei Mütter erschienen, von denen jedwede Anspruch auf dasselbe Kind machte, und die verständige Art, wie Salomon das mütterliche Recht der einen über allen Zweifel sicher zu stellen wußte, verschaffte ihm im ganzen Lande ein Ansehen, welches als die sicherste Stütze seines Thrones erscheinen konnte. Bald verbreitete sich weithin der Ruf der ungewöhnlichen Geistesgaben, welche der junge Herrscher an den Tag legte, und von dem Scharfsinn, womit er sich in die Betrachtung der sichtbaren Natur vertiefte. Damals ward die Gefahr, daß er über dem Geschaffenen den Schöpfer vergessen hätte, noch durch die Folgen seiner religiösen Erziehung fern gehalten. Im Gegentheil trieb ihn jetzt Alles dazu an, als Erbe von Davids Gesinnung den Tempel aufzurichten, wozu sein Vater ihm überaus reiche Mittel hinterlassen hatte. Den Anfang machte er damit, daß er nach Davids Beispiel sich mit dem phönicischen König von Tyrus in's Einvernehmen setzte, um vom Libanon her die nothwendigen Baustoffe zu beziehen. Gegen das Versprechen, den Tyriern die Lebensmittel, welche sie selbst nicht produciren konnten, alljährlich zu liefern, flößten diese ihm Cedernstämme und Tannenholz, so viel er verlangte, nach Joppe, von wo Alles zu Lande leicht nach Jerusalem gebracht werden konnte. Aus seinem eigenen Lande hob Salomon ungezählte Werkleute, zumeist Nichtisraeliten, aus, welche im Vereine mit den phönicischen Arbeitern am Libanon die Bausteine für den geplanten Bau auszuhauen hatten. Während dann zu Jerusalem durch mächtige Erbreiterung der Fläche auf dem Moria der Bauplatz hergerichtet wurde, ließ Salomon schon in den Steinbrüchen alle die Arbeiten vornehmen, welche sonst auf der Baustelle geschehen, so daß, als der Tempel (s. d. Art.) aufgerichtet wurde, kein eisernes Werkzeug mehr in Anwendung kam (3 Kön. 6, 7). Inzwischen wurden in den Gießhütten, welche Salomon an geeigneter Stelle angelegt hatte

(3 Kön. 7, 46), unter Leitung eines tyrischen Künstlers alle Gegenstände, welche zur Ausstattung des Tempels erforderlich waren, aus edlem Metall und Erz hergestellt. Ueber diesen Arbeiten verstrichen sieben Jahre, eine Zeit, deren Länge nicht durch die keineswegs riesenhaften Dimensionen des Baues, sondern durch die überaus große Sorgfalt bei der Ausführung und durch die Schwierigkeit des Transportes zu erklären ist. Von dem, was David für die Kosten des Baues angesammelt hatte, konnte Salomon trotz der nöthig gewordenen großen Ausgaben noch einen bedeutenden Theil in den Schatz des Tempels niederlegen. Als dann sämmtliche Arbeiten vollendet waren, versammelte der König die Vertreter des ganzen Volkes zu Jerusalem, ließ in feierlichem Zuge die Bundeslade von Sion in den Tempel bringen und feierte die Einweihung desselben durch Opfer ohne Zahl und durch ein herrliches Weihegebet, das uns 3 Kön. 8, 15 ff. 2 Par. 6, 4 ff. erhalten ist. Wie mächtig er bei dieser Gelegenheit ergriffen war, zeigt sich daraus, daß er wiederholt das Volk segnete, nicht um sich priesterliche Rechte anzumaßen, sondern um seiner überströmenden Freude und Rührung einen Ausdruck zu geben (3 Kön. 8, 14. 2 Par. 6, 3). Noch 14 Tage behielt er das Volk zur Festfeier in Jerusalem, ehe er es zu seinen gewöhnlichen Verrichtungen zurückkehren ließ. Durch dieses gesammte Unternehmen und durch die bei der Einweihung bethätigte Gesinnung hatte Salomon sich das Wohlgefallen Gottes erworben; dieß bewies ihm der Herr dadurch, daß er, wie zu Moses' Zeit (Ex. 24, 15. Num. 9, 15), mit einer Wolke das Gotteshaus erfüllte, so daß die Priester des Dunkels wegen ihres Amtes nicht walten konnten (3 Kön. 8, 10. 11). Ueberhaupt war die Zeit des Tempelbaues derjenige Abschnitt in Salomons Leben, während dessen die ihm eingepflanzte Frömmigkeit ihre schönsten Blüten trieb. Zeugniß davon sind noch heute die wunderbaren Schriften, welche aus dieser Zeit erhalten sind: vor Allem das Hohelied (s. d. Art.), worin er mit jugendzarter Innigkeit das Liebesleben zwischen Gott und der Menschenseele geschildert hat; dann die geheimnißvolle Abhandlung über die Weisheit, welche die Einleitung zu seinem Spruchbuche bildet (Spr. 1, 8 bis 9, 18); ferner die Sammlung von Weisheitssprüchen selbst (Spr. 10, 1 bis 24, 22), welche von ihm erhalten sind; wohl auch das Buch Job, das nach inneren Kennzeichen nur auf ihn zurückgeführt werden kann (Kaulen, Einl. § 296). Mit welchen Gesinnungen er den Bau des Tempels unternommen und fortgeführt hat, zeigt der von ihm verfaßte Psalm 126. In dieser glückseligen Zeit entfaltete sich sein reicher Geist unter dem Hauche der göttlichen Gnade in ungewöhnlicher Weise: die Nachwelt kannte 3000 Gnomen und mehr als 1000 Lieder von ihm, und aus der Nähe wie aus der Ferne kamen Lernbegierige und Wissensdurstige, um von den Früchten seiner Weisheit und seiner Gelehrsamkeit zu kosten. Das Volk Israel selbst fühlte sich sehr glücklich unter einem Könige, der nicht nur den Ruhm seines Jahrhunderts bildete, sondern auch durch seine Unternehmungen stets neue Erwerbsquellen öffnete und ungeheure Summen in den Verkehr brachte. Nach Vollendung des Tempelbaues war diese goldene Zeit für das Volk noch nicht geschlossen, denn der Anblick des herrlichen Baues war ein stets neuer Antrieb für den König, seiner Baulust weitere Befriedigung zu verschaffen. Nachdem er Gott ein Haus errichtet, wollte er nun auch für sich und seine ägyptische Gemahlin einen Palast bauen, welcher seinen Begriffen von der königlichen Würde besser als Davids Residenz auf Sion entspräche. Dreizehn Jahre baute er an diesem Schlosse zu Jerusalem, ehe er die Königin dort hinüberführte, und wie die Vorstellung von seiner königlichen Erhabenheit in ihm wuchs, so glaubte er immer neuer Bauten von Palästen und Landhäusern zu seiner äußern Stellung zu bedürfen (vgl. 3 Kön. 9, 1. 19. Eccl. 2, 4 ff.). Dem entsprechend richtete er auch seine Hofhaltung nach dem Maßstabe ein, welchen die großen Herrscher des Orients befolgten, und entfaltete hierbei eine Pracht und einen Luxus, wofür uns jedes Verständniß fehlt. Auch seinem Reiche wollte er eine angesehene Stellung verschaffen und sicherte es durch einen Kranz von Festungen, unter denen Tadmor oder Palmyra noch in später Zeit bewundert wurde. Das Volk, welchem eine solche Ueberschreitung der kleinen israelitischen Verhältnisse bedenklich werden konnte, gewann er dadurch, daß er die nöthigen Frohndienste Anfangs nur den nichtisraelitischen Beisassen auflegte (3 Kön. 9, 20 ff. 2 Par. 2, 17 f.); dabei wußte er, den nothgedrungenen Zug gegen das abgefallene Soba abgerechnet (2 Par. 8, 3), jeden Anlaß zu kriegerischen Unternehmungen zu vermeiden, und seine Unterthanen waren durch keine Differenz mit auswärtigen Mächten belästigt (3 Kön. 4, 24. 25). Indeß hatte eine solche Friedensstellung zu den heidnischen Nationen und eine solche Entfaltung der königlichen Herrlichkeit ihre großen religiösen Gefahren, und bei einer neuen Erscheinung, deren er gewürdigt wurde, klang durch Gottes Wort schon eine warnende Hinweisung auf die möglichen Folgen, welche daraus erwachsen konnten (3 Kön. 9, 6 ff.). Denn in demselben Maße, in welchem Salomon der irdischen Pracht und Herrlichkeit sein Herz öffnete, erkaltete darin die Begeisterung für das Göttliche, und das Verlangen, in der heidnischen Mitwelt geehrt und bewundert zu werden, machte ihn connivent gegen die heidnischen Culte, deren Verwerflichkeit niemand besser als er einsehen konnte. Dabei ward er durch seine Bauten und seine kostspielige Hofhaltung zu immer engerem Anschluß an das Ausland genöthigt. Die Schätze, welche David ihm hinterlassen hatte, waren bald erschöpft, und die Einkünfte aus seinen Krongütern deckten nur einen Theil seiner Ausgaben; und obwohl ihm die Vasallen seines Reiches zu jährlichem Tribut verpflichtet waren, obwohl ihm auch nach

Sitte des Morgenlandes von vielen Seiten reiche Gaben als Ausdruck der Bewunderung und Huldigung zuflossen (3 Kön. 10, 10. 25), so mußte er doch auf neue Einnahmequellen denken, um seine Ausgaben zu bestreiten. Schon während des Palastbaues war er genöthigt gewesen, von seinem Freunde Hiram zu Tyrus eine große Summe zu entleihen, für welche er, weil er sie nicht zurückerstatten konnte, einen Landstrich im Norden des gelobten Landes abtrat (3 Kön. 9, 11 ff.). Um nun aus derselben Quelle zu schöpfen, aus welcher der Reichthum der Phönicier floß, suchte er deren Handelsunternehmungen nachzuahmen. Den Hafen, den er zu Aelath am rothen Meere besaß, benutzte er zum Bau einer Handelsflotte, welche, mit phönicischen Matrosen bemannt, nach Ophir (s. d. Art.) segelte und für die Erzeugnisse phönicischer Industrie die dort aufgestapelten Landesproducte von Arabien und Indien eintauschte. Bei einer einzigen solchen Fahrt kamen auf Salomons Gewinnantheil 450 Talente Goldes (2 Par. 8, 18). Indem er aber nicht, wie sein Vater David, für die Zukunft sparte, sondern Alles seinem Prachtbedürfniß gemäß sofort verwendete, führte er auch in seine Residenzstadt einen Reichthum und eine Ueppigkeit ein, welche Salomons Regierung als die Zeit höchster wirthschaftlicher Blüte erscheinen ließ und weithin bewundert und beneidet wurde (3 Kön. 10, 27). Leider ließ sich Salomon durch diesen Glanz in seiner Nähe, der den Vorstellungen von seiner königlichen Herrlichkeit entsprach, über die wirklichen Zustände seines Landes hinwegtäuschen. Als gar die Königin von Saba (s. d. Art.) zu Jerusalem erschien, um sich persönlich von seiner Weisheit und seinem Reichthum zu überzeugen, und in unerhörter Bewunderung heimkehrte, um alles, was sie zu Jerusalem gesehen, im fernen Osten kund zu machen, war Salomon auf dem Gipfel der Befriedigung, welche er erstrebte, und hatte weder Auge noch Ohr für alles das, was sich außerhalb Jerusalems vorbereitete. Allenthalben im Lande waren seine Unterthanen schwer gedrückt durch die Anwesenheit einer zahlreichen, durch das Land vertheilten Wagen- und Reiterschaar, welche nicht sowohl zur Vertheidigung des Landes als zur Verherrlichung der königlichen Erscheinung diente; ein zahlloses Heer von Beamten und Hofleuten, deren Spitzen aus den Verwandten des Königs genommen waren, zehrte vom Marke des Landes; die Unterhaltung der königlichen Schlösser und Lustgärten verschlang große Summen, und so hatten Naturalleistungen, Steuern, Frohnarbeiten aufgelegt werden müssen, welche wegen des Abstandes gegen frühere Zeiten überaus drückend empfunden wurden. Die Erkenntniß der Unzufriedenheit, welche in weiten Kreisen sich ausgebildet hatte, würde dem sonst so verständigen Könige nicht verschlossen geblieben sein, wenn er nicht in seiner Selbstbefriedigung nur auf Erhaltung des größten Glanzes und die Entfaltung seiner Majestät bedacht gewesen wäre. Hiermit war von selbst auch die Abwendung von Gott mit ihren unheilvollen Folgen gegeben. Zur Pracht eines morgenländischen Herrschers gehört auch ein zahlreicher Harem, und seitdem sein Palast in Jerusalem vollendet war, hatte Salomon auch bei Einrichtung eines Harems alle verständigen Grenzen überschritten. Die heilige Schrift erzählt uns von 700 Frauen königlichen Ranges und 300 Nebenfrauen (3 Kön. 11, 3), und wenn auch diese nicht alle gleichzeitig gedacht werden müssen, oder wenn spätere Abschreiber diese Zahlen vergrößert haben, so ist doch sicher, daß Salomon, der nicht gewohnt war, bei Entfaltung seiner Pracht sich einen Wunsch zu versagen, in dieser Hinsicht seinen Neigungen ebenso wenig eine Schranke setzte. Auch diejenige Grenze, welche die Verschiedenheit der Religion gezogen haben würde, beachtete er nicht mehr und wählte seine Frauen auch aus allen den heidnischen Nationen, welche seinem Scepter unterworfen waren oder mit denen er im Verkehr stand (3 Kön. 11, 1). Seine blinde Leidenschaft steigerte hierbei die Connivenz, welche er seit Langem dem Heidenthum bewiesen hatte, zu einer Toleranz, welche dem Geist der israelitischen Religion auf's Aeußerste zuwiderlief, und es war nur Ein Schritt bis zu den Folgen, welche Gott der Herr durch das Verbot einer solchen Toleranz hatte verhüten wollen. Zwar mit innerer Zustimmung konnte ein Salomon dem Heidenthum nicht huldigen; aber den Frauen zuliebe brachte er auch der Astarte und dem Moloch äußere Huldigungen dar; und wenn er diese auch nur als leere Cerimonien betrachtet haben mag, so gab er doch seinen Unterthanen, die immer für die Reize des Götzendienstes empfänglich waren, ein ungeheures Aergerniß. Noch weiter ging er, als er auch für die Götzen, deren Dienst in seinem Palast betrieben wurde, Tempel baute. Zwar errichtete er diese nicht in Jerusalem, sondern auf dem gegenüberliegenden Berge; gleichwohl scheint ihn auch hier der Größenwahn getrieben zu haben, daß seine Residenz für alle seine Unterthanen gleichmäßig den religiösen Mittelpunkt und den vollkommensten Anziehungspunkt bilden müsse. Damit hatte er, der einst durch seinen herrlichen Tempelbau Gottes Erhabenheit über alle Götter bekunden wollte, jetzt die Majestät Gottes angetastet, indem er ihn zu einem neben vielen Göttern herabsetzte. Für dieses eidbrüchige Verbrechen traf ihn die Strafe durch Gottes Ankündigung, daß das Reich, welches er zu solcher Herrlichkeit erhoben, keinen Bestand haben werde. Einzig das ward ihm gegönnt, daß er den Untergang nicht erleben solle; aber es ward ihm dabei die demüthigende Gewißheit, daß nicht, was er früher gethan, sondern nur Davids Verdienste den strafenden Arm Gottes aufhielten (3 Kön. 11, 11 bis 13). Bald hatte er auch im Abfall des Edomiterfürsten Adad, in der Usurpation des damascenischen Thrones durch Razon, in den revolutionären Umtrieben Jeroboams den Beweis, daß Gottes

Vorhersagung in Erfüllung gehen werde (3 Kön. 11, 14 ff.). Ob diese Gnadenfrist und diese Strafmittel ihn zur Bekehrung vor seinem Tode gebracht haben, ist eine Frage, welche von jeher verschieden beantwortet worden ist. So lange noch der Ecclesiastes (s. d. Art.) als Salomons Werk angesehen wurde, glaubte man aus diesem Buche auf seine endliche Besserung schließen zu können; jetzt darf man hieraus wie aus dem Buche der Weisheit nichts Anderes entnehmen, als daß bei den Juden nicht bloß das Andenken an seine Pracht (vgl. Matth. 6, 29), sondern auch an seine frühere Weisheit fortgelebt hat. Daneben zeigt aber die wehmüthige Klage des Ecclesiasticus (47, 15 ff.), wie groß die Tiefe seines Falles bei seinem Volke bemessen wurde. So läßt einzig der Ausdruck der heiligen Schrift, daß er „zu seinen Vätern entschlief“ (3 Kön. 11, 43. 2 Par. 9, 31. Eccli. 47, 26), der Hoffnung noch Raum. Dennoch bleibt als Zeugniß der menschlichen Wandelbarkeit die Thatsache, daß der begeistertste Sänger und Verherrlicher der Gottesliebe an Frauenliebe zu Grunde gegangen, und daß die höchste Weisheit durch ungemessene Selbstverherrlichung zur Thorheit geworden ist. Wie thöricht es auch war, über der Stellung nach Außen die Solidität der inneren Zustände als das Fundament einer äußern Machtstellung zu vergessen, bewies sich gleich nach seinem Tode, indem die Herrlichkeit des israelitischen Reiches sofort zusammenbrach (s. d. Art. Roboam). (Ueber die sogen. Psalmen Salomons s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1060. 1066 f. Dieselben sind neuestens herausgegeben in Gebhardt und Harnacks Texten und Untersuchungen u. s. w. XIII, 2, Leipzig 1895.) [Kaulen.]

Salonius, der hl., Bischof von Genf um die Mitte des 5. Jahrhunderts und Kirchenschriftsteller, war ein Sohn des hl. Eucherius von Lyon (s. d. Art.) und mag um 400 geboren worden sein. Kaum zehn Jahre alt, ward er der Mönchsgenossenschaft auf der Insel Lerin (s. d. Art.) zur Erziehung übergeben. Hilarius, der spätere Metropolit von Arles, führte ihn in die Anfangsgründe der Wissenschaften ein; seiner weitern Ausbildung widmeten sich Salvianus von Marseille und Vincentius von Lerin (s. d. Artt.); so berichtet sein Vater Eucherius in dem Vorworte der an Salonius gerichteten Instructionum libri II (S. Euch. Lugd. Opp., ed. Wotke I, 65 sq.). Wann Salonius Lerin verlassen und wohin er sich von dort begeben, steht dahin; sicher ist, daß er im J. 440 den Bischofsstuhl von Genf einnahm. In einem Briefe vom Jahre 440, den Salvian von Marseille (Ep. 9) an seinen frühern Schüler richtete, wird Salonius ausdrücklich als Bischof bezeichnet (s. Salv. Mass. Opp., ed. Pauly, 217). Auch Salvians Werk De gubernatione Dei libri VIII, zwischen 439 und 451 verfaßt, ist „dem heiligen Bischofe Salonius“ gewidmet (Pauly l. c. 1). Ueber den bei Salvian nicht genannten Bischofssitz des Heiligen ist früher gestritten worden, indem mehrere Forscher denselben nicht nach Genf, sondern theils nach Vienne theils nach Genua verlegten. Beide Annahmen beruhten indessen lediglich auf Verwechslungen und Mißverständnissen, und die Sache darf als längst erledigt gelten (vgl. L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 222). Ueber die bischöfliche Wirksamkeit des hl. Salonius weiß man nur, daß er 441, 442 und 451 an Synoden zu Orange, zu Vaison und zu Arles theilnahm, und daß er 450 in Gemeinschaft mit den Bischöfen Ceretius von Grenoble und Veranus von Vence, einem Bruder des hl. Salonius, ein Schreiben an Papst Leo d. Gr. richtete, die sogen. Epistola dogmatica des letztern betreffend (Ep. 68 unter den Briefen Leo's, bei Migne, PP. lat. LIV, 887—890). Die Zeit seines Todes läßt sich nicht genauer bestimmen. Außer jenem Briefe hinterließ Salonius eine Expositio mystica in Parabolas Salomonis und in Ecclesiasten (zuerst 1532 zu Hagenau separat gedruckt, später in den Bibliothecae Patrum, zuletzt bei Migne, PP. lat. LIII, 967—1012). Beide Schriften verlaufen in Form einer Unterhaltung zwischen Salonius und seinem Bruder Veranus, indem letzterer fragt und ersterer antwortet. Die Erklärung ist, wie schon die Aufschrift andeutet, vorwiegend allegorisch bezw. typisch gehalten. (Vgl. Hist. littér. de la France II, Paris 1735, 433—437; Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. II, Lipsiae 1794, 1063 sq.) [Bardenhewer.]

Salpeterer heißt eine politisch-religiöse Secte, welche in der Grafschaft Hauenstein auf dem südöstlichen Schwarzwald entstand und einst viel von sich reden machte, jetzt aber fast gänzlich untergegangen ist. Ihr Auftreten fällt in den Anfang des 18. Jahrhunderts und war damals ein rein politisches. Die Grafschaft Hauenstein, deren Herren die Grafen von Habsburg und dann die Erzherzöge von Oesterreich waren, hatte, wie es für ein Bergvolk angemessen ist, eine sehr freiheitliche Verfassung, durch welche diese Waldleute sich von allen Stämmen Süddeutschlands unterschieden, und wie im Norden eine ähnliche nur die Ditmarsen besaßen. Zu einer freien Selbstverwaltung in acht „Einungen“ gesellten sich noch viele Privilegien von Seiten des Hauses Habsburg-Oesterreich, über die man eifersüchtig wachte. Um so härter ertrugen die Hauensteiner Bauern es, daß ein größerer Theil von ihnen Hörige des mächtigen Benedictinerstiftes St. Blasien (s. d. Art.) war. Schon im Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts hatten sie sich deßhalb gegen dieses Stift aufgelehnt; im folgenden Jahrhundert erhoben sich die Hauensteiner sogar gegen das Erzhaus Oesterreich infolge Erhöhung der Abgaben. Die Drangsale des dreißigjährigen und der folgenden Kriege im 17. Jahrhundert ließen die inneren Angelegenheiten ruhen; auch hatte St. Blasien in dieser Zeit auf manche seiner Rechte stillschweigend verzichtet. Als aber Abt Blasius III. des Klosters Ansprüche an seine

Stifts-Leibeigenen wieder geltend machte, nahm der Aufstand der Salpeterer seinen Anfang. Ein Eigener des Klosters, Johann Fridolin Albiez, ein intelligenter und belesener Bauer, der zugleich mit Salpetersieden und mit Salpeterhandel sich abgab und unter dem Namen Salpeterhans auf dem ganzen Walde bekannt war, stellte sich an die Spitze der Unzufriedenen und gab seinen Anhängern den Namen. Sein politisches Programm ging dahin: Der letzte Graf von Habsburg-Laufenburg, Hans, habe die Grafschaft unter das Reich gestellt, und somit gehöre die Einung nicht Oesterreich, sondern dem Reiche. Auch St. Blasien habe keinerlei Rechte auf Land und Leute; es habe die Leibeigenschaft 1704 von verrätherischen Einungsmeistern gekauft. Dazu verbreitete der Salpeterhans noch wiedertäuferische Lehren: Herrschaft sei Tyrannei; alle Fürsten sollten abgeschafft, Steuern, Zinsen und Abgaben aufgehoben werden; das patriarchalische Leben werde dann zurückkehren, vorher aber müßten die Auserwählten Gefängniß, Marter und Tod erleiden. Albiez' Lehren fanden überall Beifall, da er ein beredter und zugleich ein frommer Mann war. So entstand eine starke Verbrüderung, welche sich Salpeterer, alle Anderen aber Halunken nannte. Die Salpeterer hielten geheime Zusammenkünfte in Häusern, Wäldern und auf offenem Felde. Bald behaupteten Albiez' Anhänger den ganzen Wald. Infolge dessen wurde der Salpeterhans 1727 von der österreichischen Landesregierung verhaftet und nach Freiburg geführt, wo er bald darauf im Gefängnisse starb. Sein Tod erhitzte seine Anhänger noch mehr; er wurde als Martyrer verehrt, und der Aufruhr dauerte fort unter einem neuen Haupte, dem Müller Martin Thoma, einem kraftvollen Manne. Vier theilweise blutige Aufstände in den Jahren 1728, 1738—1739, 1744 und 1755 wurden mit österreichischer Militärgewalt niedergeworfen, die Anführer theils hingerichtet, theils nach Ungarn und Siebenbürgen verbannt, wo Nachkommen von ihnen heute noch leben.

Nach dem vierten Aufstande 1755 blieb die politische Secte der Salpeterer todt, und als ihr Name im folgenden Jahrhundert wieder auftauchte, hatte ihr Auftreten eine vorzugsweise religiöse Seite, obwohl auch die Politik mitspielte. Kirchliche Neuerungen nämlich, welche der 1802 ernannte Generalvicar des Bisthums Konstanz, Freiherr von Wessenberg (s. d. Art.), vornahm, wie Abstellung einzelner beim Volke beliebten Feiertage und Bruderschaften, Einführung der deutschen Sprache in die Liturgie, Erleichterung der kirchlichen Fastengebote — Alles ohne Anfrage in Rom —, erbitterten die Hauensteiner Bauern. Dazu kam noch die liberale Richtung der jungen Geistlichen, ihr Spott über den Rosenkranz und das Wallfahrten. Dieß zusammen rief in der Grafschaft Hauenstein heftigen Widerstand hervor, und unter dem alten Namen „Salpeterer" machten viele dieser Leute mit Recht Front gegen diese Neuerungen und gegen das Gebahren der Geistlichen. Sie behaupteten, man wolle sie vom Papste trennen und protestantisch machen; ihre Geistlichkeit sei von Rom abgefallen und verdiene keine Auctorität und kein Vertrauen mehr. Als die Hauensteiner nun auch noch in derselben Zeit vom Hause Oesterreich weg und unter das protestantische Haus Baden kamen, bestärkte dieser politische Wandel ihre religiöse Anschauung. Sie beriefen sich auf ihre alten Freiheiten, wonach sie für „ewige Zeiten" zu Oesterreich gehörten, und verweigerten dem Großherzog von Baden Huldigung, Steuern und Militärdienst. Die napoleonischen Kriege hinderten die badische Regierung, kräftig gegen sie einzuschreiten. Aber selbst als man sie nach 1815 wieder energischer an ihre Pflichten mahnte, blieben die Salpeterer widerspänstig. Ihr Haupt war jetzt ein gewisser Aegidius Riedmatter, der behauptete, der Geist des Albiez sei ihm erschienen und habe ihn zu seinem Nachfolger ernannt. Nach ihm nannte man die Salpeterer auch Aegidler. Riedmatter hielt nächtliche Zusammenkünfte, besprach die Neuerungen in Kirche und Staat und mahnte zu treuem Festhalten am alten Glauben der Väter. Die Parole war fortan: „Treue dem römisch-katholischen Glauben und dem Kaiser von Oesterreich". Nun aber schritt die Regierung scharf gegen sie ein, ließ das Haupt und die bedeutendsten Wortführer verhaften und zu mehrjährigen Kerkerstrafen verurtheilen. Diese Maßregel brach den Widerstand der Waldleute auf politischem Gebiete, aber in den religiösen Punkten blieben sie fest. Sie feierten die abgeschafften Festtage, enthielten sich der Arbeit an diesen Tagen, beteten, da die Geistlichen manchmal selbst die Kirchen ihnen verschlossen, in Häusern und auf dem Felde ihren Rosenkranz und mißtrauten nach wie vor ihren liberalen Pfarrern. So dauerte es bis Anfangs der dreißiger Jahre, wo nochmalige Neuerungen die Waldleute zu erneutem offenen Widerstande trieben. Um das Jahr 1831 wurde nämlich der beim Landvolk so beliebte Katechismus des sel. Canisius aus den Volksschulen entfernt. Erbittert hierüber, gaben die Waldleute ihren Kindern stets diesen abgeschafften Katechismus wieder mit in die Schule mit dem Bemerken, daß ihre Kinder aus diesem und keinem andern Buche die Religionslehre erlernen sollten. Als nun vollends ein Lesebuch, verfaßt von einem protestantischen Pastor Wilmsen, eingeführt wurde, untersagten die Leute ihren Kindern das Lesen in diesem Buch. Das Bezirksamt gab den Beschwerden der Hauensteiner über dieses Buch Recht, das geistliche katholische Schuldecanat aber ließ dasselbe in Gebrauch, und nun hielten die Waldleute ihre Kinder aus der Schule zurück. Vergebens schritt das Ordinariat unter Generalvicar v. Vicari ein und befahl den Geistlichen, ein anderes Buch anzuschaffen. Die Pfarrer fuhren fort, in Kirche und Schule ihre antikirchlichen Anschauungen und Uebungen zum Ausdrucke zu bringen. Die Salpeterer schickten deßhalb trotz

Strafen und Kerkerhaft die Kinder nicht mehr in die Schule, hielten sich auch vom Gottesdienste fern und wandten ihr ganzes Vertrauen den Wallfahrtsorten und Klöstern der Schweiz zu. Eine Aenderung versprach das Jahr 1833 zu bringen, indem die Regierung selbst zu Gunsten der in ihren religiösen Gefühlen geärgerten Waldleute eintrat und das Ordinariat zur Entfernung der protestantischen Lehr- und Lesebücher und zum schärfern Einschreiten gegen die Geistlichen aufforderte. Besonders der Oberamtmann von Waldshut, dem die Hauensteiner unterstanden, hatte diesen ein sehr günstiges und sie in Schutz nehmendes Zeugniß ausgestellt und so die Regierung veranlaßt, für diese Leute beim Ordinariat einzutreten. Infolge dessen begab sich der Weihbischof v. Vicari im Frühjahr 1833 auf den Wald zur Firmung. Die Salpeterer kamen an allen Stationen zu ihm und gaben ihren Beschwerden dahin Ausdruck, ihre Kinder würden in den Schulen nicht mehr katholisch unterrichtet, die Lehrer spotteten über die Religion; der Landesherr habe sich von den Ständen die Preßfreiheit abringen lassen, welche gegen die katholische Religion mißbraucht würde; die Kirchenbehörde schreite nicht ein zu Gunsten der katholischen Religion, habe das Jubiläum des Papstes nicht verkündigt und lasse zu, daß die Geistlichen die Fasten- und Abstinenzgebote übertreten. Der Bischof versprach Abhilfe und mahnte die Leute zum Gehorsam gegen Kirche und Staat; diesen wollten sie aber nicht geloben, solange ihren Beschwerden nicht abgeholfen sei. Zur Firmung sandten sie ihre Kinder nicht, weil man die Firmpathen abgeschafft habe. Die Huldigung an den Landesherrn wollten sie leisten, aber nur mit dem nicht gewährten Zusatz: „unbeschadet der katholischen Religion". Die Folge der Firmungsreise waren zwei Erlasse des Erzbischofs, einer an die Geistlichen und einer an die Salpeterer, letzterer in Form eines Hirtenbriefes. Beide verfehlten aber ihre Wirkung. Die Geistlichen remonstrirten dagegen, und die Waldleute hatten kein Vertrauen zum Erzbischof, weil sie ihn als vom Staate statt von Rom abhängig betrachteten. Sie wurden noch widerspänstiger und holten ihren Pfarrer nicht einmal mehr zu Sterbenden. Wiederholt baten sie, nach Rom appelliren zu dürfen, und versprachen, einem Entscheide des heiligen Vaters sich zu unterwerfen. Es kam nicht dazu, weil die Regierung es dem Erzbischof, der darum anfragte, nicht erlaubte. So blieb unter den Erzbischöfen Boll und Demeter Alles beim Alten. Die Waldleute, durch die Verweigerung der Appellation an den heiligen Vater mit Recht in ihrem Mißtrauen bestärkt, hielten ihre Kinder von der Schule und sich von dem Besuche des Gottesdienstes und der Sacramente in ihren Gemeinden fern und suchten die Schweiz auf, um ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Erst als Erzbischof v. Vicari (s. d. Art.) den Kampf gegen das Staatskirchenthum aufnahm, und als in der Geistlichkeit der wessenbergische Geist schwand, kehrten die Salpeterer zu ihren rechtmäßigen Hirten und Oberhirten zurück, und nur wenige Familien und Individuen verharrten bei ihren alten Ansichten. Bis heute (1896) sind indessen die Salpeterer noch nicht ganz ausgestorben. (Vgl. Lucas Meyer, Geschichte der Salpeterer auf dem südöstlichen Schwarzwald, herausgegeben von H. Schreiber, Freib. 1837 [behandelt die Secte und ihre Aufstände im vorigen Jahrhundert]; Hansjakob, Die Salpeterer, eine politisch-religiöse Secte auf dem südöstlichen Schwarzwald, 3. Aufl., Freiburg 1896 [besonders über die Salpeterer in diesem Jahrhundert handelnd]). [Hansjakob.]

Salvatororden, s. Birgittenorden, Canonici regulares, n. 1. 18. 20 u. Heiland, Orden, n. 3.

Salve Regina, Eingangswort und Bezeichnung einer der vier marianischen Antiphonen, welche Pius V. als Schlußgebet der canonischen Tagzeiten zum Ersatz für die fortan nicht mehr obligatorische tägliche Recitation des kleinen marianischen Officiums in das römische Brevier aufgenommen hat. Die Antiphonen Alma redemtoris, Ave Regina und Regina coeli sind in Versen, die kurzen Sätze des Salve in schwungvoller Prosa abgefaßt. Der Text wie auch die älteste Singweise des Salve Regina rührt aller Wahrscheinlichkeit nach von Hermann Contractus (s. d. Art.), Mönch auf Reichenau (gest. 1054), her; als Verfasser werden auch die Bischöfe Peter von Compostela und Adhemar von Puy genannt. Bei der Aufnahme in das Römische Brevier wurde der Eingang Salve Regina misericordiae in Regina, mater misericordiae erweitert und die Lesart vitae dulcedo in vita, dulcedo geändert. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ist diese Antiphon ein allgemein bekanntes und in allen Ständen beliebtes Gebet. Sie war der tägliche Pilger- und Marschgesang der Kreuzfahrer, die 1096 mit Adhemar von Puy (s. d. Art. Kreuzzüge VII, 1144) auszogen, weßhalb sie auch vielfach Antiphona de Podio genannt wurde; an der spanischen Küste war sie das gewöhnliche Lied der Seeleute (cantio nautica). Die Anrufungen am Schluß O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria soll der hl. Bernhard von Clairvaux zuerst beigefügt haben, als er an der Vigil vor Weihnachten 1146 mit Kaiser Konrad in den Dom von Speier einzog. Die Cistercienser schlossen das Salve seit 1218 an die Prim, seit 1251 als gemeinsame Andachtsübung des ganzen Conventes an die Complet an; die Dominicaner in Paris hielten täglich zum Salve eine Procession. Die Franciscaner hatten dasselbe bereits 1249 in das Brevier aufgenommen. Auch außerhalb der Klöster wurde diese Antiphon als eigene Abendandacht feierlich gesungen; zu Luthers Zeit war „es dahin kommen, daß schier keine Kirche, es ist das Salve Regina darinnen zu singen gestiftet". In manchen Gegenden hat sich die Salve-Abendandacht an allen Samstagen, in Süddeutschland

als tägliche Uebung von Mariä Himmelfahrt bis Mariä Geburt erhalten. Von dieser Uebung rührt auch der Name Salut her, womit in Frankreich und Belgien jede sacramentalische Andacht bezeichnet wird. — Als Schlußgebet der canonischen Tagzeiten wird das Salve im römischen Brevier vom Dreifaltigkeitssonntage bis zur Non vor dem ersten Adventssonntage, im ambrosianischen Brevier nur während der 40tägigen Fastenzeit recitirt; die Carmeliten beten es nach jeder Hore, die Karthäuser zur Vesper täglich außer in der Zeit vom ersten Adventssonntage bis zum Schluß der Octav von Epiphanie und vom Passionssonntage bis zum weißen Sonntage, sowie nach jeder Hore des Officium parvum B. M. V.; bei den Cisterciensern unterbleibt es einzig am Gründonnerstag und Charfreitag. Seit dem 6. Januar 1884 ist das Salve Regina auch nach jeder Lesemesse zu recitiren. [K. Schrod.]

Salvianus von Marseille, Priester und Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts, stammte, wie er selbst bezeugt, aus Gallien (Salv. De gub. Dei 6, 13, 72), und zwar wahrscheinlich aus der Gegend von Trier. Seine Geburt muß wohl noch in das Ende des 4. Jahrhunderts verlegt werden. Aus mannigfachen Andeutungen in seinen Schriften läßt sich entnehmen, daß er einer vornehmern Familie entsprossen war und als junger Mann ein recht bewegtes Leben führte. Ueber einen bedeutsamen Wendepunkt in seinem religiös-sittlichen Entwicklungsgange gibt uns einer seiner Briefe (Ep. 4) Aufschluß. Salvianus hatte, wiewohl selbst Christ, eine Heidin Palladia geheiratet, welche ihm eine Tochter Auspiciola gebar. Er wußte aber seine Frau für das Christenthum zu gewinnen, und nun beschlossen die Gatten, fortan in freiwilliger Enthaltsamkeit ein klösterliches Leben zu führen. Dieser Schritt erregte den heftigen Unwillen der Schwiegereltern Salvians, obgleich diese inzwischen auch Christen geworden waren, und in dem genannten Briefe machen Salvianus, Palladia und Auspiciola gemeinschaftlich einen rührenden Versuch, die Schwiegereltern zu besänftigen und zu versöhnen. Um 424, wie es scheint, empfing Salvianus die Priesterweihe und trat dem großen Mönchsverbande auf der Insel Lerin (s. d. Art.) bei. Hilarius von Arles bezeugt, daß Salvianus zu den bevorzugten Freunden des hl. Honoratus (s. d. Art. VI, 226 f.) gehörte, welcher jenen Verband gestiftet hatte und demselben bis etwa 426 vorstand (Hil. Arelat. Vita S. Honorati 4, 19). Der hl. Eucherius von Lyon (s. d. Art.) betraute Salvianus und Vincentius von Lerin mit der Ausbildung seiner Söhne Salonius und Veranus (s. d. Art. Salonius). Später verließ Salvianus Lerin (vgl. Salv. Ep. 1) und siedelte nach Marseille über. Gennadius (De vir. ill. c. 67) nennt ihn nach einigen Handschriften Massiliensis ecclesiae presbyter, nach anderen und zuverlässigeren apud Massiliam presbyter. Ueber seine weiteren Lebensschicksale ist nichts mehr bekannt. Jedenfalls hat er ein sehr hohes Alter erreicht, indem er gegen Ende des 5. Jahrhunderts laut Gennadius (l. c.) noch ein rüstiger Greis war. Salvianus hinterließ zahlreiche Schriften in Prosa wie in gebundener Rede. Gennadius (l. c.) erklärt von Schriften Salvians selbst gelesen zu haben: De virginitatis bono ad Marcellum presbyterum libros tres; Adversum avaritiam libros quattuor; De praesenti judicio libros quinque et pro eorum prooemio (in dieser Weise dürfte der offenbar verderbte Text der Ausgaben, auch der neuesten von Bernoulli und von Richardson, zu ändern sein) satisfactionis ad Salonium episcopum librum unum, et Expositionis extremae partis libri Ecclesiastes ad Claudium episcopum Viennensem librum unum; Epistolarum librum unum, et in morem Graecorum de principio Genesis usque ad conditionem hominis composuit versu Hexaemeron librum unum; Homilias episcopis factas multas, sacramentorum vero quantas (?) nec recordor. Leider sind die meisten dieser Schriften zu Grunde gegangen. Erhalten blieb zunächst das große und bedeutsame Werk, welches Gennadius (in Uebereinstimmung mit einigen der auf uns gekommenen Handschriften) De praesenti judicio betitelt, während es gewöhnlich De gubernatione Dei überschrieben ist. Dieses Werk setzt sich die Aufgabe, den Glauben an die göttliche Weltregierung zu vertheidigen, welcher angesichts des unaufhaltsamen Niederganges und Zerfalles des Römerreiches in weiten Kreisen erschüttert war. Gott, sagte man, kümmert sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen (1, 1, 1). Wie könnte es sonst den Barbaren weit besser ergehen als den Römern? (3, 1, 2). Einst, da sie Heiden waren, haben die Römer gesiegt und geherrscht; jetzt, da sie Christen sind, werden sie besiegt und geknechtet (7, 1, 1). Diesem Skepticismus gegenüber beweist Salvianus in den beiden ersten Büchern seines Werkes die Thatsächlichkeit der göttlichen Vorsehung aus der Vernunft, aus Beispielen der Geschichte (welche den fünf Büchern Moses entlehnt werden) und aus Aussprüchen des Alten und des Neuen Testamentes. Nachdem in dieser Weise „die Fundamente gelegt sind“ (3, 1, 1), geht er im dritten Buche zur Widerlegung der gegnerischen Einwendungen über. Aus dem bloßen Christennamen, führt er aus, läßt sich kein Anspruch auf Wohlergehen herleiten; wenn dem Namen nicht auch die That entspricht, fällt jedes Vorrecht des Christen vor dem Nichtchristen dahin. Nun ist aber, wie leicht zu zeigen, fast die ganze christliche Gesellschaft nur ein Pfuhl von Lastern (quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum? 3, 9, 44). Das Unglück dieser Gesellschaft, welche noch härtere Strafen verdient hätte, liefert den schlagendsten Beleg für die göttliche Lenkung der Welt- und Menschengeschicke. Gegen Ende des vierten Buches wendet Salvianus sich zu der Frage, wie Gott es zulassen könne, daß die Römer von den

Barbaren niedergetreten werden, und diese Frage beschäftigt ihn bis zum Schlusse des Werkes. Seine Antwort verläuft in einem eingehenden Vergleiche zwischen dem Leben der Römer und dem Leben der Barbaren, sowohl der heidnischen (Hunnen, Franken, Alanen, Albaner, Sachsen, Gepiden) als der häretischen (Goten, Vandalen, Bagauden). Die Römer, lautet der Schluß, haben vor den Barbaren den Vorzug des katholischen Glaubens, in ihrem sittlichen Wandel aber stehen sie tief unter den Barbaren, und jener Vorzug kann ihre Schuld nur vergrößern. Die Ursache ihres Elends haben die Römer also nicht in einer Vernachlässigung von Seiten Gottes, sondern nur in ihrer sittlichen Entartung und Verkommenheit zu suchen (sola nos morum nostrorum vitia vicerunt; 7, 23, 108). Salvianus spricht aus reicher Welt- und Menschenkenntniß, schildert mit fesselnder Anschaulichkeit und zürnt und geißelt mit wuchtiger Kraft. Dem Culturhistoriker bietet er eine werthvolle Fundgrube. Daß er die Schattenseiten der in der römisch-christlichen Welt herrschenden Zustände in den Vordergrund rückt, ist durch seinen Zweck bedingt; den Verdacht unwahrer Uebertreibung kann man nicht begründen. In Sprache und Darstellung hat Salvianus sich unverkennbar Lactantius zum Muster und Vorbild genommen; sein Ausdruck ist verhältnißmäßig sehr rein und klar, und seine Rede fließt leicht und ungezwungen. Dagegen ermüdet er den Leser nicht selten durch umständliche Breite und Weitschweifigkeit, was ihm auch selbst zum Bewußtsein gekommen ist (vgl. 8, 1, 1: certus sum fastidiosam plurimis stili hujus prolixitatem fore). Gewidmet ist das Werk dem frühern Schüler des Verfassers, Bischof Salonius von Genf (s. d. Art.), und verfaßt oder doch vollendet ist es zwischen 439 und 451. Die Niederlage des römischen Feldherrn Litorius vor Toulouse im J. 439 wird bereits erwähnt (7, 10, 40), während der Einbruch Attila's in Gallien im J. 451 dem Verfasser noch unbekannt ist. Vielleicht darf der Abschluß des Ganzen schon in das Jahr 440 gesetzt werden. Auffallend ist, daß Gennadius den Umfang des Werkes auf fünf Bücher angibt, während dasselbe in den Handschriften acht Bücher zählt. Vermuthlich ist diese letztere Abtheilung erst später eingeführt worden; nach einer andern Ansicht hätte Gennadius nur einen Theil des Ganzen gekannt, indem das Werk bruchstückweise nach und nach an die Oeffentlichkeit getreten sei. Noch eine zweite, kleinere Schrift Salvians hat sich auf unsere Tage gerettet, in den Handschriften Ad ecclesiam, bei Gennadius Adversum avaritiam genannt. Sie ist älter als das Werk De gub. Dei und wird in letzterem bereits citirt (4, 1, 1). In der Form eines Sendschreibens an die ganze katholische Kirche auftretend, will diese eigenartige Schrift die Schäden der Zeit bessern, und zwar zunächst das Grundübel derselben, aus welchem die anderen Krankheiten erst entspringen. Dieses Grundübel ist die avaritia, nicht die Habsucht und Geldgier im Allgemeinen, sondern jener Geiz im Besondern, welcher sein Geld Gott, d. h. der Kirche und damit den Armen, vorenthält. Es sei Pflicht des Christen und namentlich des Clerikers, der Kirche Almosen und Schenkungen zuzuweisen und beim Tode die Kirche zur Erbin des Vermögens einzusetzen, nicht zur Bereicherung der Kirche selbst, sondern zur Unterstützung der auf die Kirche angewiesenen Nothleidenden. In der Folge haben diese Forderungen Salvians oft Erstaunen, mitunter auch Entrüstung hervorgerufen. Es bleibt indessen zu beachten, daß in jener Zeit die gesammte öffentliche Armenpflege in den Händen der Kirche lag und der Pauperismus, wie aus dem größern Werke Salvians erhellt, erschreckende Dimensionen angenommen hatte. Uebrigens scheint Salvianus selbst die Kühnheit seines Vorgehens nicht verkannt zu haben; dieß darf wohl daraus geschlossen werden, daß er die Schrift unter dem Pseudonym Timotheus veröffentlichte. Der Eingang lautet: Timotheus minimus servorum Dei ecclesiae catholicae toto orbe diffusae. In einem Briefe an Salonius (Ep. 9) rechtfertigt Salvianus den Gebrauch dieses Pseudonyms durch Berufung auf den Vorgang des hl. Lucas: wie dieser seine Schriften an Theophilus adressirt habe, weil er aus Liebe zu Gott schrieb, so habe der Verfasser des Buches Ad ecclesiam den Namen Timotheus angenommen, weil er zur Ehre Gottes schrieb. Dieser Brief ist es ohne Zweifel, welchen Gennadius satisfactionis ad Salonium liber nennt, aber irrthümlich mit dem Werke De gub. Dei (statt mit der Schrift Ad ecclesiam) in Verbindung bringt. Im Ganzen sind uns neun Briefe Salvians überliefert. — Ueber die älteren Ausgaben der Schriften Salvians berichtet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. II, Lipsiae 1794, 825 sqq. Die wichtigste der älteren Ausgaben ist diejenige von St. Baluze, Paris 1663. 1669. 1684; abgedruckt bei Migne, PP. lat. LIII. Neuere Ausgaben lieferten C. Halm, Berlin 1877 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. I, 1), und Fr. Pauly, Wien 1883 (Corpus script. eccles. lat. VIII), wozu die Abhandlungen Halms und Pauly's über die handschriftliche Ueberlieferung der Schriften Salvians in den Sitzungsberichten der Kgl. bayr. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Cl. 1876, I, 390—412, bezw. in den Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Cl. XCVIII (1881), 3—41 zu vergleichen sind. Eine deutsche Uebersetzung des Werkes De gub. Dei besorgte A. Helf, Kempten 1877 (Bibliothek der Kirchenväter). (Vgl. noch Fr. X. Hirner, Commentatio de Salviano ejusque libellis [Progr.], Frisingae 1869; W. Zschimmer, Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der christl.-lat. Literatur des 5. Jahrhunderts, Halle 1875; J. B. Ullrich, De Salviani scripturae sacrae versionibus [Progr.], Neostadii ad H. 1892; A. Haemmerle, Studien zu Salvian,

Priester von Massilia I [Progr.], Landshut 1893.) [Bardenhewer.]

Salz, wegen seiner würzenden Kraft in der heiligen Schrift und in der Liturgie Symbol der Weisheit, der Dauerhaftigkeit und der Sicherung vor geistiger Fäulniß, wurde im jüdischen Cerimonialgesetz (Lev. 2, 13) als nothwendige Zugabe zu den Speiseopfern gefordert; der unverbrüchliche Bund Gottes mit dem auserwählten Volke wird Num. 18, 19 und 2 Par. 13, 5 ein Salzbund genannt. Die Apostel sollen nach dem Willen des Herrn das Salz der Erde sein (Matth. 5, 13), da sie von ihm beauftragt und befähigt sind, durch Lehre und Wirken das geistige Leben in der Menschheit zu wecken und vor dem sittlichen Verderbniß zu bewahren. Wie sie in sich selber Salz haben sollen (Marc. 9, 49), so soll auch der Christen Rede stets mit Salz gewürzt sein (Col. 4, 6). Diese symbolische Bedeutung des Salzes liegt auch seiner Verwendung in der Liturgie zu Grunde.

1. Die Aufnahme in das Katechumenat wurde durch wiederholte Bezeichnung mit dem Kreuze und die Reichung des Salzes vollzogen; diese hat sich wie die übrigen Cerimonien des Katechumenats im Taufritus (Rit. Rom. 2, 2, 6) erhalten. Das Salz wird durch den Exorcismus und das damit unmittelbar verbundene Segensgebet zu einem bloß bei der Taufe zu verwendenden Sacramentale (s. d. Art. Sacramentalien, ob. 1470) geweiht, das vor dem bösen Feinde schützen und für den Täufling ein Heil- und Kräftigungsmittel sein soll, und es wird diesem sodann als „Salz der Weisheit" auf die Zunge gelegt.

2. Salz wird exorcisirt und gesegnet und sodann dreimal in Kreuzesform dem gleichfalls exorcisirten und gesegneten Wasser beigemischt, das als Weihwasser (s. d. Art.) zur Besprengung der Gläubigen und zur Vornahme der Segnungen dient. In dem Exorcismus wird darauf hingewiesen, daß Eliseus das ungesunde Wasser zu Jericho durch Beimischung von Salz unschädlich gemacht hat (4 Kön. 2, 21 f.), und sodann dem Salze die Kraft ertheilt, daß es für Seele und Leib heilsam sein, sowie den Trug des bösen Feindes und jeden unreinen Geist fernhalten soll.

3. Bei der Weihe des sogen. gregorianischen Wassers (Pontificale Rom. II, ed. typ. Ratisb. 1888, 28) wird gleichfalls Salz, welches dem Wasser beigemischt werden soll, exorcisirt, damit es „zur Consecration der Kirche und des Altars, zur Vertreibung des bösen Feindes und als Schutz- und Heilmittel für Seele und Leib geheiligt sei".

4. Eine Segnung von Salz für die Hausthiere findet sich im Anhange zum römischen Rituale, dem sog. Benedictionale (ed. typ. Ratisb. 1884, 86*). — Das gesegnete Salz kann, so lange es seine natürliche Eigenschaft nicht verliert, für den in der Benediction bestimmten Zweck verwendet werden und bedarf bei späterem Gebrauche nicht einer erneuten Segnung; es wird daher in einem Gefäße von Holz, Glas oder Thon aufbewahrt; metallene Gefäße sind zu diesem Zwecke nicht geeignet. Das Salz endlich, welches gemäß den Rubriken gebraucht wird, um nach den liturgischen Salbungen das heilige Oel von dem Daumen abzutrocknen, hat keine liturgische Bedeutung und erhält deßhalb keine besondere Segnung. [K. Schrod.]

Salzburg (bei den Römern Juvavum, Juvao, spätlat. Juvavia, bei den Chronisten der Renaissancezeit „Helffenburg"), alte Stadt, Metropole und zeitweilig Sitz einer Universität, liegt an der Stelle, wo die Salzach (kelt. Igonta = Isonta [?], lat. Juaro, Juvarus) nach ihrem Austritte aus den nördlichen Kalkalpen die letzten in die Ebene gelegten Felsmassen, den Kapuzinerberg auf der einen und den Schloß- und Mönchsberg sammt dem Reinberg auf der andern Seite, nach rechts und links theilt, um ihren weitern Lauf nach Norden zu verfolgen. An den Fuß der genannten Berge, zumal auf den breitern linken Ufersaum des Flusses ist die Altstadt in so wunderbar reizvoller Weise hingebettet, daß ihr Anblick von den nördlichen Höhen beim Wallfahrtsorte Maria-Plain aus ein geradezu bezaubernder ist.

I. Geschichte der Stadt und des Bisthums bezw. Erzbisthums Salzburg. 1. Aelteste Zeit. Die ersten menschlichen Ansiedelungen in der Salzburger Gegend reichen tief in's Alterthum zurück. Wahrscheinlich bestand hier schon vor der Ankunft der Römer ein städtisches Gemeinwesen, über welches wir jedoch nicht näher unterrichtet sind. Auch über die nationale, ethnographische Stellung der alten Einwohner fehlen zuverlässige und unzweideutige Nachrichten. Sicher breiteten sich seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert, wie über Oberitalien, so auch über Süddeutschland keltische Völker aus und nahmen längere Zeit eine herrschende Stellung ein. Seit der Zeit des zweiten punischen Krieges sind Handelsbeziehungen zwischen den Römern und den Bewohnern der Alpenländer nachweisbar, und seit dem ersten bewaffneten Zusammenstoße der ersteren mit den Cimbern bei Noreja (Neumarkt, südlich von der Mur bei Judenburg) gewöhnten sich die Römer daran, alles Land nördlich von den Carnern und den carnischen Alpen als Noricum und die Einwohner als populi Norici zu bezeichnen. Mit der Begründung der Römerherrschaft in den östlichen Alpenländern tritt das Dunkel etwas zurück. Das Land an der Salzach hinauf bis auf die Höhe der Tauernkette bewohnten damals die Ambisontier, welche in der Völkertafel von Torbia bei Monaco (Plin. H. N. 3, 24) genannt und nach Ptolemäus (Geogr. 2, 14) auch als Alaunen bezeichnet werden. Wie die Bewohner der Draugegenden Ambidravi, so hießen die Anwohner am Flusse Isonta (Igonta) Ambisontes oder Ambisontii, woran noch der spätere Ortsname Bisontio für Zell a. S. erinnert. Da die Ambisontier stellenweise bedeutenden Salzsud be-

trieben, so wurden sie auch geradezu Salzsieder (Alauni) genannt.

Durch den Sommerfeldzug der kaiserlichen Stiefsöhne Drusus und Tiberius im J. 15 v. Chr. kamen die Alpenländer bis an die Donau unter römische Herrschaft (s. d. Art. Bayern II, 89), aber Noricum blieb noch längere Zeit, ähnlich wie Aegypten, ein eigenes Reich (regnum) im Besitze des Kaisers und wurde durch einen kaiserlichen Hausbeamten (procurator) verwaltet. In Noricum bürgerte sich sehr bald das römische Wesen ein und entfaltete sich hier rascher als anderwärts. Ganz besonders gut gedieh das römische Städtewesen, so daß schon unter Kaiser Claudius (41—54) eine Anzahl Städte in römischer Weise eingerichtet oder neu gegründet wurden, so Celeja (Cilli), Virunum (nördlich von Klagenfurt), Teurnia (St. Peter im Holz bei Spital), Aguntum (bei Lienz) und Juvavum (Salzburg), die auch fortan dankbar den Namen ihres Stifters als municipia Claudia geführt haben. Juvavum wurde Mittel- und Kreuzungspunkt eines Straßennetzes, das nach allen Weltgegenden verlief. Neben den kaiserlichen Statthaltern gab es hier noch eine Reihe Gemeindebeamte. Das Gebiet der Civität von Juvavum reichte westlich über den Chiemsee nach Bayern hinaus bis an den Inn von Rosenheim abwärts, nördlich bis Mühldorf, östlich an der Linzer Straße bis Vöcklabruck in Oberösterreich und im Süden bis auf den Radstädter Tauern. — Auf der Peutingerischen Tafel trägt Juvavum das Zeichen einer (keltischen) Tempelstadt. Neben dem keltischen Sonnengott Bel und dem Kriegsgott Hesus wurden hier auch die römischen Gottheiten Jupiter, Mercur, Hercules, die Götter der Unterwelt, die Nymphen u. A. verehrt, sowie auch seit dem 3. Jahrhundert Mithras und die ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris (Zillner [s. u.] II, 37—41).

Wann und wie das Christenthum im Salzburgischen Eingang fand, ist ebenfalls nicht näher bekannt; gewiß ist aber, daß spätestens zur Zeit der diocletianischen Christenverfolgung in Ufer-Noricum und in Pannonien Christen lebten, wie schon die Legende vom Martyrtod des hl. Florian (s. d. Art.) und des heiligen Bischofs Maximilian (s. d. Art.) bezeugt (vgl. auch d. Art. Bayern II, 89 ff.). Auch die Mönchsberggrotten zu Salzburg weisen in ihren altchristlichen Merkmalen wenigstens bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts zurück. Zur Zeit des hl. Severin (s. d. Art.) im dritten Viertel des 5. Jahrhunderts gab es überall in Noricum und dessen Nachbarschaft Christen und christlichen Gottesdienst, und zwar waren die romanischen Einwohner des Landes, zum Unterschiede von den germanischen oder barbarischen Arianern, römische Katholiken (vgl. d. Art. Bayern II, 93 ff.). Die Christen zu Juvavum hatten bei der Stadt (juxta oppidum) ein Haus zu gottesdienstlichen Zusammenkünften (basilica), wo drei Geistliche beschäftigt waren. Auch beim heutigen Markte Kuchel (castellum ... Cucullis) gab es eine Kirche (ecclesia), wo bei brennenden Lichtern und Psalmengesang von den Geistlichen Gottesdienst gehalten wurde. Noch zu Lebzeiten des hl. Severin geriethen Noricum und speciell auch Juvavum in große Bedrängniß, ja letzteres und das Castell Cucullis wurden 476 durch die Schaaren des Herulerfürsten Odoaker wie andere Orte in einen Schutthaufen verwandelt, über welchen sich bald Bäume und Gestrüpp erhoben. In Salzburg soll dabei auch der Presbyter Maximus (Maximianus, Maximinus) mit mehr als 50 Genossen den Martyrtod erlitten haben (vgl. d. Art. Bayern II, 95).

2. Von der Gründung eines Bischofssitzes bis zur Erhebung zum Erzbisthume (etwa 700—798). Daß schon während der Römerzeit zu Juvavum ein Bischofssitz gewesen wäre, ist nicht bezeugt. Daher gilt von jeher der hl. Rupert (s. d. Art.) als erster Bischof in Salzburg und Gründer eines ständigen Bischofssitzes daselbst. Hinsichtlich der so vielseitig ventilirten Streitfrage über das Zeitalter des hl. Rupert wird man sich bis auf Weiteres wohl an die Ausführungen Bernh. Sepps (Vita s. Hrodberti primig. authentica, Pedeponti 1891, und Die Berechnungen des Todesjahres des hl. Rupert, München 1896) halten und annehmen müssen, daß Rupert in der Wende vom 7. in's 8. Jahrhundert in Bayern gelebt und gewirkt hat, obwohl die Möglichkeit eines frühern Zeitalters nicht absolut ausgeschlossen bleibt. Ueber die segensreiche Thätigkeit, welche der hl. Rupertus zur Ausbreitung oder vielmehr Wiederbelebung des Christenthums in der Donaugegend entfaltete, und über seine Kirchen- und Klosterbauten auf dem Ruinenfelde des alten Juvavum ist in dem betreffenden Artikel berichtet. Schüler des hl. Rupert drangen noch zu seinen Lebzeiten die Salzach aufwärts in's Gebirg hinein zum Zwecke des Jagens und um Gold zu gewinnen; dieß führte zur Entdeckung von Reliquien des oben genannten heiligen Bischofs Maximilian in Pongov (Pongau, dem heutigen Bischofshofen), woselbst Rupert alsbald ein Kreuz aufpflanzte und ein Klösterchen (cella) erbaute, das aber durch einen Slavenüberfall wieder zerstört wurde. Nonnberg und Pongov wurden erst nach dem Tode Ruperts fertig und geweiht und durch Herzog Theodebert ausgestattet. Der hl. Rupert und seine Schüler dehnten ihre Thätigkeit vornehmlich über das ganze Gebiet des alten römischen Stadtbezirkes Juvavums aus, weßhalb auch die ältesten Schenkungen der bayrischen Herzöge und Großen sich (von Einzelheiten abgesehen) auf das ganze Gebiet zwischen der österreichischen Traun und dem Inn, dem Rotthale (nördlich von Mühldorf in Bayern) und der Tauernkette erstrecken. Aus Ind. Arn. 8, 4 und Brev. Not. 3, 11 (s. d. Art. Arno I, 1413) erfährt man auch, daß Rupert in Salzburg eine Schule eröffnete, der die Entdecker von Pongov ihre Söhne zur Ausbildung übergaben; als Entgelt

traten sie einen Theil ihres Besitzes in Alm (Albina, Oberalm bei Hallein) ab.

Aus der Zeit vom Tode des hl. Rupert bis zur Organisirung der kirchlichen Verhältnisse durch den hl. Bonifatius (s. d. Art.) liegt noch großes Dunkel. Für die Reihenfolge der ersten Nachfolger des hl. Rupert in der Abts- und Bischofswürde von etwa 715—739 muß vor Allem maßgebend sein der Ordo episcoporum vel abbatum defunctorum im Verbrüderungsbuch zu St. Peter, da er aus dem Jahre 784 stammt und noch im Original vorliegt (abgedruckt in den Mon. Germ. hist. Necrologia II, 1, 18). Ein anderer Katalog ist (ibid. Scriptt. XI) in der Conversio Bagoar. et Carant. c. 2 erhalten. Nach der ersten Quelle folgen auf Rupert: Anzogolus abbas, Vitalis ep. et abb., Savolus abb., Izzio abb., Flogbrigis ep. et abb. Damit stimmt auch der Katalog in der Conversio, nur daß Anzogolus dem Bischof Vitalis nachgesetzt ist. Für die bischöflichen Nachfolger des hl. Rupert in der Abtswürde kommen noch in Betracht die Verse De ordine conprovincialium pontificum (Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 351), worin außer Rupert selbst Vitalis, Flobargisus, Johannes, Virgilius und Arno genannt werden. 2. Vitalis wird in der Ueberlieferung für den unmittelbaren Nachfolger des hl. Rupert gehalten und soll (s. Sepp, Vita 58) durch den Heiligen selbst zum Nachfolger erwählt worden sein. Er wird schon in der Conversio als ausgezeichneter Lehrer und Verkündiger des Evangeliums gefeiert und soll nach der Tradition besonders über Reichenhall nach dem Pinzgau vorgedrungen sein und die Gegenden desselben (zumal um Saalfelden und Zell a. S.) christianisirt haben. Da im Verbrüderungsbuch dem Vitalis der Abt 3. Anzogolus vorangesetzt ist, so nimmt Sepp (Vita 46 und Berechnungen des Todesjahres 21) an, daß Anzogolus nach dem Tode des hl. Rupert durch die Mönche von St. Peter zwar zum Abte gewählt worden sei, aber nur etwa bis zur Weihe des Bischofs Vitalis durch den päpstlichen Legaten Martinian (716; s. Jaffé, Reg., 2. ed., n. 2153) die Kirche Salzburgs verwaltet habe. Ebenso dürften auch die in den ältesten Katalogen genannten ersten Nachfolger des hl. Vitalis, 4. Savolus und 5. Izzio, die Salzburger Kirche bloß in der Eigenschaft als Aebte von St. Peter regiert haben. 6. Flogbrigis (Flobargisus) bekleidete wieder die bischöfliche Würde, muß aber vor des hl. Bonifatius Mission nach Bayern schon gestorben sein. Durch den hl. Bonifatius wurde dann bei der Organisirung der kirchlichen Verhältnisse im ganzen Stammgebiete der Bayern auf den erledigten Stuhl von Salzburg 7. Johannes, der kurz zuvor aus England gekommen war (vgl. d. Art. Bayern II, 103), als Bischof eingesetzt und ihm gegen seine bischöflichen Nachbarn das Sprengelgebiet seiner Amtsthätigkeit nach Norden und Westen in der schon früher angedeuteten Weise abgegrenzt. Nach dem baldigen Tode des Bischofs Johannes (745) wurde 8. der hl. Virgilius, ein Iroschotte, der zwei Jahre zuvor an den fränkischen Hof zu den Hausmeiern Karlmann und Pipin gekommen war, unzweifelhaft durch den Einfluß des hl. Bonifatius, auf den Stuhl des hl. Rupert erhoben; er wird denn auch von der einheimischen Geistlichkeit als Fremdling (advena) bezeichnet (Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 351). Mit dem Glaubenseifer eines iroschottischen Missionars und mit ungewöhnlich hoher geistiger Bildung widmete er sich vor Allem dem Missionswerke in Carantanien (Kärnthen und Steiermark), infolge dessen die Päpste Zacharias, Stephan II. und Paul I. ganz Carantanien der Diöcese Salzburg zuerkannten. In Salzburg selbst organisirte er nach seiner Bischofsweihe 767 die kirchlichen Verhältnisse und erbaute eine eigene Cathedrale, in welche er von den Reliquien des hl. Rupert den Schädel und die Gebeine des Oberkörpers bis zur Brust, sammt jenen seiner vorzüglichsten Schüler, Chunialb und Gislar, feierlichst übertrug; kurz vor seinem Tode 784 gesellte er diesen noch die Reliquien von zwei anderen Schülern, Gabinius und Idwinus, bei. Dadurch wurde dem hl. Rupert auctoritativ der liturgische Cult zuerkannt. Für die Liturgie wurde jetzt auch, wenn nicht schon früher, die Vita primigenia abgefaßt und später die communis legenda (letztere spätestens zu Beginn des 11. Jahrhunderts; vgl. Sepp, Vita 53—59). Wo immer fortan neue Kirchen gegründet oder ältere erneuert wurden, suchte man Reliquien des hl. Rupert zu erlangen und die Kirchen zu seinen Ehren einzuweihen, da man ihn allgemein als Apostel von ganz Bayern zu betrachten anfing (vgl. Hauthaler, Die dem hl. Rupert . . . geweihten Kirchen und Kapellen, Salzburg 1885). Bischof Virgil scheint auch die altchristlichen Grotten im und am Mönchsberg erneuert und für den Gottesdienst eingeweiht zu haben, da die Hauptgrotte sowohl zu Ehren der fränkischen Gertrudis von Nivelles als auch des Irenapostels Patricius, ohne Zweifel von Alters her, geweiht war. An der Entwicklung des synodalen kirchlichen Lebens in Bayern nahm Virgil hervorragenden Antheil, wie dieß die Synodalacten dieser Zeit beweisen. Ganz besonders ist ferner zu erwähnen der sog. Todtenbund von 769—770 und die Anlegung des Verbrüderungsbuches von 784 (vgl. d. Art. Necrologien IX, 87). Auch als eifriger Vertheidiger der Rechte und Besitzungen seiner Kirche that sich Virgilius hervor, wie dieß beispielsweise aus den Nachrichten über den Streit wegen der Besitzungen der St. Maximilianszelle (Brev. Not. 8, 33—35) zu ersehen ist. — Nach dem Tode des hl. Virgilius wählten die Mönche von St. Peter wieder einen Abt in der Person eines gewissen 9. Berchtricus als Vorstand der Kirche Salzburgs (Annal. s. Rudb. ad a. 784); allein der mächtige Gebieter König Karl bezw. Herzog Thassilo schickte den Abt Arno von Elnon oder St. Amand bei Valenciennes nach

Salzburg (weßhalb es in den Annal. s. Rudb. am Schlusse des Jahres 784 einfach heißt: Arn episcopus factus est), worauf dieser nach Annal. Juvav. min. (geschrieben um 816) am 11. Juni 785 auch zum Bischof geweiht wurde. Berchtricus scheint bald gestorben zu sein und wurde in St. Peter begraben. Unter Bischof 10. Arno (s. d. Art.) erreichte die Missionsthätigkeit ihren Höhepunkt und der Kirchensprengel von Salzburg seine größte Ausdehnung; er reichte längs des linken Drauufers hinab bis an die ungarische Donau unterhalb Fünfkirchen. Da Arno von Belgien her mit Karl dem Großen und dessen Gelehrtenkreis, zumal Alcuin, auf's Innigste befreundet war und nach allen Richtungen die Absichten Karls kräftigst und glücklich vertrat, so erhielt er durch die Vermittlung desselben vom Papste Leo III. das Pallium, 20. April 798.

3. Das Erzbisthum Salzburg von 798—1200. Frohnhofszeit. Durch die päpstlichen Bullen von 798 wurde Salzburg kirchliche Metropole der ganzen Provinz Bayern mit den Suffraganbisthümern Säben (Brixen), Freising, Regensburg, Passau und Neuburg a. D., welches letztere aber bald mit Augsburg und der Metropole Mainz vereinigt wurde. Diese Erhebung Salzburgs war um so auffälliger, als die Stadt, soviel bekannt ist, nie herzogliche Residenz war. Sie hatte daher die Auszeichnung einzig den hohen Verdiensten Arno's zu verdanken. Leicht begreiflich wurde dadurch Neid, besonders auf Seiten Passau's, erregt, wie sich bald zeigte. Durch seinen lebhaften Verkehr mit Alcuin und dem gelehrten Kreise Karls gelang es Arno ferner, die Klosterschule zu St. Peter zu hoher Blüte zu bringen. Arno scheint auch die heiligen Stätten bei St. Peter wieder erneuert zu haben, und Alcuin widmete den einzelnen jene Lieder, welche eine Hand des 11. Jahrhunderts in's Verbrüderungsbuch eintrug. Eines derselben wurde mindestens seit dem 11. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des Verbrüderungsbuches immer auf die Freithof- oder St. Margarethenkirche in Salzburg bezogen, und es wurde angenommen, daß Arno sie von Neuem erbaut und darin die Reliquien des hl. Amand, Bischofs von Worms, welche Rupert mit sich nach Salzburg gebracht, beigesetzt habe.

Erzbischof Arno erwirkte von Karl dem Großen durch die Vorlage der Güterverzeichnisse die Bestätigung des salzburgischen Kirchenbesitzes sowie die Verleihung der Immunität, und ließ beides durch Kaiser Ludwig den Frommen 816 erneuern. Deßgleichen wurde ein Streit über die Diöcesangrenzen gegen Aquileja, der schon im October 803 bei Anwesenheit Karls in Salzburg verhandelt worden sein mag, 811 dahin entschieden, daß der Draufluß die beiden Sprengel trennen solle. — Auf Arno folgte zunächst als Abt Ammilonius, der jedoch schon innerhalb eines halben Jahres starb, ohne das erzbischöfliche Pallium erhalten zu haben, aber wie die Bischöfe in der Domkirche und nicht bei St. Peter begraben wurde. Es folgte der sehr fromme 11. Adalrammus (821 bis 836), früher Archidiacon von Salzburg, der auf Empfehlung des Kaisers Ludwig 824 das Pallium erhielt. Am 18. November 830 entschied Ludwig der Deutsche einen Diöcesangrenzstreit zwischen Salzburg und Passau, doch ist die Urkunde stark verfälscht. Wie der hl. Virgil den Bischof Modestus und Arno den Bischof Theodorich nach Carantanien schickten, so bestellte Adalramm dahin den Bischof Otto. Er taufte den aus der Heimat vertriebenen Slovakenfürsten Privina in dem salzburgischen Traismauer und weihte eine Kirche in Neutra. Sein Nachfolger wurde 12. Liuprammus oder Liuphrammus (836—859), der am 31. Mai 837 das Pallium erhielt. Seine Hauptthätigkeit nahm die Mission im Slavengebiet zwischen der Raab und der Drau in Anspruch. Er schickte Oswald als Missionsbischof nach Carantanien und bereiste auch selbst das Missionsgebiet am Plattensee (850), wo er 19 verschiedene, zum Theil nicht mehr näher bestimmbare Kirchen weihte. Für das Gebiet des Fürsten Privina bestellte er als Priester und Seelsorger einen gewissen Dominicus, dem König Ludwig 844 Liegenschaften in der Gegend des Wechsels zu eigen gegeben; nach Dominicus' Tode wurde der Priester Swarnagal, ein ausgezeichneter Lehrer (praeclarus doctor), mit Diaconen und Clerikern dorthin gesandt und nach seinem Ableben der Priester Altfrid. Ebendahin schickte Liupramm auch noch verschiedene Werkleute zur Erbauung von Kirchen. Im Februar 837 erhielt er von König Ludwig drei Diplome, darunter die Bestätigung des gesammten Besitzes und die Erneuerung der Immunität; später erwarb er für seine Kirche mancherlei Besitzungen in Kärnthen, im Chiemgau und in Niederösterreich, und 851 verlieh ihm König Ludwig auch das Recht, Eigenbesitz seiner Kirche zu vertauschen. Unter Erzbischof Liuprammus brannte 845 die Domkirche zum ersten Male ab und 847 auch die St. Peterskirche. Die Domkirche wurde am 16. November 846 wieder geweiht, und am 1. Juli 851 brachte der Erzbischof von einer Wallfahrt nach Rom Gebeine des heiligen Martyrers Hermes mit sich. Liupramm starb im Rufe großer Frömmigkeit am 14. October 859. — Der folgende Erzbischof 13. Adalwinus (859 bis 873) erhielt im Mai 860 zu Rom das Pallium aus der Hand des Papstes Nicolaus I. und brachte Reliquien von den hll. Chrysanthus und Daria mit nach Salzburg. Im nämlichen Jahre schenkte König Ludwig die Stadt Sabaria (Steinamanger) und Peinahhaa (Pinkafeld?) nebst 24 genannten Höfen in Niederösterreich, Pannonien und Carantanien (Steiermark und Kärnthen) und 864 Eigenbesitz zu Gurk in Kärnthen als Ablösung für die Beisteuer, welche der Erzbischof bei Missions- (Visitations-) Reisen in Kärnthen erheben konnte. Adalwin schickte nach dem Tode Oswalds keinen Bischof mehr nach Carantanien,

sondern ernannte Altfrid und nach dessen Tod einen gewissen Richpald zum Erzpriester. Gegen Ende 864 begab sich der Erzbischof selbst dahin, feierte Weihnachten zu Moosburg (heute Szala-vár) beim Slovakenfürsten Chezilo, dem Sohne Privina's (gest. 860), und weihte auf dieser Missionsreise 11 Kirchen, denen er Priester zuwies. Unterdessen waren aber die heiligen Slavenapostel Cyrillus und Methodius (s. d. Art.) nach Mähren gekommen und führten mit päpstlicher Vollmacht die slavische Liturgie ein, weßhalb sich die ganze Bevölkerung von den deutschen Priestern abwandte. Darüber kam es 870 zum Krieg, wobei auch Methodius in Gefangenschaft gerieth und dritthalb Jahre arg mißhandelt wurde. Papst Johannes VIII. schickte deßhalb 873 eine Gesandtschaft nach Deutschland und Pannonien zur Abhaltung einer Synode, auf welcher er den bayrischen Bischöfen ihr Unrecht vorhalten und sie zur Genugthuung auffordern ließ. Zugleich gab er Adalwin den Auftrag, Methodius wieder einzusetzen. Erzbischof Adalwin starb während dieser Wirren am 14. Mai 873. Auf ihn folgte 873: 14. Adalbertus I., der schon am 30. Juli des folgenden Jahres starb. Sein Nachfolger wurde 15. Dietmar oder Theotmarus I. (874—907), der 877 das Pallium erhielt und bei König Arnulf und Ludwig dem Kinde die Stelle eines Erzkaplans bekleidete. Schon 874 bereiste er Carantanien und weihte eine Kirche zu Pettau. Später wurde er nach Rom eingeladen; im October 879 drückte Papst Johannes VIII. ihm seine Verwunderung aus über die Verzögerung seiner Romreise, worauf Dietmar 880 wirklich dahin kam und den Leib des hl. Vincentius mit sich heimbrachte. Schon in der Palliumsurkunde von 877 überließ der Papst dem Erzbischofe seinen ungenannten Besitz in Bayern gegen Zahlung eines jährlichen Zinses. Besonders reichlich wurde unter Dietmar die Kirche Salzburg theils unmittelbar theils mittelbar mit königlichen Diplomen bedacht. Auch die St. Salvatorabtei zu Au am (im?) Chiemsee kam 891 an den Erzbischof, dagegen kam das agilolfingische Kloster Mattsee 877 mit der 876 durch König Karlmann gestifteten Abtei Alt-Oetting (s. d. Art. Oettingen) an die bischöfliche Mensa von Passau. Ob durch König Arnulf eine ähnliche Bestätigung des Gesammtbesitzes gegeben wurde, wie durch König Ludwig den Deutschen am 20. November 860, muß dahingestellt bleiben. Als nach dem Tode des Bischofs Engelmar von Passau durch König Arnulf dem Bischof Wiching von Neutra der erledigte Stuhl zugewiesen wurde, erhob Erzbischof Dietmar mit seinen Suffraganen dagegen Einsprache, und es wurde infolge dessen Richarius Bischof von Passau (s. d. Art. IX, 1560). Um dieselbe Zeit sollen Erzbischof Dietmar und seine Suffragane eine neue Beschwerde wegen der Abtrennung Mährens von der bayrischen Kirchenprovinz nach Rom geschickt haben, die auch durch Erzbischof Hatto von Mainz unterstützt worden sei. Die zwei darauf bezüglichen Stücke sind jedoch nur im Vereine mit den sogen. Lorcher Fälschungen überliefert, weßhalb sie wenig oder keine Glaubwürdigkeit verdienen. Erzbischof Dietmar war neben Bischof Burchard von Passau und dem Grafen Otachar 903—905 als Königsbote betheiligt bei der Feststellung der Raffelstätter Zollordnung an der Donau bei Enns. Seinen Tod fand der Erzbischof bei der Vernichtung des bayrischen Heerbannes durch die Ungarn am 5. Juli 907; seine Leiche dürfte am 21. Juli in Salzburg zur Erde bestattet worden sein, da sein Name in den salzburgischen Todtenbüchern zu diesem Tage eingetragen ist. Auf Dietmar folgte 16. Piligrim I. (907—923), der wohl identisch sein wird mit dem Cleriker Piligrim, dem König Arnulf 889 Besitz im Zillerthal schenkte. Er bekleidete auch wieder die Stelle eines königlichen Erzkaplans bis zum Tode des Königs Konrad I. (918). Durch Diplom Ludwigs des Kindes erhielt er am 17. December 908 für das Stift Salzburg den königlichen Hof Salzburghofen, und am 19. Februar 909 übergab der König ihm und dem Grafen Arbo zu lebenslänglichem Nutzgenusse die Abtei Traunkirchen mit der Bestimmung, daß sie später an die Kirche Salzburg fallen solle. Piligrim starb am 8. October 923, worauf 17. Odalbert oder Adalbert II., auch Udelbert und Ludepert genannt (923—935), den Erzstuhl erhielt. Dieser verewigte sich besonders durch den umfassenden Traditionscodex, der eine bedeutende Anzahl von Tauschhandlungen enthält, welche den Beweis liefern, wie sehr der Erzbischof den Kirchenbesitz abzurunden suchte. Zusammensteller des Codex war der Chorbischof Gotabert, der 945 noch zu Maria-Saal in Kärnthen lebte. Das Original befindet sich in Wien; gedruckt ist der Codex bei Kleimayrn, Juvavia, Salzburg 1784, Anh. 122 bis 176. Odalbert dürfte 929 persönlich den Feldzug nach Böhmen an der Seite des Königs Heinrich und des Herzogs Arnulf mitgemacht haben, sowie er auch im Winter 934—935 den Herzog auf dem italienischen Feldzug begleitete. Im J. 932 wurden zwei bayrische Provinzialsynoden zu Regensburg und Dingolfing abgehalten. Odalbert starb am 14. November, und es folgte 18. Egilolf (935—939), der ebenso wie seine beiden letzten Vorgänger das Pallium nicht erhielt; dieß suchten sich später die Passauer bei ihren Fälschungen zu Nutzen zu machen (vgl. d. Artt. Passau IX, 1561, und Piligrim, ob. 5). Egilolf starb am 22. August, worauf 19. Herold (939—958), ein Graf von Scheyern, Erzbischof wurde. Derselbe bekleidete wieder für das bayrische Gebiet das Amt eines Erzkaplans oder Erzkanzlers, wenigstens 945—953. Herold erwirkte 940 von Kaiser Otto I. die Erneuerung und Bestätigung der Schenkung von Salzburghofen und 945 auch die Verleihung der königlichen Immunität für die Kirche Salzburg und die derselben unterstehenden Klöster. Mit seinen Suffraganen von Regensburg

und Lorch (Passau) nahm er Theil an den Reichssynoden zu Ingelheim 948 und zu Augsburg 952. Beim ersten Aufgebot Otto's nach Italien (951) zog auch der salzburgische Heerbann mit; 954 aber ließ sich der Erzbischof in den Aufruhr des Herzogs Ludolf und des Pfalzgrafen Arnulf verwickeln. Er gerieth dadurch in die Gefangenschaft des neuen Herzogs Heinrich von Bayern und wurde (1. Mai 955) zu Mühldorf geblendet.

Eine Palliumsbulle für Herold ist nicht überliefert, doch war er nach den Zeugnissen allgemein als Metropolit anerkannt und soll selbst im geblendeten Zustande noch bei der Feier der heiligen Messe das Pallium getragen haben, wie ihm in der päpstlichen Absetzungsbulle von 967 vorgehalten wurde. (Ueber die angeblich von Agapit II. zu Gunsten Passau's vorgenommene Theilung Noricums in zwei Provinzen s. d. Art. Passau IX, 1561.) Nach einer fabelhaften Aufzeichnung des 12. Jahrhunderts (1170—1177) hätte Herold den Leib des heiligen Bischofs Martin von Tours auf einem Feldzuge Kaiser Otto's nach Frankreich durch Bestechung erworben und dieß Otto verheimlicht, was dann auch Ursache zu seiner Blendung und Absetzung geworden sei. Thatsache ist allerdings, daß Erzbischof Weichard 1315 im Sarge des hl. Rupert auch Reliquien des hl. Martin fand, wohin sie durch Erzbischof Hartwik 1020 oder 1021 gelegt worden waren; die fraglichen Reliquien des hl. Martin dürften aber wohl schon unter Arno durch dessen Freund Alcuin geschenkt worden sein. Ueber den Tod Herolds ist nichts bekannt. Im Dom-Necrolog ist er zum 31. Juli eingetragen (Mon. Germ. hist. Necrol. II, 1, 163), und er dürfte bald nach dem Prozesse von Ravenna (s. u.), vielleicht noch im nämlichen Jahre gestorben sein. Der nächste Erzbischof war 20. Friedrich I. (958—991), aus dem chiemgauischen Grafengeschlechte, welcher auf der Reichssynode zu Ingelheim am 18. April 958 geweiht wurde, und zwar, wie es heißt, mit Zustimmung Herolds. Doch muß letzterer seine Zustimmung bald wieder zurückgenommen haben, wenn er sie je gegeben hat, da Papst Johannes XII. bei der Verleihung des Palliums an Friedrich am 7. Februar 962 Herold mit dem Banne bedroht, falls er von geistlichen Verrichtungen nicht abstehe. Am 25. April 967 wurde diese Drohung auf der Synode zu Ravenna in Gegenwart des Kaisers und des Papstes auch ausgeführt. Friedrich erwies sich stets als treuer Anhänger des Kaisers und erlangte deßhalb zahlreiche Gunstbezeigungen. Schon 959 erwirkte er für das Domstift die königliche Schenkung der Besitzungen in Grabenstatt am Chiemsee; 969 erhielt er selbst die alte Abtei Chiemsee und wohl auch um dieselbe Zeit die Abtei Niederaltach, 977 und 982 erwirkte er sich von Kaiser Otto II., sowie 984 von Otto III. Besitz- und Immunitätsbestätigungen; auch erwarb er 976 von Kaiser Otto II. den alten „Salzburgerhof" in Regensburg (Mon. Germ. hist. Dipl. I, n. 202. 380. 389; Dipl. II, 1, n. 134. 275; Dipl. II, 2, n. 1). Friedrich suchte in seiner Metropolie das kirchliche Leben und die Wissenschaften bestens zu befördern. Die von den Ungarn zerstörten Kirchen und Stifte wurden hergestellt und neue gegründet. Der Erzbischof selbst weihte 970 das Kloster Ebersberg mit Erlaubniß des Diöcesanbischofs (von Freising) und um dieselbe Zeit wohl auch die Klosterkirche zu Niederaltach. Auch das Kloster Michaelbeuern erwarb 977 von Kaiser Otto II. allen königlichen Besitz daselbst (Dipl. II, 1, n. 164). Die Schule von Salzburg erreichte unter Erzbischof Friedrich große Berühmtheit. Schon zwischen 942—945 wurde der St. Gallener Mönch Chunibert an dieselbe berufen und später gingen viele hervorragende Männer daraus hervor. Um 983 befand sich zu Salzburg (Urbs Salinarum) ein ganzer Gelehrtenkreis (Liutfried, Benzo, Friedrich u. A.), welchem der Subdiacon Walter von Speier sein poetisches Werk über St. Christoph widmete. An der Schule zu Salzburg studirte unter dem Lehrer Liutfried auch der hl. Gotthard (s. d. Art.). Friedrich weihte 972 den hl. Wolfgang (s. d. Art.) zum Bischof von Regensburg und vollzog 987 nach dem Vorgange dieses auch in Salzburg selbst die Abtrennung der Abtei St. Peter von der erzbischöflichen Mensa. Er setzte daselbst den in St. Emmeram gebildeten Dompropst Tito als Abt ein, worauf dieses Kloster alsbald einen neuen Aufschwung nahm, wie die Erneuerung des Verbrüderungsbuches und die Sammlung der Traditionsurkunden beweisen. Zur Zeit Friedrichs scheinen von Passau aus, wohl infolge der Gründung der neuen Ostmark, Anstrengungen um Zuerkennung der Metropolitanwürde gemacht worden zu sein, infolge deren man auch in Salzburg auf die urkundliche Begründung der Rechte und des Besitzes durch Kaiser und Papst bedacht war; man bewarb sich theils um Verleihung neuer königlichen Diplome, theils um eine päpstliche Bulle zur Bestätigung der alten Metropolitanwürde, besonders auch in den östlichen Marken (vgl. d. Art. Piligrim von Passau, oben 5). Auf Friedrich folgte 21. Hartwik, Graf von Sponheim (991—1023), der bei der Mit- und Nachwelt den Ruf der Heiligkeit genoß und seine Kirche besonders wegen der Freundschaft mit Kaiser Otto III. und Kaiser Heinrich II. zu hoher Blüte brachte. Im April 993 war er im königlichen Hoflager zu Ingelheim, und im November erhielt er von Papst Johannes XV. das Pallium. Im J. 994 begleitete er die Leiche des hl. Wolfgang von Pupping nach Regensburg, wo sie beigesetzt wurde. Von Kaiser Otto III. erhielt Hartwik 996 noch das Münz- und Marktrecht für die Stadt Salzburg. Heinrich II. begleitete er schon 1002 zur Königswahl nach Mainz und erhielt von ihm für sich selbst auf Lebenszeit und zur Restauration der salzburgischen Klöster und Kirchen eine Reihe von Herrschaften. Zu seiner Zeit

wurden auch außerhalb Salzburgs eine Reihe von Kirchen und Klöstern restaurirt oder erbaut, die er dann weihte, wie Baumburg an der Alz, St. Paul im Lavantthal, St. Georgen am Längsee, Göß im Murthale, St. Martin am Krapfeld. Auch war er 1007 Zeuge der Gründung Bambergs und nahm am 6. Mai 1012 persönlich daselbst eine Altarweihe vor. Zu seiner Zeit, etwa zwischen 1012 bis 1024, besuchte die Schule in Salzburg der spätere Bischof Bruno von Würzburg, ein Sohn des Herzogs Konrad von Kärnthen und der Mathilde, Tochter des Schwabenherzogs Hermann II. Leider starben zu seiner Zeit auch schon die beiden Hauptlehrer der Schule, die Diacone Liutfried und Friedrich. Hartwik starb am 5. December 1023, worauf 1024 der kaiserliche Kanzler 22. Guntherus als Erzbischof folgte (1024—1025). Dieser war aus der Schule des hl. Notker, Bischofs von Lüttich (s. d. Art.), hervorgegangen und hinterließ mehrere gelehrte Werke, insbesondere einen Psalmencommentar. Gunther ging mit der Kaiserin-Wittwe Kunigunde 1025 einen Gütertausch ein. Sein Nachfolger war 23. Dietmar oder Theotmar (1025—1041). Er erhielt im Juni 1026 das Pallium mit dem Rechte, im Nothfalle in der ganzen Metropolie als apostolischer Legat zu walten, sich bei kirchlichen Feierlichkeiten ein Kreuz vortragen zu lassen und einen roth gezierten Zelter zu reiten (Jaffé n. 4074). Im folgenden Jahre begleitete er Kaiser Konrad II. nach Rom und wohnte daselbst am 6. April der Synode bei (Mon. Germ. hist. Leges II, 83), worauf er mit dem Kaiser wegen der ausgebrochenen Unruhen bald zurückkehrte und auf den Hoftagen zu Regensburg und Ulm eine Reihe von königlichen Schenkungen erhielt. Auch im J. 1040 war der Erzbischof noch anwesend auf den Hoftagen zu Regensburg und Augsburg, sowie zu Worms am 14. Mai 1041. Im J. 1035 wurde das Nonnenkloster St. Walburg in Eichstätt gestiftet und durch eine Colonie des salzburgischen Klosters Nonnberg bevölkert. Auch von Erzbischof Dietmar ist ein Traditionscodex mit 36 Handlungen erhalten. Dietmar starb am 28. Juli 1041, und der älteste Dom-Necrolog fügt der Notiz bei: qui hunc archipresulatum multis honoribus provexit et adauxit. Es folgte 24. Balduinus (Baldwinus) oder Beldingus (1041—1060). Von ihm ist ebenfalls noch ein erzbischöflicher Traditionscodex erhalten. Aus der ersten Zeit seiner Regierung ist das Wichtigste die Gründung des Klosters Gurk in Kärnthen durch die hl. Hemma, Gräfin von Gurk-Zeltschach oder Friesach (1043—1045). Zur selben Zeit wurde auch in Nonnberg die noch erhaltene Gruft der hl. Erentrudis eingeweiht. Balduin begleitete König Heinrich III. 1046 nach Rom zur Kaiserkrönung und war Zeuge der Vorgänge in Sutri und Rom, sowie er auch wieder im October 1048 an der Synode von Pavia und 1049 an der zu Mainz theilnahm, in welch beiden es sich um Abschaffung von Simonie und Priesterehe handelte. Im October 1052 wohnte er zu Regensburg der feierlichen Erhebung der Reliquien des hl. Wolfgang durch Papst Leo IX. bei. Von den Königen Heinrich III. und IV. erhielt er eine Reihe von Schenkungen und Besitzbestätigungen. Balduin starb am 8. April, und es folgte 25. Gebhard (1060—1088). Er stammte aus einem vornehmen schwäbischen Geschlechte und wurde vom Erzbischof Balduin am 4. März 1055 zum Priester geweiht, worauf er mit dem Kaiser nach Italien zog und dann als kaiserlicher Gesandter nach Constantinopel gegangen zu sein scheint. Von Mitte September 1058 bis December 1059 war er Kanzler Heinrichs IV. Seine Wahl zum Erzbischof erfolgte wohl am königlichen Hofe, worauf er in Eschwege an der Werra belehnt oder investirt und am 30. Juli zu Regensburg zum Bischof geweiht wurde. Inzwischen hatte er sich schon am 21. Juli in Salzburg inthronisiren lassen. Im J. 1062 erhielt er das Pallium und eine königliche Besitzbestätigung, sowie die Zuweisung der Abtei Chiemsee. Die nächste Zeit verwandte er für Angelegenheiten der Diöcese und suchte insbesondere die Zehentverhältnisse zu regeln. Darauf erwirkte er 1070 die Genehmigung des Papstes Alexander II. zur Errichtung eines neuen Bisthums (Gurk), und nachdem er am 15. August 1071 der Mainzer Synode beigewohnt, erlangte er auch 1072 (4. Februar) von König Heinrich IV. die nöthigen Vollmachten zur Errichtung des Gurker Bisthums. Am 10. Juli weihte er die Marienkapelle im Dome zu Eichstätt und am 18. die Kirche des durch den Patriarchen Sieghard restaurirten Klosters Michaelbeuern. Im Frühjahre darauf (1073) erscheint der Erzbischof auf der Fastensynode zu Rom und im Mai am königlichen Hoflager zu Augsburg, worauf er am 15. November ein vorwurfsvolles Schreiben Papst Gregors wegen Säumung in der Ausführung der Synodalbeschlüsse erhielt. Zu Michaeli 1074 weihte Gebhard das von ihm gegründete und bestiftete Kloster Admont (s. d. Art.). Im Sommer 1075 erscheint er (9. Juni) bei der Schlacht an der Unstrut und darauf als königlicher Gesandter bei den Sachsen. Inzwischen erhielt er wieder ein zweites vorwurfsvolles Schreiben des Papstes wegen Säumniß in der Ausstattung des neuen Bisthums Gurk. Im October 1075 befand er sich auf der Besprechung zu Gerstungen. Darauf war er für die vorausgesehenen stürmischen Zeiten bemüht, den Besitz seiner Kirche durch Befestigungen in Salzburg, Werfen und Friesach zu sichern. Im October 1077 mußte er die Flucht ergreifen, ging nach Schwaben und Sachsen und nahm regen Antheil an der Königswahl Rudolfs von Schwaben und dessen Salbung im März 1078, sowie an der Excommunication Heinrichs im Januar 1080. Auf der Versammlung zu Kauffungen im Februar 1081 war er Hauptsprecher und setzte die ganze Streitfrage in einem eingehenden Schreiben an Hermann von Metz auseinander. Im J. 1083

weihte Gebhard eine Kirche zu Sindelfingen bei Stuttgart, und nach der Erhebung Wiberts zum Gegenpapste berichtete er alsbald darüber seinem Freunde Hermann von Metz. Bei der Versammlung zu Gerstungen-Berchach im Januar und auf dem Concil zu Quedlinburg im April 1085, in Gegenwart des Königs Hermann, war Gebhard Führer der Gregorianer. Während nun 1085 Berthold von Moosburg königlicherseits als Erzbischof eingesetzt wurde und der Krieg überall entbrannte, widmete Manegold, Mönch von Lauterbach bei Gebweiler im Elsaß, dem Erzbischof Gebhard eine leidenschaftliche Streitschrift (Mon. Germ. hist. Libelli de lite I, 300—430). Als 1086 etwas Ruhe eintrat, kehrte Gebhard alsbald in die Diöcese zurück. Hier erhielt er noch ein päpstliches Schreiben (1088), womit Urban II. ihm und der ganzen kirchlichen Partei in Deutschland seine Wahl zum Papste anzeigte. Schon am 15. Juni desselben Jahres starb er auf seiner Veste Werfen, worauf die irdischen Ueberreste seinem letzten Willen gemäß nach Admont gebracht und daselbst beigesetzt wurden. Nach dem Tode Gebhards gewann in Salzburg die königliche Partei das Uebergewicht mit Berthold von Moosburg, so daß erst fast zwei Jahre später durch Herzog Welf und den päpstlichen Legaten, Bischof Altmann von Passau, eine Neuwahl veranstaltet werden konnte. Es wurde am 25. März 1090 der Abt von St. Peter (seit 1077), 26. der hl. Thiemo, auch Theotmarus III. genannt (1090 bis 1101 oder 1102), zum Erzbischof gewählt und am 7. April geweiht. Er stammte wahrscheinlich aus dem Geschlechte der Herren von Megling bei Gars am Inn, wurde im Kloster Niederaltach erzogen und zeichnete sich wie durch große Körperkraft und Kunstfertigkeit so auch besonders durch Heiligkeit des Lebens aus. Der Verfasser seiner Passio, der 50—60 Jahre nach seinem Tode schrieb, bemerkt, daß damals noch verschiedene Denkmäler seiner Kunst zu sehen waren, was bis zur Stunde Anlaß gab, ältere Kunstwerke, besonders solche aus Steinmasse, ihm zuzuschreiben. Schon als Abt von St. Peter hatte er 1081 fliehen und drei Jahre in Schwaben verleben müssen, worauf er nach Admont zurückkehrte. Als Erzbischof erhielt er von Urban II. das Pallium. Schon 1091 mußte er die Leiche Altmanns bestatten, und 1092 weihte er den Propst Ulrich von Augsburg zum Bischof von Passau, mit dem er auch im März 1095 der Synode von Piacenza beiwohnte. Doch im selben Jahre (1095) wechselte Welf die Partei, und mit seiner Unterstützung gewann Berthold am 6. December 1095 die Schlacht bei Saaldorf, worauf Thiemo auf der Flucht über den Tauern gefangen wurde. Erst nach fünf Jahren wurde er befreit und nach Schwaben gebracht. Als im April 1101 Welf in den Orient zog, schloß sich auch Thiemo an, aber das Heer wurde zu Reklei (Heraklea) bei Ikonium Ende August überfallen und ganz zerstreut. Seitdem ist Thiemo's Name verschollen, doch aus den Berichten entkommener Kreuzfahrer, die theils zur See, wie Welf selbst, theils zu Land Palästina und Jerusalem erreichten, ergibt sich, daß Thiemo einen schrecklichen Martyrtod erlitten hat, und zwar wahrscheinlich am 28. September 1102 bei Askalon oder schon 1101 in Kleinasien. Thatsache ist, daß Thiemo seit Mitte des 12. Jahrhunderts als heiliger Martyrer verehrt wurde, wie sowohl die Verfasser der Leidensgeschichten desselben als auch verschiedene liturgische Denkmäler bezeugen (vgl. Muth, St. Thiemo, Erzbischof von Salzburg und Kreuzfahrer, Sonderabdruck aus Theol.-prakt. Monatsschr. VI, Passau 1896). — Seit dem 6. December 1095 herrschte in Salzburg der königliche Erzbischof 27. Berthold von Moosburg unumschränkt; gleich Berthold von Zeltschach, welchen er als Bischof von Gurk eingesetzt hatte, suchte er durch Verschleuderung von Kirchengut Freunde zu gewinnen und zu erhalten. Als 1103 in Mainz allgemeiner Landfriede geboten wurde, trat allmälig mehr Ruhe ein. Doch die Verhältnisse änderten sich hier erst mit dem Auftreten des jungen Heinrich gegen seinen Vater König Heinrich IV. Da wurde zu Beginn des Jahres 1106 am 7. Januar am Hofe Heinrichs V. zu Mainz 28. Konrad I. (1106 bis 1147), bisher Domherr von Hildesheim, zum Erzbischof von Salzburg bestellt. Er stammte aus dem bayrischen Geschlechte von Abensberg. Am 25. Januar ließ er sich in Salzburg inthronisiren. Die bertholdianischen Ministerialen waren in der Festung und machten einen Ausfall; allein Konrad blieb unerschrocken und ließ erklären, alle, welche die Lehen von ihm zu nehmen verweigerten, würden dieselben ganz verlieren. Hierauf belehnte er diejenigen, welche sich ergaben, aber nur mit denjenigen Lehen, welche sie rechtmäßig besaßen. Noch im Sommer 1106 erhielt er auf dem Concil zu Guastalla persönlich die päpstliche Bestätigung mit dem Pallium. Nun vertrieb er Berthold von Zeltschach, der sich darauf in's Kloster St. Paul zurückzog, und setzte in Gurk Hiltibold ein. Im Mai 1107 war er am Hofe Heinrichs V. Er erbaute sich dann nahe bei der Domkirche eine eigene Residenz und überließ 1110 die bisherige Wohnung dem Abte von St. Peter, womit er das Werk von 987 erst zum Abschluß brachte. Hierauf folgte er dem Kaiser nach Italien, that sich aber durch einen entschiedenen Protest gegen das sogen. Concordat von Sutri 1111 hervor, so daß er von da an Gegner des Kaisers war. Im Juni 1111 kehrte er nach Salzburg zurück. Hier war indessen der Ministeriale Propst Albwin durch den Castellan Friedrich von Haunsberg geblendet worden, und dieß wurde dem Erzbischof zur Last gelegt, weßhalb er sich im September zu Mainz vor dem Kaiser verantworten sollte. Doch weigerte er sich dessen. Im Frühjahre 1112 begab er sich allein zur Markgräfin Mathilde, die ihm in Ferrara ein Asyl anwies. Nach dem Tode derselben (gest. 24. Juli 1115) kam

er abermals in die Diöcese nach Admont (als Flüchtling?) und war für die Wiederbelebung der Klöster thätig; doch schon 1116 mußte er wieder die Flucht ergreifen und ging nach Sachsen, wo er die Besiedelung von Neuwerk mit Leuten aus dem Stifte Raitenbuch vermittelte. Auch nahm er Antheil an den Synoden von Köln und Fritzlar 1118, sowie an dem Concil zu Reims 1119. Um 1120 bat er den Herzog von Bayern um Vermittlung beim Kaiser und erschien auf dem Fürstentage zu Regensburg am 25. März 1121, worauf er bald in seine Diöcese, zunächst nach Admont, zurückkehrte. Noch im Sommer 1121 kam er nach Salzburg, das er seit 1112 nicht mehr gesehen hatte. Jetzt begann er alsbald die Regenerirung der Diöcese durch Belebung, Erweiterung und Neugründung von Ordenshäusern und durch kräftigste Verfechtung der erzbischöflichen Rechte. Noch 1121 wurde Herzog Heinrich von Kärnthen mit Waffengewalt zum Frieden gezwungen. An den Domkirchen zu Salzburg und zu Gurk wurde 1122 die Regel der Augustiner-Chorherren eingeführt, und andere Stifte wurden neu gegründet oder erst jetzt und in den nächsten Jahren organisirt, wie die Chorherrenstifte St. Zeno bei Reichenhall (1123) und Hegelwört, dann Chiemsee, Au und Gars am Inn, Baumburg an der Alz, Berchtesgaden, St. Marein-Seckau (1140), ferner die Cistercienserklöster Reun (1129), Schutzing-Raitenhaslach (1143) und Victring bei Klagenfurt (1142). Bei vielen Ordenshäusern wurde damals auch neben dem Männerkloster ein Convent von Nonnen eingerichtet, wie beim Domstift, bei St. Peter, Admont u. a. Ein außerordentlich reges geistiges Leben leitete jetzt der energische Erzbischof durch die ganze weite Diöcese und darüber hinaus ein und erzielte bald wunderbare Früchte, so daß er wohl der zweite Gründer der Kirche Salzburgs genannt werden darf. Auch die Kunst kam damals zur höchsten Entfaltung, wie heute noch die romanischen Baureste der Stiftskirchen und Kreuzgänge zu St. Peter, St. Zeno, Berchtesgaden, Seckau u. a. beweisen. Wie weit es die damaligen Mönche im Bücherschmucke gebracht haben, zeigt das sogen. Antiphonale bei St. Peter, welches gegen Mitte des 12. Jahrhunderts unter Abt Balderich (1125 bis 1147) angefertigt wurde und unzweifelhaft zu den hervorragendsten Leistungen der romanischen Zeit gehört. Die zerstreuten Besitzungen im Südosten des Reiches, Reichenburg, Pettau und Leibnitz, suchte er auch durch Befestigungswerke zu sichern; ebenso verstärkte er die Vesten zu Salzburg, Werfen und Friesach und erbaute im Innthale Kropfsberg. Beim Schisma zwischen den Päpsten Innocenz II. und Anaclet II. entschied er sich alsbald für den erstern zu Würzburg 1130 und später in Clermont. Als 1128 Konrad von Staufen als Gegenkönig sich aufstellen ließ, betheiligte sich zu Würzburg auch der Erzbischof von Salzburg an der Excommunicirung desselben. Im J. 1135 nahm er noch Antheil am Bamberger Reichstag und begleitete Kaiser Lothar nach Sachsen; doch von nun an zog er sich Alters halber mehr zurück und machte den neuen Bischof Roman von Gurk zu seinem Stellvertreter, besonders innerhalb des Gebirges. Die Ausgestaltung, Ausstattung und Abgrenzung des Bisthums Gurk war ein Hauptwerk dieses Erzbischofs. Konrad ließ sich auch besonders die Besetzung der Suffraganbisthümer wie der Abteien und Propsteien sehr angelegen sein, um überall gesinnungstüchtige Männer zu haben. In Salzburg selbst ging 1127 ein großer Theil der Stadt durch Feuer zu Grunde; allein er suchte alsbald die Schäden wieder gut zu machen, so daß er im October die Domkirche schon wieder einweihen konnte, wobei er auch das festliche Gedächtniß der hll. Chunialdo und Gislar anordnete. Im J. 1143 wurde die großentheils neu erbaute Stiftskirche St. Peter auch wieder consecrirt, nachdem schon 1141 die Freithofkirche St. Margareth zu Ehren des hl. Amand eingeweiht worden war. Auf dem Hoftage des neu gewählten Königs Konrad III. zu Bamberg 1138 erschien er trotz erhaltener Einladung nicht, wohl aber auf dem zu Regensburg. Durch Erzbischof Konrad und seine Klöster wurden auch eine Anzahl von Spitälern und Versorgungshäusern gestiftet, so in Salzburg St. Johannes Evang. und St. Magdalena, und ähnlich auch in Friesach und Admont sowie zu Zell im Zillerthal. Hochbetagt starb Konrad am 9. April 1147 in Lungau auf dem Heimwege von Friesach und wurde in der Domkirche begraben. — Auf Konrad folgte 29. Eberhard I. (1147—1164). Er entstammte dem freiherrlichen Geschlechte von Biburg und Hilpoltstein, war seit 1133 erster Abt des von seiner Familie gestifteten Klosters Biburg und zeichnete sich durch große Frömmigkeit und Gelehrsamkeit aus. Als Erzbischof gewann er bald ein außerordentliches Ansehen. Im J. 1148 nahm er Theil am Concil zu Reims, und im October 1150 hielt er selbst in Salzburg eine Synode ab, deren Acten leider ganz verloren sind. Zu Pfingsten 1149 weilte König Konrad III. auf der Rückreise vom Kreuzzuge in Salzburg, worauf ihn der Erzbischof nach Regensburg begleitete. Sein Ansehen bei Papst und Kaiser stieg besonders seit Ausbruch des Schismas von 1159, worüber sein Brief- oder Registerbuch (Cod. Vindobon. 629) mit dem reichen politischen Briefwechsel von 1159 bis 1164 äußerst werthvolle Aufschlüsse gibt. Obwohl Kaiser Friedrich Alles versuchte, Eberhard für die Anerkennung Victors IV. zu gewinnen, so blieb er doch bis zu seinem Tode Papst Alexander III. treu, weßhalb dieser ihn auch am 28. Februar 1163 zu seinem Legaten in Deutschland ernannte. Aber auch der Kaiser, der sonst gewiß keinen Widerspruch duldete und vorübergehend über Eberhards Haltung sehr erbost war, behandelte ihn doch bis zum Tode bei jeder Be-

gegnung ehrenvoll, wie insbesondere noch zu Mainz im April 1163. Im Uebrigen war die ganze Thätigkeit Eberhards seiner Diöcese und den Metropolitanangelegenheiten gewidmet. Die Klöster und Stifte, mit deren Gründung unter seinem Vorgänger begonnen war, brachte er zum Theile zur Vollendung und weihte deren Kirchen. Eine ganz besondere Sorgfalt und Umsicht verwendete er darauf, daß überall in Klöstern und an den Bischofssitzen gesinnungstüchtige und von kirchlichem Geiste erfüllte Männer erwählt und eingesetzt wurden. Er war ein Mann des Friedens und suchte überall für den Frieden zu wirken. Es gereichte ihm daher am Abende seines Lebens zur besondern Genugthuung, daß er im Auftrage des Papstes Alexander und des Kaisers Friedrich noch solche Friedenswerke zu vollbringen hatte. Ersterer beauftragte ihn, seinem Freunde, Propst Gerhoh von Reichersberg (s. d. Art.), in einem ärgerlichen Glaubensstreite einstweilen Stillschweigen aufzuerlegen, und der Kaiser hieß ihn im März 1164 den langwierigen Streit zwischen Bischof Konrad von Passau und dessen Bruder Herzog Heinrich Jasomirgott von Oesterreich entscheiden. Zuletzt nöthigte ihn ein Angriff des Markgrafen Ottokar von Steier auf das salzburgische Schloß Leibnitz, nochmals nach Untersteier zu reisen, wo er endlich einen Frieden vermittelte. Darauf wurde er schon ganz vom Fieber erschöpft in's Kloster Reun gebracht, wo er am Sonntag den 21. Juni zur Vesperzeit verschied. Seine Leiche wurde nach Salzburg überführt und hier am 29. Juni in der Domkirche beigesetzt. Das Volk verehrte ihn allgemein als einen Heiligen und verdankte seiner Fürbitte viele Wunder, besonders seit 1181. Local wurde sein Andenken deßhalb auch in der Liturgie gefeiert. Seit dem Abbruch des alten Domes nach dem Brande von 1598 ist leider sein Grab, wie die Gräber der hll. Virgil und Hartwik, verschwunden; daher wird er auch seit Einführung des römischen Breviers nicht mehr in der Liturgie erwähnt. Im selben Jahre 1164 starben auch Eberhards Suffragane, der hl. Hartmann von Brixen und Hartwik von Regensburg. — Am Tage der Leichenfeier Eberhards wurde in Salzburg vom Clerus und den Ministerialen einstimmig zum Erzbischof gewählt 30. Konrad II. (1164—1168). Er war ein Babenberger und Bruder des Herzogs Heinrich von Oesterreich. Schon seit December 1148 war er Bischof von Passau. Am 16. September 1164 ließ er durch Bischof Hartmann von Brixen die Stiftskirche in Seckau weihen, während er selbst an's kaiserliche Hoflager nach Pavia eilte. Doch da er sich nicht zur Anerkennung des kaiserlichen Papstes Paschalis III. bewegen ließ, erhielt er weder hier noch im November zu Bamberg die Belehnung und Investirung. Nachdem Konrad im März 1165 von Papst Alexander III. das Pallium zugesendet erhalten hatte, erschien er auf dem großen Reichstage zu Würzburg nicht mehr, sondern beschäftigte sich mit Diöcesanangelegenheiten. Im Herbst lud der Kaiser noch speciell den erwählten Erzbischof, den Clerus und sämmtliche Ministerialen nach Worms vor das Hofgericht, wie man aus einem Schreiben des Kaisers an die „älteren" und „weiseren" Ministerialen ersieht. Von Michaeli 1165 an wurde Konrad noch zweimal in sechswöchentlichen Fristen vorgeladen, doch erst auf die dritte und letzte Vorladung nach Nürnberg erschien er daselbst am 14. Februar 1166, nachdem er inzwischen einerseits durch verschiedene Geschenke den Kaiser milder zu stimmen versucht, andererseits die Burgen des Erzstiftes zu sichern und auszurüsten sich bemüht hatte. Aber auch zu Nürnberg konnte keine Einigung erzielt werden, weßhalb der Erzbischof hier zum ersten Male ungnädig entlassen wurde. Auf einer Fürstenversammlung zu Laufen an der Salzach wurde zum letzten Male (am 29. Juni) verhandelt, doch abermals vergeblich, weßhalb jetzt alle Besitzungen und Zehenten des Erzstiftes vom Kaiser eingezogen und unter „getreue" Laien als Lehen vertheilt wurden. Auch alle Klöster im Erzbisthume und dessen Gebiete wurden proscribirt und der Verfolgung preisgegeben. Nun begann eine furchtbare Verwüstung des Erzstiftes durch die mächtigen weltlichen Herren, zumal die Grafen von Plain, die Pfalzgrafen von Bayern, Herzog Hermann von Kärnthen und die steierischen Ministerialen. Besonders arg wurde Reichersberg am Inn durch Heinrich von Stein zugerichtet. Allein der Erzbischof und seine treu gebliebenen weltlichen Ministerialen leisteten auch tapfern Widerstand, wobei die festen Burgen gute Dienste thaten. Der Erzbischof selbst konnte in Salzburg noch in der Herbstquatember, im September, unter großem Volksandrange die heiligen Weihen ertheilen, wobei 71 Priester, 108 Diacone, 101 Subdiacone und 200 Akolythen geweiht wurden. Doch endlich mußte er selbst den Platz räumen und sich zuerst nach Admont, dann in's feste Friesach zurückziehen, wo er am 6. März 1167 urkundete und dann auch Cleriker des Chorherrenstiftes Klosterneuburg weihte. Indessen ward am 4. April in Salzburg durch die Grafen von Plain das ganze Domstift nebst einem Theile der Stadt eingeäschert. Als am 3. April 1167 Bischof Roman I. von Gurk gestorben war, wurde der Abt Heinrich von St. Peter in Salzburg als Bischof von Gurk eingesetzt und vom Erzbischof belehnt, während der Abt Heinrich von Biburg auf Verwendung des Erzbischofs beim Papst Alexander III. nach St. Peter versetzt wurde. Im Winter von 1167 auf 1168 wurde es allmälig ruhiger, und die Verfolgungen hörten etwas auf. Am 27. Januar 1168 bestätigte Konrad in Admont die Gründung des Chorherrenstiftes Vorau durch Markgraf Ottokar von Steier. Im Laufe des Jahres 1168 scheint auch das Verhältniß zum Kaiser, der inzwischen in Rom so großes Unglück erfahren hatte, besser geworden zu sein;

doch bevor es zu neuen Verhandlungen kam, starb Konrad, gebrochen durch ein Steinleiden, im Kloster Admont am 28. September und wurde seinem Wunsche gemäß ebenda begraben. (Vgl. Lüpke, Konrad, Bischof von Passau, Erzbischof von Salzburg [Inaug.-Dissert.], Halle 1880.) Durch Geistlichkeit und Volk wurde am 1. November, ohne Rücksicht auf den Kaiser, zum Erzbischof gewählt 31. Adalbert oder Albert III. (1168—1200, zunächst bis 1177). Er war ein Sohn des Königs Wladislaw von Böhmen und einer Schwester des verstorbenen Erzbischofs Konrad, daher Neffe des Herzogs Heinrich von Oesterreich und Vetter des Kaisers Friedrich. Adalbert, bisher Diacon, ließ sich am 15. März 1169 zu Friesach durch den Patriarchen Ulrich von Aquileja zum Priester und dann zum Bischof weihen und erhielt nicht viel später vom Papste Alexander III. durch den Cardinal Konrad von Wittelsbach das Pallium, sowie die Vollmacht, Mordbrenner und Schismatiker im Falle der Bekehrung zu absolviren. Darauf erschien der Erzbischof vor dem Kaiser, bei dem sich auch schon das Domcapitel bittend verwendet hatte, aber er wurde auf dem Hoftage zu Bamberg am 8. Juni nicht einmal vorgelassen. Im August kam dann der Kaiser selbst in die Nähe von Salzburg, nach Salzburghofen, wo Adalbert wieder vor ihm erschien und schließlich auf Zureden des Herzogs Heinrich und anderer Fürsten aus Schwäche zeitweilig auf das Erzstift und die Regalien verzichtete. Am 22. Februar 1170 kam der Kaiser nach Salzburg selbst und stellte einen Schenkungsbrief für St. Zeno bei Reichenhall aus. Um diese Zeit schickte die höhere Geistlichkeit einen jammervollen Bericht an Papst Alexander über die äußerst bedrängte Lage des Erzstiftes; der Kaiser dränge sie, einen neuen Erzbischof zu wählen, wozu sie schon zweimal vor ihn gerufen worden sei. Ein drittes Mal wurde sie auf St. Martini vorgeladen. Im Herbste 1171 wollte der Erzbischof von Prag aus den Hoftag zu Goslar besuchen, falls er freies Geleite bekommen hätte; doch dafür kam am 16. Februar 1172 der Kaiser abermals nach Salzburg und hielt einen Hoftag, wobei auch Adalbert erschien, ohne dazu geladen zu sein und ohne Gnade zu finden. Darauf begab sich der Kaiser am 20. Februar nach Passau und ließ an Stelle des Bischofs Heinrich dessen Bruder Diepold (von Berg) zum Bischof wählen. Im Sommer berief der Erzbischof eine Versammlung der Geistlichkeit nach Leibnitz, allein der Dompropst Siboto und der Abt Heinrich von St. Peter mahnten von der Theilnahme ab. Am 15. August 1172 weihte Adalbert die Gruftkapelle zu Vorau, aber im Mai 1174 wurde auf dem Hoftage zu Regensburg in Gegenwart der Vertretung der salzburgischen Geistlichkeit die Absetzung Adalberts durch den erwählten Bischof von Brixen ausgesprochen und dafür der Propst Heinrich von Berchtesgaden zum Erzbischof erwählt, worüber Adalbert sich beim Papst Alexander wieder bitter beschwerte. Im Spätherbste rüstete sich Adalbert, von Kärnthen aus Salzburg zu erobern; allein er mußte wieder umkehren und sich abermals nach Kärnthen zurückziehen, von wo aus er später nach Ungarn ging. Indessen wurde seit dem Tage von Legnano (29. Mai 1176) der Friede von Anagni-Venedig vorbereitet, und trotz der anfänglichen Versprechungen des Papstes Alexander mußte schließlich doch Adalbert am 9. August 1177 in Venedig auf Salzburg feierlich Verzicht leisten und sich einstweilen nach Böhmen zurückziehen, wo er die Propstei Melnik erhielt und zeitweilig noch bischöfliche Weihen vornahm. — Durch den Papst und den Kaiser wurde zu Venedig am 9. August 32. Konrad III. von Wittelsbach, von 1162 bis 1165 rechtmäßiger Erzbischof von Mainz und seit der „Absetzung" durch den Kaiser 1165 Cardinal von Sabina und als solcher der stete Begleiter und Legat Alexanders III., zum Erzbischof von Salzburg bestimmt und von den anwesenden Vertretern dieser Kirche anerkannt und gewählt. Auf dem Rückwege wurde er in Friesach feierlichst begrüßt. Schon im Juni 1178 kam er wieder an's kaiserliche Hoflager und erwirkte eine kaiserliche Bestätigung aller Rechte, Freiheiten und Besitzungen, insbesondere auch das Recht der Abhängigkeit des Bisthums Gurk. Deßgleichen erlangte er am 12. April 1179 ein umfassendes päpstliches Privileg mit der Zuerkennung des Palliums, des Rechtes, ein Kreuz sich vortragen zu lassen und einen Zelter zu reiten, in dringenden Fällen an Stelle des Papstes in der Metropolie Entscheidungen zu treffen, in der ganzen norischen (bayrischen) Kirchenprovinz die Würde eines päpstlichen Legaten zu bekleiden; bezüglich Gurks wurde ausdrücklich betont, daß das, was zur Zeit des Schismas hinsichtlich der Wahl und Weihe des Bischofs Roman II. (1174 bis 1179) seitens des Papstes ausnahmsweise gestattet wurde, kein Präjudiz für die Folge bilden sollte. Durch ein zweites Privileg vom 19. April erhielt er noch insbesondere die Würde der Legation für seine Provinz. Noch im selben Jahre 1179, am 17. August, starb Bischof Roman II. von Gurk, worauf Clerus und Volk von Gurk alsbald einen neuen Bischof wählten; allein der Cardinal und Erzbischof setzte den bisherigen Propst Dietrich ein, inthronisirte ihn und weihte ihn zum Bischof am 2. Februar 1180. Als die Gurker die Residenz Straßburg Dietrich versperrten, kam ihm Konrad zu Hilfe, worauf nach Einäscherung der Stadt ein Friede vermittelt und die erzbischöflichen Rechte gewahrt wurden. Im J. 1182 (9. Mai) bestätigte auch Papst Lucius III. das Abkommen. Besonders bedeutungsvoll wurde der Wiederaufbau der seit 1167 theilweise eingeäscherten Stadt Salzburg. Dabei fand man am 27. Februar 1181 das Grab des hl. Virgil, und bald wurde dieses, wie die Gräber der heiligen Erzbischöfe Hartwik und Eberhard I., ferner

das des hl. Vital bei St. Peter und das des sel. Piligrim in Passau, durch Wunderzeichen verherrlicht. Am 17. Mai 1182 wurde die Domkirche feierlich wieder eingeweiht. Als am 25. August 1183 Erzbischof Christian von Mainz gestorben war, wurde Konrad nach den Bestimmungen des Friedens von Venedig sein Nachfolger. — Nun kehrte 33. Erzbischof Adalbert oder Albert III. (1183—1200) wieder nach Salzburg zurück, wo er auf Geheiß des Kaisers am 19. November wieder inthronisirt und einstimmig gewählt oder von Neuem anerkannt wurde. Im folgenden Jahre erschien er zu Verona vor dem Kaiser und dem Papste und erhielt am 3. December von Papst Lucius III. eine neue große Bestätigungsbulle für alle Besitzungen und Rechte. Im J. 1194, am 21. Januar, erwirkte er bei Cölestin III. auch wieder die Erneuerung der Legationswürde für seine Provinz. Aehnlich erwarb er am 1. Juni 1195 ein kaiserliches Privileg für das ausschließliche Recht der Münzenprägung innerhalb des Erzstiftes. Als 1194 Herzog Leopold V., ungelöst vom Kirchenbann, in Graz gestorben war, vollzog der Erzbischof die sofortige Lossprechung und kirchliche Einsegnung der Leiche, was nachträglich auch der Papst billigte. Auch erwirkte sich Adalbert von König Richard I. von England ein eigenes Dankschreiben für seine Bemühungen zur Befreiung der Geiseln aus der Gewalt des Herzogs von Oesterreich. Zu dieser Zeit erwiesen sich die Ministerialen des Erzstiftes schon sehr unruhig, weßhalb der Erzbischof am 20. April 1192 in Laufen eine Art Landtag oder besser Fürstentag abhielt, wozu die Großen des Landes, Bischöfe, Herzöge und viele Grafen erschienen. Adalbert war bei den weltlichen Dienstmannen unbeliebt wegen seiner Verschleuderung der Salinenantheile am Dürrnberge bei Hallein und am Tuval, weßhalb es schon 1196 in Reichenhall zu Unruhen kam; die Stadt wurde dafür mit dem Interdict bestraft, und der Erzbischof erbaute in der Nähe die Veste Hallburg. Zwei Jahre später (1198) wurde der Erzbischof auf der Reise in's Gebirg bei Golling gefangen und auf dem Schloß Werfen festgehalten, mußte jedoch nach 14 Tagen freigegeben werden. Adalbert war in dieser Periode noch oft am kaiserlichen Hofe, betheiligte sich auch bei der Wahl Philipps von Schwaben zum deutschen König und erwirkte dafür eine ausführliche Bestätigungsurkunde über alle Besitzungen und Rechte. Am 5. April 1200 ging ein großer Theil der Stadt durch Brand zu Grunde; am 7. August desselben Jahres starb der Erzbischof.

Während der Zeit von 798—1200 war die ganze Thätigkeit und Bedeutung eines Erzbischofs von Salzburg vorzugsweise durch den Umstand bedingt, daß der jeweilige Inhaber des Erzstiftes im Genusse dieses Frohnhofes war und dem Reiche wie der Kirche die erforderlichen Dienste leistete. Das Stiftsland an der Salzach nebst zahlreichen getrennten Stücken in Bayern, Oesterreich, Steiermark, Kärnthen und Tirol erwuchs allmälig durch Widmungen der Könige und Fürsten sowie durch zahlreiche fromme Vergabungen der Gläubigen, bildete aber nirgends eine geschlossene Gebietsmasse, sondern war gemengt mit Reichsgut und Besitzungen anderer geistlichen und weltlichen Herren. Durch Vertauschungen wurde aber der immune Kirchenbesitz immer mehr abgerundet und zu größeren, zusammenhangenden Massen gestaltet. Im Gebiete des spätern geistlichen Fürstenthums Salzburg gab es eine Anzahl Gerichtsbezirke, in welchen je ein Graf die höhere Gerichtsbarkeit Namens des Königs oder Kaisers ausübte. In der Stadt Salzburg bestanden neben dem erzbischöflichen Herrschaftshof noch drei geistliche Frohnhöfe, das Domkloster (Domcapitel) und die Klöster St. Peter und Nonnberg mit abgegrenzten Bezirken und eigenen Gerichtsbarkeiten, über welche der Erzbischof das Obergericht in peinlichen Fällen besaß und durch seinen Burggrafen (Castellan) ausübte.

4. Die Erzbischöfe von 1200—1519. Ausbildung der Landeshoheit. 34. Eberhard II. (1200—1246) stammte aus dem Grafengeschlechte von Regensberg in der Schweiz und war seit 1196 Bischof von Brixen gewesen. Er stand in nahen Beziehungen zu den mächtigsten Geschlechtern in Schwaben, besonders aber zu den Staufen, und war bis zum Tode ein treuer Anhänger der Fürsten aus diesem Hause. Eberhard suchte in der ganzen Diöcese das kirchliche Leben zu erneuern durch eine Reihe päpstlicher Vollmachten, die er sich erwirkte, dann durch Synoden (1216 und 1219), durch Gründung neuer Bisthümer innerhalb seiner Diöcese (Chiemsee 1213, Seckau 1218, Lavant 1225), durch Errichtung weltpriesterlicher Collegiatstifte (St. Virgilienberg in Friesach 1217, Völkermarkt und Altötting 1231) und Gewährung neuer klösterlicher Niederlassungen (z. B. der Dominicaner zu Friesach 1217 und zu Pettau 1231), durch Gründung eines Chorherrenstiftes zu Stainz 1244, durch Errichtung zahlreicher neuer Pfarreien u. s. w. Seine Fürsorge und Wohlthätigkeit gegen ältere, während der unruhigen Zeit vielfach wieder verkommene Klöster waren sehr groß, aber er wollte sich auch alle Rechte gegen dieselben wahren, insbesondere auch das Recht der Visitation, was mehrfach zu ärgerlichen Unruhen führte. Aehnlicherweise suchte er auch Gurk gegenüber die erzbischöflichen Rechte zu wahren, was ebenfalls zu argen und wiederholten Zwisten führte, die endlich durch den Vergleich vom 9. October 1232 auf längere Zeit beigelegt wurden. Erzbischof Eberhard begann auch die Vogteien der Kirchen und Klöster nach Gelegenheit an sich zu ziehen, um dieselben gegen ungehörige Bedrückung und Aussaugung zu schützen; ebenso suchte er mit Erfolg die im Stiftslande befindlichen Grafenrechte zu erwerben, wodurch er den Grund legte zu einem eigenen abgerundeten Reichslande im beiläufigen Umfange des heutigen Herzogthums Salzburg. Hierin übte

er allmälig alle Hoheitsrechte aus, weßhalb er wohl mit Recht als „Gründer des Landes Salzburg" bezeichnet werden kann. Dem Domcapitel wie den Abteien und Propsteien erwirkte und ertheilte er mancherlei Ehren und Auszeichnungen. Wie er für sich und zum ersten Male auch für alle seine Nachfolger die Auszeichnung eines päpstlichen Legaten 1232 erwirkte, so erwarb er sich auch das Recht, einer Anzahl von Prälaten den Gebrauch der Pontificalien, des Faldistoriums, der Mitra, des Pastorale, der Handschuhe zu gestatten, wodurch freilich die Eifersucht des Domcapitels derart erregt wurde, daß es selbst bei der päpstlichen Curie vorstellig wurde. Vom ersten Regierungsjahre an betrieb Eberhard mit Nachdruck die Canonisation des heiligen Bischofs Virgilius, die endlich 1233 erfolgte. Bei den großen politischen Bewegungen seiner Zeit war er in hervorragender Weise thätig, wirkte aber immer in versöhnlicher und vermittelnder Weise sowie durchweg in staufenfreundlichem Sinne. Deßhalb nahm er auch 1239 Anstand, die päpstlichen Mandate gegen Kaiser Friedrich II. zu publiciren, und verfiel darum dem Kirchenbanne. Er suchte zuletzt noch 1246 durch Vermittlung Alberts von Behaim (s. d. Art.) die Aussöhnung mit dem Papste zu erlangen. Als er aber die zuerst gestellten Forderungen erfüllt hatte, hieß es, er müsse sich persönlich oder durch Bevollmächtigte beim Papste stellen. Während dieser Verhandlungen starb der Erzbischof in Friesach, worauf die Leiche nach Salzburg überführt werden sollte. Weil er aber noch im Kirchenbanne stand, wurde sie in einem Gewölbe an der Stadtpfarrkirche zu Radstadt vorläufig beigesetzt, bis sie endlich 1288 durch Erzbischof Rudolf von Hoheneck in feierlichster Weise nach Salzburg überbracht und an der Seite des hl. Virgilius beigesetzt wurde. — Nach dem Tode Eberhards wählte das Domcapitel Philipp, Bruder des Herzogs Ulrich von Kärnthen und Propst zu Vyšehrad bei Prag; doch Papst Innocenz IV. ernannte 1247 zum Erzbischofe 35. Burchard, erwählten Propst von Fritzlar. Derselbe wurde im Laufe des März zum Priester und Bischof geweiht und auch mit dem Pallium bekleidet. Er starb jedoch schon auf dem Wege nach Salmannsweiler, und zwar durch Ertrinken. — Nun wurde der erwählte 36. Philipp (1247—1256; gest. 1279) als „Procurator und Administrator" anerkannt (12. October 1247). Beim Krieg um die babenbergischen Länder erwirkte derselbe sich den päpstlichen Auftrag, heimgefallene Kirchenlehen nicht wieder zu verleihen, weßhalb er in der Folge das Ennsthal besetzte. In einer Fehde mit den Grafen Meinhart und Albert von Görz und Albert von Tirol besiegte er diese und nahm den Tiroler selbst gefangen. Im J. 1251 brach ein ärgerlicher Streit mit dem Domcapitel über die Tragung der großen Unkosten an der Curie aus. Durch einen Vertrag mit Bayern 1254 gewann Philipp die Grafschaft Chiemgau bis zur Alz und das Landgericht Lebenau an der Salzach. Im selben Jahre erließ Papst Alexander IV. das Decret, daß jeder Inhaber eines bischöflichen Sitzes innerhalb sechs Monaten die heiligen Weihen empfangen oder Verzicht leisten müsse. Darüber brach nun in Salzburg ein gewaltiger Streit zwischen dem Domcapitel und dem erwählten Erzbischofe aus, der weder das Eine noch das Andere thun wollte, bis endlich die gegnerischen Domherren 1256 in Hallein sich versammelten und, indem sie Philipp abgesetzt erklärten, den Bischof Ulrich von Seckau zum Erzbischofe postulirten. Im September 1257 wurde dieser auch vom päpstlichen Stuhle bestätigt. — 37. Ulrich (1257—1265) war schon seit 1244 Bischof von Seckau gewesen und hatte als solcher viele Gunstbezeigungen von Philipp erhalten. Dieser aber, der noch im thatsächlichen Besitze des Erzstiftes war, suchte sich nun an allen Gegnern durch Landverwüstungen furchtbar zu rächen. Ulrich war inzwischen nach Rom gegangen und kehrte von dort mit Bischof Heinrich von Chiemsee in's Salzburgische zurück. Er einigte sich vor Pettau mit dem Könige Bela von Ungarn und zog nun durch's Ennsthal herauf gegen Salzburg, wobei er in der Gegend von Radstadt durch die Kärnthner überfallen wurde und sich nach Steiermark zurückzog. Als dann aber die Ungarn 1259 aus Steiermark vertrieben wurden, wollte Ulrich nach Bayern entfliehen, ward jedoch bei Admont gefangen und auf das Schloß Wolkenstein gebracht. Auf Befehl des Königs Ottokar wurde er bald wieder losgelassen und ging dann wirklich nach Bayern, wo zu Landau (6. September 1260) abermals eine Provinzialsynode stattfand. Nun aber traf ein päpstlicher Legat, Bischof Thomas von Squillace, ein, welcher Ulrich wegen der ausständigen Schulden an der Curie mit dem Banne belegte. Im November 1261 erfolgte endlich ein Ausgleich zwischen Herzog Philipp und dem Domcapitel, der durch König Ottokar und Herzog Ulrich bestätigt wurde. Erzbischof Ulrich begab sich inzwischen wieder nach Rom mit Zeugnissen von Aebten und Pröpsten, daß er noch nie in den Besitz des Erzstiftes gelangt sei. Indessen war Herzog Heinrich von Niederbayern nach Salzburg gekommen, hatte die Rechtsstadt eingeäschert und in Reichenhall Befestigungen errichtet, weßwegen die Suffragane einen jämmerlichen Bericht über die Verwüstungen des Erzstiftes nach Rom einschickten. Im J. 1263 belagerte Heinrich nochmals Salzburg, worauf es endlich zum Frieden kam; 1264 konnte Ulrich auf Einladung der Geistlichkeit und der Bürger in Salzburg selbst einziehen, doch zog er sich schon nach vier Monaten wieder nach Steiermark zurück und reichte der Curie seine Resignation ein. Im April befand sich Ulrich am Hofe des Königs Ottokar in Graz, wurde am 1. September von Salzburg gelöst und wieder zum Bischof von Seckau eingesetzt, als welcher er am 12. Juli 1268 starb. — Am 10. November 1265 ernannte Papst Clemens IV.

38. Ladislaus oder Wladislaus (1265—1270), den Propst von Vyšehrad, mit Nachsicht der Mängel rücksichtlich der Weihen und des Alters zum Erzbischofe. Er war Sohn des Herzogs Heinrich des Frommen von Schlesien-Liegnitz und war kurz vorher zum Bischof von Passau postulirt worden, das jetzt an seiner Statt sein Lehrer Petrus erhielt. Am 3. August 1266 ward Ladislaus vom Papste beauftragt, Philipp, nachdem er sich mit der Kirche ausgesöhnt, von den Censuren zu lösen. Er selbst kam 1266 nach Salzburg und wurde gut aufgenommen. Am 11. und 12. Juni wurde er zum Priester und zum Bischof geweiht und erhielt auch bald das Pallium. Ladislaus glich sich mit Philipp von Kärnthen ganz aus, der dann 1269 noch erwählter Patriarch von Aquileja wurde und 1279 in Krems a. d. Donau starb. Erzbischof Ladislaus selber, der zu großen Hoffnungen berechtigte, starb schon am 27. April 1270; es soll ihm durch Verwandte Gift beigebracht worden sein. — Durch einstimmige Wahl folgte 39. Friedrich II. (1270—1284) aus dem ritterlichen Geschlechte der Herren von Walchen im Pinzgau, der seit 1266 Dompropst war. Im Juli 1271 wurde er Vermittler zwischen König Stephan von Ungarn und König Ottokar von Böhmen. Im J. 1272 holte er sich in Rom das Pallium und bewerkstelligte mit Heranziehung des Domcapitels die Löschung der Schulden, welche Erzbischof Ulrich und Dompropst Otto vor etwa 15 Jahren in Rom gemacht hatten. Im J. 1274 nahm er Theil am Concil von Lyon und unterzeichnete das Decret über die Papstwahl. Im August dieses Jahres wurde er durch König Rudolf in Hagenau belehnt. Von nun an herrschten die innigsten Beziehungen zwischen diesen beiden Fürsten, und Rudolf verdankte einen großen Theil seines Erfolges Friedrich, der ihm selbst einen genauen Operationsplan zukommen ließ. Dafür wurden freilich die salzburgischen Güter in Oesterreich und Steiermark durch Ottokars Anhänger auf's Schrecklichste verwüstet. Am 1. November ward die Domkirche in feierlichster Weise neu eingeweiht. Im J. 1275 verglich er sich mit dem Herzog Heinrich von Niederbayern und gewann ihn für Rudolf. Nachdem er dann im Mai 1276 einen Küferaufstand in Hallein unterdrückt hatte, vereinigte er sich in Passau mit König Rudolf und begleitete ihn nach Wien. Wiederholt befand sich auch in den folgenden Jahren der Erzbischof am Hoflager des Königs und erhielt im Mai 1281 das Privileg, daß es keinem Richter gestattet sein solle, Leute und Güter des Erzstiftes vor ein fremdes Gericht zu ziehen. Zu Weihnachten 1282 nahm der Erzbischof Antheil an der feierlichen Belehnung der Söhne Rudolfs mit Oesterreich und schloß mit Herzog Albrecht ein Bündniß. Schon 1283 kam es wieder zu einer Fehde mit dem Herzoge von Niederbayern, welche durch einen Schiedsspruch zu Gunsten des Erzbischofs ein Ende fand (7. December 1283). Den salzburgischen Rittern und Lehensmännern gegenüber machte er seine Rechte mit allem Nachdrucke geltend und bestrafte die Unbotmäßigen mit der Zerstörung ihrer Burgen und mit unnachsichtiger Demüthigung. Schon am 7. April 1284 starb der Erzbischof zu Friesach, worauf sein Leichnam nach Salzburg übertragen wurde. — Nun wurde unverzüglich der Vicekanzler des römischen Königs, 40. Rudolf von Hoheneck, ein Schwabe (1284—1290), einstimmig zum Erzbischof gewählt und erhielt 1285 das Pallium. Man hatte große Hoffnungen auf ihn gesetzt; doch wurde das Erzstift einerseits durch Rudolfs Leidenschaftlichkeit, andererseits durch die Ränke des Abtes Heinrich II. von Admont in große Verwirrung gebracht. Anfänglich demüthigte er die Vonstorfer, Mosheimer und Friedrich von Pettau, gerieth dann in Fehde mit Niederbayern, wobei Mühldorf eingeäschert wurde. Kaum war aber dieser Streit durch das Hofgericht des Königs auf dem Reichstage zu Augsburg beigelegt (2. Febr. 1286), so verwickelte er sich wegen der Befestigung von Radstadt in eine neue Fehde mit Herzog Albrecht von Oesterreich, welche erst im August 1290 auf dem Reichstage zu Erfurt beigelegt werden sollte. Während desselben starb der Erzbischof in Erfurt, wie man angab, durch Vergiftung. Seine Leiche wurde nach Salzburg gebracht und an der Seite Eberhards II. beerdigt. Bei der neuen Erzbischofswahl gingen die Wünsche sehr aus einander, bis sich endlich das Domcapitel auf den erst 21jährigen Herzog Stephan von Niederbayern einigte. Doch dieser wurde vom Papste nicht bestätigt, worauf endlich auf Vorschlag der nach Rom geschickten Commissare 41. Konrad IV. (1291—1312) am 20. Januar 1291 ernannt und mit dem Pallium bekleidet wurde. Er stammte aus dem steierischen Geschlechte von Preitenfurt und Vonstorf bei Judenburg und war seit 1284 Bischof von Lavant gewesen. Die Ritter und Bürger von Salzburg waren sehr unzufrieden und trotzig, und auch das Verhältniß zu Albrecht von Oesterreich war wegen des Abtes von Admont sehr gespannt. Konrad verband sich nun mit Bayern und dem rebellischen Adel von Steiermark. Kaum war dann diese Fehde durch einen Tag zu Linz beigelegt worden (1293), so brach wieder eine neue Fehde aus (1295) wegen der Errichtung einer herzoglichen Saline in Gosau, welches Thal unter Eberhard II. als salzburgisch betrachtet wurde. Diese Fehde wurde endlich zu Wien 1297 beigelegt, und nun blieben beide Fürsten, Albrecht und Konrad, treue Freunde, welches Verhältniß auch unter Herzog Friedrich dem Schönen fortdauerte. Konrad starb am 25. März 1312. Bald darauf sank ein großer Theil der Stadt sammt der Domkirche abermals in Asche. — Sein Nachfolger 42. Weichard (Wichardus; 1312—1315) entstammte dem Geschlechte von Polheim und besaß große Gelehrsamkeit. Er schrieb eine Fortsetzung der Salzburger Annalen. Als Erzbischof hielt er treu zu Oesterreich und vermittelte in Salzburg

1313 den Frieden mit Bayern. Er ließ die abgebrannte Domkirche wiederherstellen, weihte sie ein, öffnete die Gräber der heiligen Patrone Rupert und Virgil und setzte dann die Reliquien der Salzburger Heiligen in feierlichster Weise in den ihnen zu Ehren erbauten Altären bei. Weichard starb infolge Schlagflusses wenige Tage nach diesen Feierlichkeiten am 6. October 1315. — Es folgte ihm 43. Friedrich III. (1315—1338) aus dem steiermärkischen Geschlechte von Leibnitz, bisher Dompropst. Er hielt an der österreichischen Freundschaft fest und betheiligte sich mit der ganzen Ritterschaft an der Entscheidungsschlacht bei Mühldorf=Ampfing 1322, ward aber dadurch genöthigt, mit Bewilligung der Landschaft eine sog. Schatzsteuer zu erheben. Friedrich ist der Stifter des Bürgerspitals in Salzburg, und zwar auf Stift Admontischem Boden bei der alten St. Blasiuskapelle. Im J. 1327 wurde durch den österreichischen Herzog Otto das Cistercienserkloster Neuberg im Mürzthale gegründet, und 1328 erließ der Erzbischof ein neues Landrecht, das dem des Erzbischofs Rudolf von 1287 ziemlich ähnlich ist. Friedrich starb am 30. März 1338, und es folgte 44. Heinrich (1338—1343) aus dem bayrischen Geschlechte von Pyrnbrunn, der als Domherr die Stelle des Scholasticus und des Rectors an der Domschule bekleidet hatte. Da er in Avignon, um das Pallium zu erhalten, Kaiser Ludwig IV. absagen mußte, so empfing er von diesem auch nicht die Reichslehen; vielmehr zog der Kaiser gegen Salzburg bis über die Saale nach Liefering, worauf endlich durch Herzog Albrecht II. von Oesterreich ein Friede vermittelt wurde. Seckau erhielt durch ihn den Bischof Rudmar von Haideck, einen tüchtigen Canonisten, welcher später als zweiter Gründer des Bisthums betrachtet wurde. Während der Regierung Heinrichs wurde ein salzburgischer Priester Rudolf 1340 wegen ketzerischer Lehren verurtheilt, degradirt und als Ketzer verbrannt. Heinrich starb am 29. Juli 1343, worauf 45. Ortolf (1343 bis 1365) zum Erzbischofe gewählt wurde. Er stammte aus dem Lavantaler Geschlechte von Weißeneck und war bisher Dompropst, während sein Bruder Gottfried schon seit 1342 Bischof von Passau (s. d. Art. IX, 1566) war. Ortolf betheiligte sich an dem Fürstentage zu Passau 1348, um einen Ausgleich zwischen Kaiser Karl IV. und den Wittelsbachern herbeizuführen, brachte denselben aber vorderhand nicht zu Stande. Bald darauf brach auch in Salzburg die Pest aus und ward der Anlaß zu einer Judenverfolgung (1349). Im J. 1357 kam es zu einer Fehde mit Herzog Stephan von Niederbayern, worauf Herzog Albrecht II. von Oesterreich wieder Frieden vermittelte. Zur selben Zeit wurde Ortolf vom Papste mit der Sanirung der Ehe der Margaretha Maultasch von Tirol mit Ludwig von Wittelsbach, dem Brandenburger, betraut. Seine letzten Regierungsjahre waren wieder mit Krieg ausgefüllt, der zwischen Oesterreich und Bayern um Tirol entstand (1363—1369); Ortolf hielt sich bis zu seinem Tode am 12. August 1365 wieder zu Oesterreich. Auch mit Kaiser Karl IV. hatte er Mißhelligkeiten, da sich dieser die Vollmacht zu erwirken gewußt hatte, das salzburgische Suffraganbisthum Regensburg unter die neue Metropole Prag zu stellen, was aber nachträglich noch rückgängig gemacht wurde. — Noch bewegter ging es unter Ortolfs Nachfolger 46. Piligrim II. (1365—1396) aus dem oberösterreichischen Geschlechte von Puchheim her. Schon seit dem Auftreten der Habsburger in Oesterreich stritten sich diese mit den Wittelsbachern um den Einfluß auf Salzburg. Bisher hatten im Allgemeinen die ersteren den Vorrang behauptet; anders wurde es zum Theil unter Piligrim. Dieser suchte nach dem Schärdinger Frieden 1369 sich mehr an Bayern anzulehnen; allein schon 1373 schloß er wieder ein Bündniß mit Oesterreich, und nun gebrauchten die Bayern wieder sehr empfindliche Repressalien, bis es endlich zu Ausgleich und Sühne im J. 1376 kam. Nachdem dann Piligrim sich wieder Bayern enger angeschlossen hatte, gerieth er schon 1382 wegen der Absetzung des Propstes Wulp von Berchtesgaden in einen heftigen Streit mit den bayrischen Herzögen Friedrich und Stephan, der bis 1389 dauerte. Während der Erzbischof beim Ausbruch des großen Schismas 1378 für Urban VI. Partei nahm, trat er später auf die Seite Clemens' VII. und erwarb sich von ihm am 20. Mai 1385 die Incorporation der Propstei Berchtesgaden und am 4. Januar 1386 die der Abtei Admont in die erzbischöfliche Mensa. Von Clemens VII. erhielt er am 9. November 1387 auch den Auftrag, dem Kloster St. Lambrecht einen neuen Vorstand zu geben. Allein Piligrim scheint auch mit Urban VI. nicht jede Verbindung abgebrochen zu haben. Als nämlich der Erzbischof während der erwähnten Feindseligkeiten mit Bayern am 27. November 1387 bei Raitenhaslach mit 34 Begleitern gefangen und auf das Schloß Burghausen gebracht wurde, beeilte sich Papst Urban VI., ihm mit Schreiben vom 1. Januar 1388 sein Beileid zu bezeigen und den römischen König Wenzel wie einige Bischöfe und Erzbischöfe zu seiner Befreiung aufzurufen, worauf der Erzbischof wirklich am 11. Januar die Freiheit wieder erlangte. In seine innere Regierung, insbesondere in handelspolitischer, fiscalischer und gerichtlicher Beziehung, gewährt lehrreichen Einblick die von S. Steinherz gewürdigte und neu abgedruckte Beschwerde der Stadt Salzburg von 1378 (s. Zeitschrift für Social= und Wirthschaftsgeschichte V, Weimar 1896, 184—201). Dieser Erzbischof erhielt vom Kaiser 1366 das Recht, Goldmünzen zu prägen und darauf das Wappen anzubringen. Piligrim starb am 5. April 1396. Zu seiner Zeit entstanden die lateinischen und deutschen Dichtungen des „Mönchs von Salzburg", welche Professor J. Ampferer im 14. Pro=

gramm des k. k. Staatsgymnasiums, Salzburg 1864, veröffentlicht hat. — Es folgte als Erzbischof 47. Gregor (1396—1403) aus dem kärnthnerischen Geschlechte von Osterwitz, der seit 1394 Dompropst war. Das Pallium ließ er sich in Rom holen, wobei er den Auftrag erhielt, alle zwei Jahre sich in Rom entweder persönlich oder durch einen Bevollmächtigten zu stellen. Auch die Regalien erhielt er gemäß Auftrag König Wenzels vom 26. October in absentia durch einen Bevollmächtigten in Friesach. In einem Streite mit dem Bischofe von Seckau sah sich der Erzbischof schließlich veranlaßt, einige Kirchen dem Seckauer Sprengel einverleiben zu lassen. Gregor starb am 9. Mai 1403, worauf am 21. Mai wieder der bisherige Dompropst 48. Eberhard III. (1403—1427) aus Neuhaus in Kärnthen zum Erzbischof erwählt wurde. Da sich inzwischen Papst Bonifatius IX., wohl auf Betreiben des Herzogs Albrecht IV. von Oesterreich, die Besetzung des Erzstuhles vorbehalten und dann den österreichischen Kanzler Berthold von Wehing, seit 1381 Bischof von Freising, ernannt hatte, so wurde Eberhard vorderhand nicht bestätigt. Erst durch Papst Innocentius VII. (nach dem 17. October 1404) kam Eberhard zu seinem Rechte. In Salzburg hatte Eberhard Schwierigkeiten. Die Landstände nämlich legten ihm (1403) eine Art Wahlcapitulation vor und machten von deren Genehmigung ihre Huldigung abhängig. Der mit Siegeln ringsum behangene Pergamentbrief erhielt den Namen Igel, und die Vereinigung der Stände wurde Igelbund genannt. Man beschwerte sich darin über Schulden, welche ohne Mitwissen der Stände gemacht seien, über nach Rom geschickte Taxen, die als Weihsteuer aus dem Lande wieder eingehoben würden, über Nichtverleihung von Lehen, über Verheiratung adeliger Töchter durch den Lehensherrn gegen den Willen der Eltern u. A. Im J. 1404 brach eine schreckliche Judenverfolgung aus wegen eines Sacramentsfrevels zu Mülln. Eberhard erwirkte im Vereine mit den Suffraganen, daß Papst Gregor XII. 1407 die den Aebten und Pröpsten verliehenen Weiheprivilegien einschränkte. Die Berchtesgadener Angelegenheit wurde 1409 durch ein großes Schiedsgericht entschieden und das Stift der erzbischöflichen Verwaltung wieder entledigt. Auf dem Concile zu Pisa ließ sich Eberhard durch den Domdechanten von Paderborn, Dr. Friedrich Theiß, vertreten und erkannte den neugewählten Papst Alexander V. an. Später besuchte der Erzbischof persönlich das Concil von Konstanz und war Zeuge bei dem Verhör und der Verurtheilung des Hieronymus von Prag (23. September 1415), war aber 1416 schon wieder in Salzburg. Währenddem erlangte sein Suffraganbischof Georg von Passau am 1. Februar 1415 vom Papste Johannes XXIII. das Pallium und die Exemtion des Bisthums, welch letztere aber wegen Einsprache Eberhards durch Papst Martin V. auf Lebzeiten Georgs eingeschränkt wurde (1423). Eberhard war in politischen Zwisten und Verhandlungen zwischen Oesterreich und Bayern wiederholt Schiedsrichter und Vermittler und starb am 18. Januar 1427. Von ihm ist noch ein vollständiges Registerbuch erhalten, das sich über seine ganze Regierungszeit erstreckt. — Zum neuen Erzbischofe wurde gewählt 49. Eberhard IV. (1427—1429), ein Graf von Starhemberg, der in Paris den Doctorgrad erhalten hatte und die letzte Zeit Domdechant war. Seine Schönheit und Güte wie sein religiös-reformatorischer Eifer wurden sehr gelobt. Im J. 1428 begab er sich nach Wien, wo er mit Unterstützung des Herzogs Albrecht V. den Streit um das Bisthum Passau (s. d. Art. IX, 1567) beilegte. Eberhard soll sich durch strenges Vorgehen um die Herstellung der Disciplin sehr verhaßt gemacht haben; er starb bald nach der Rückkehr von Wien, wie man angab, durch Gift, am 9. Februar 1429. — Jetzt wurde der bisherige Dompropst zum Erzbischofe einstimmig gewählt, 50. Johannes II. (1429 bis 1441) von Reisberg, bei dessen Huldigung eine Anzahl von Lehensmannen den Beschwerden und Wünschen von 1403 beitraten und sich in einer eigenen Urkunde verbanden (zweiter Igelbrief). Wegen der Husitenkriege warb der Erzbischof eine Mannschaft unter Führung des Georg Wiesbeck an und erschien auf der Reichsversammlung zu Nürnberg 1431, wobei er von Kaiser Siegmund mit den Regalien belehnt wurde. Zugleich betrieb er ernstlich die Reform und ließ die Klöster seines Sprengels visitiren, die Benedictinerklöster insbesondere mit Hilfe des Abtes Leonhard Straubinger von Melk nach den Sublacenser Statuten reformiren. Als das Basler Concil eröffnet wurde, bevollmächtigte er Jacob Frieshammer, Chorherrn von Regensburg, und ließ verschiedene Beschwerden vorlegen (gedruckt bei Gärtner, Gelehrte Unterhaltungen, Heft 1, Salzb. 1812, 38—48). Am 16. August 1432 publicirte er auch die Bulle des Basler Concils vom 17. Juli über die Unionsverhandlungen mit den böhmischen Gesandten, ordnete Andachten, Fasten und Almosen an und verlieh dafür 40tägige Ablässe. Im November 1438 nahm Johannes am Nürnberger Reichstage Theil, auf dem die Eintheilung des Reiches in sechs Kreise beschlossen und der Erzbischof mit dem Ausschreibeamt für den bayrischen Kreis betraut wurde. Zum Fürstentage von Mainz 1439 schickte er einen Bevollmächtigten, durch welchen auch er der beschlossenen Neutralität in der Papstfrage beitrat, worauf er die Basler Beschlüsse seinen Suffraganen zur Beobachtung übermittelte. Indessen war der salzburgische Vertreter Jacob Frieshammer immer noch in Basel und nahm an der Absetzung Eugens und an der Wahl Felix' V. (5. November 1439) sowie an der Gesandtschaft an diesen Theil. Als hierauf der Erzbischof aufgefordert wurde, auch selbst Felix anzuerkennen, die Kurfürsten aber unter sich neuer=

dings die vollständige Neutralität beschlossen hatten, wandte sich der Erzbischof an den neuen römischen König Friedrich IV., der dann für ihn eine akademische Erörterung der Frage durch die Wiener Universität veranlaßte, worin diese mit aller Entschiedenheit für das Concil und Felix V. Partei nahm. Indessen hatte der Erzbischof am 13. März 1440 auf sein Ersuchen von Felix V. die Bestätigung der Legatenwürde erlangt. So blieb nun Johannes bis zum Tode ein unerschütterlicher Anhänger des Concils von Basel, ohne daß er die Eugenisten oder die Neutralen verurtheilte oder die Kirchengemeinschaft mit ihnen unterbrach. Auf dem Reichstage zu Mainz 1441 ließ auch er ein Gutachten überreichen, wie die Irrungen zwischen Eugen IV. und den Vätern von Basel beigelegt werden könnten. Der Erzbischof ließ sich durch seinen Vertreter in Basel die in seinem Sprengel von Alters her gepflogene Abhaltung von Archidiaconalsynoden von dem Concil bestätigen und die Abhaltung anempfehlen. Johannes starb am 30. September 1441, und darauf theilten die Domherren unverzüglich dessen Kleider und Verlassenschaftsstücke unter Berufung auf das jus spolii, wodurch sie aber nach einer Bulle des Papstes Bonifatius VIII. dem Kirchenbanne verfielen und zur Vornahme der Erzbischofswahl sich selbst unfähig machten. Trotzdem schritten sie zur Wahl, konnten sich aber nicht einigen. Während die einen den Dompropst Siegmund von Volkensdorf wählten, stimmten die anderen für den Dombechanten 51. Friedrich IV. (1441—1452) aus dem Geschlechte der steirischen Truchsessen von Emmerberg bei Wiener-Neustadt. Dieser und sein Anhang beeilten sich nun, von den Basler Vätern die Lossprechung von allen Censuren und die Bestätigung der Wahl zu erwirken. Der Erzbischof überschickte dafür sein Juramentum mit dem Versprechen, dem Concil treu anzuhangen. Am 28. Januar 1442 wurde er durch den Bischof von Chiemsee geweiht. Noch in demselben Jahre kam der römische König nach Salzburg und schrieb hier den Reichstag nach Frankfurt aus. Erzbischof Friedrich wollte daran auch selbst theilnehmen und ließ sich von der Wiener Universität ein Gutachten ausfertigen, das am 15. März 1442 noch ganz zu Gunsten der Basler ausfiel. Aber der Reichstag beschloß neuerdings die Neutralität. Zu dieser Zeit stand Alexander, Cardinalpriester von St. Laurentius in Damaso, Patriarch von Aquileja und Administrator von Trient, ein Herzog von Masovien, als Legat der Väter von Basel und ihres Papstes Felix V. in näheren Beziehungen zu Salzburg. Den Frankfurter Verhandlungen 1446 wohnte Bischof Sylvester von Chiemsee persönlich bei, und der Erzbischof hatte zwei Bevollmächtigte daselbst. Auch ging ein erzbischöflicher Gesandter mit nach Rom und nahm zuletzt noch Antheil an den Verhandlungen mit Eugen IV. Derselbe erwirkte dabei auch eine neue Bestätigung der erzbischöflichen Rechte hinsichtlich der Besetzung der von Salzburg aus gegründeten Suffraganbisthümer; dieselbe ward aber erst durch Eugens Nachfolger Nicolaus V. am 19. März 1447 ausgegeben. Da zwischen dem Domcapitel und dem Kloster St. Peter der Streit wegen des Begräbnißrechtes ausgebrochen war, so ertheilte Nicolaus V. am nämlichen Tage dem Bischofe von Passau den Auftrag, die Streitsache zu untersuchen und zu entscheiden und mit Berufung auf die vom Vorgänger nicht mehr ausgefertigte Verfügung vom 17. Februar dem Kloster St. Peter zu seinem Rechte zu verhelfen. Als am 17. Februar 1448 das Wiener (Aschaffenburger) Concordat abgeschlossen wurde, erwirkte sich der Erzbischof alsbald die urkundliche Versicherung (1. November 1448), daß dasselbe ihm und seinen Nachfolgern hinsichtlich des freien Ernennungsrechtes seiner Suffraganbischöfe von Chiemsee, Seckau und Lavant keinen Nachtheil bringen solle. Friedrich starb am 3. April. — Es folgte jetzt 52. Siegmund I. (1452—1461), der schon 1441 mehr als die Hälfte der Stimmen hatte. Er stammte aus dem oberösterreichischen Geschlechte von Volkensdorf bei Enns. Im Auftrage des Papstes vermittelte Siegmund mit seinen Suffraganen von Freising und Regensburg 1452 die Auslieferung des Erzherzogs Ladislaus Posthumus in Wiener-Neustadt und den Ausgleich des Kaisers mit den Ständen. Am 7. Mai 1455 erwirkte der Erzbischof bei Papst Calixt III. für die ganze Kirchenprovinz die Zuerkennung der geistlichen Immunität, aber noch im selben Jahre erhielt durch Bulle vom 1. October die Propstei Berchtesgaden die kirchliche Exemtion und wurde vom Erzbischofe ganz unabhängig gemacht. Während die Deutschen Geldlieferungen nach Rom verbieten lassen wollten, suchte der päpstliche Hof durch den geschmeidigen Aeneas Sylvius einzelne Fürsten, unter diesen auch den Erzbischof von Salzburg, mit Erfolg auf seine Seite zu ziehen. Als dann der Erzbischof 1458 eine allgemeine Viehsteuer erheben wollte, entstand alsbald im Gebirge eine solche Unruhe, daß sie wieder abgeschrieben werden mußte. Diese Unruhe wurde durch die schlechte Münze („Schinderlinge"), welche der Erzbischof in Nachahmung der kaiserlichen Münzung (1458) ausprägen ließ, noch gemehrt, bis endlich auch hier wieder Besserung eintrat. Als nach dem Tode des Königs Ladislaus Kaiser Friedrich von einem Theile der Ungarn zum Könige gewählt wurde, erschien der Erzbischof auf dem Landtage zu Wiener-Neustadt, und der Kaiser schickte umgehend den Dompropst von Salzburg nach Rom um die päpstliche Bestätigung. Rom hatte sich jedoch für die Anerkennung des Matthias Corvinus entschieden. Zu Wiener-Neustadt wurde damals dem Kaiser ein Erbe, Maximilian I., geboren, und der Erzbischof taufte denselben. Bei seinem Aufenthalte in Rom erwirkte der Dompropst Burchard von

Weißbriach verschiedene Privilegien, wodurch auch der Prozeß wegen der Heiligsprechung des Bischofs Vitalis eingeleitet werden konnte und dem Domcapitel für jeden Erledigungsfall die freie Wahl des Propstes gestattet wurde. Auch erwirkte er die Vollmacht für die Auflösung des zusammengeschmolzenen Convents der Domfrauen und Stiftung eines Priestercollegiums von vier Ordenspriestern nach der Regel des hl. Augustin. Der Dompropst nahm auch im Namen des Erzbischofs auf dem Congresse zu Mantua 1459 Antheil und zeichnete sich hier so aus, daß ihn der Papst im folgenden Jahre, am 5. März 1460, aus eigenem Antriebe zum Cardinal ernannte. Erzbischof Siegmund starb am 3. November 1461 an einem Schlagflusse und hinterließ eine bedeutende Baarschaft und einen reichen Schatz von Kleinodien. — Am 16. November wurde der erwähnte Cardinal 53. Burchard II. (1461—1466) aus dem lungauisch-kärnthnerischen Geschlechte von Weißbriach zum Erzbischof erwählt. Er errichtete in Mülln ein weltpriesterliches Collegiatstift und ließ den Heiligsprechungsprozeß des hl. Vitalis zu Ende führen. Auch faßte er einen großartigen Plan zur Stadterweiterung und zur Gründung einer Universität, als deren Platz er das Mutterkloster St. Peter und dessen Frohngarten ausersehen hatte; deßhalb wollte er dieses Stift nach Grödig an den Untersberg verlegen, wodurch er sich das Kloster ganz entfremdete. Da er zudem vom Papste Pius II. sich die Vollmacht zur Erhebung und Uebertragung der Reliquien des hl. Vitalis von St. Peter in die Domkirche erworben hatte, was die Mönche wieder nicht zulassen wollten, so wurde das Zerwürfniß so groß, daß schließlich die ganze Vitalisfeier unterblieb. Wegen der Steuerforderung entstand 1462 im Gebirge abermals ein Bauernaufstand, der nur mit Hilfe des Herzogs von Bayern zur Ruhe gebracht wurde. Burchard, der auch die Befestigungswerke in Salzburg verbesserte und erweiterte, starb am 16. Februar 1466. Acht Tage vorher war auch Abt Petrus Chluchaymer von St. Peter gestorben, welcher während der 30 Jahre seines Wirkens sich um die Hebung der Ordensdisciplin in der ganzen Provinz höchst verdient gemacht hat. — Als Erzbischof wurde gewählt 54. Bernhard (1466—1482), bisher Domherr und Stadtpfarrer, früher Chorherr von St. Pölten. Er gerieth bald nach allen Seiten in Zerwürfnisse; mit dem Kaiser zuerst wegen der Ernennung des Bischofs von Gurk und dann wegen Gründung der Bischofssitze von Wien und Wiener-Neustadt (1468), ferner wegen der Besetzung der salzburgischen Schlösser in Steiermark und Kärnthen; mit der Abtei St. Peter wegen des Almkanals und der Pfarre Hallein; endlich mit dem Domcapitel wegen des Vorranges des Bischofs von Chiemsee und wegen Ernennung des Propstes von Hegelwört. Durch die Feindseligkeiten zwischen Kaiser Friedrich und König Matthias von Ungarn, sowie durch die fortwährenden Türkeneinfälle in Steiermark, Krain und Kärnthen litten die salzburgischen Herrschaften sehr. Der Erzbischof ließ sich schon 1473 durch den Kaiser zur Abdankung bereden, doch reute ihn dieser Entschluß bald wieder. Trotzdem suchte der Kaiser, seitdem Johannes Peckensloer, Erzbischof von Gran, zu ihm geflohen war (1476), diesen um jeden Preis auf den Metropolitanstuhl von Salzburg zu bringen und wußte dafür schließlich auch das Domcapitel und den Papst zu gewinnen. Dafür verband sich Erzbischof Bernhard, der ein neues Resignationsversprechen von 1478 wieder zurückgenommen hatte, mit dem König von Ungarn, und der Krieg entbrannte von Neuem. Erst am 14. Januar 1482 kam der Streit zum Abschluß; Bernhard behielt den erzbischöflichen Titel und bekam dazu eine entsprechende Pension nebst Schloß und Stadt Tittmoning, außerdem die nominelle Verwaltung des Wiener Hofbisthums; Johannes erhielt den Titel eines Coadjutors und Administrators des Erzbisthums Salzburg. Bernhard starb auf dem Schlosse zu Tittmoning am 21. März 1487 am Schlagflusse; die Leiche wurde nach Salzburg gebracht und dort beigesetzt. Während der vorerwähnten Wirren wußten die Bürger der Stadt verschiedene kaiserliche Schutzbriefe und Rechtsurkunden zu erwirken, welche später wieder zu Zwisten mit den Landesfürsten führten. — 55. Johannes III. (1482/87—1489) war aus Breslau gebürtig, war aber frühzeitig nach Ungarn gekommen, wo er zuerst Bischof von Großwardein (1465), dann Bischof von Erlau (1468) und endlich Primas von Gran (1473) wurde. Seit seiner Flucht aus Ungarn lebte er großentheils am kaiserlichen Hoflager oder war auf Gesandtschaftsreisen. Im J. 1483 ging er mit Erzherzog Maximilian in die Niederlande; 1485 erhielt er die Regentschaft für Oesterreich, Steier, Kärnthen und Krain, war dann 1486 auf dem Reichstage zu Frankfurt wegen des Türkenkrieges und der Wahl Maximilians zum römischen Könige thätig. Dafür erlangte er wieder manche Begünstigungen vom Kaiser. Nach dem Tode Erzbischof Bernhards (1487) erhielt er auch das Pallium für Salzburg; er starb jedoch schon am 15. December 1489. Da die Domherren, von zweien abgesehen, im Kirchenbanne waren, so wurde die neue Erzbischofswahl durch ein Compromiß vollzogen, wobei 56. Friedrich V. (1489—1494) aus dem oberösterreichischen Grafengeschlechte von Schaumburg gewählt wurde. Er erlangte sogleich die päpstliche Bestätigung; die Regalien aber verweigerte ihm Kaiser Friedrich bis zu seinem Tode, angeblich wegen seines unpriesterlichen Lebens, so daß der Erzbischof erst später durch Kaiser Maximilian belehnt wurde. Schon am 4. October 1494 starb Erzbischof Friedrich, und es wurde an seine Stelle gewählt 57. Siegmund II. (1494—1495) aus dem steirischen Geschlechte von Holneck. Derselbe hatte früher, nach dem

Tode des Erzbischofs Bernhard, mit anderen Domherren auf einer freien Neuwahl bestanden und sich mit diesen nach Mühldorf entfernt. Später lehrte er in Wien canonisches Recht und kam erst nach dem Tode Johannes' wieder nach Salzburg. Siegmund erhielt das Pallium vom Papst Alexander VI. und hielt am 6. Februar 1495 seinen Einzug. Darauf nahm er Antheil am Wormser Reichstage, bei dem er mit den Regalien belehnt wurde. Aber schon auf dem Heimwege ereilte den bereits länger kränkelnden Fürsten der Tod zu Mühldorf am 3. Juli; seine Leiche wurde nach Salzburg gebracht. — Am 7. Juli wurde, wieder durch Compromiß, 58. Leonhard (1495—1519), aus dem kärnthnerischen Geschlechte der Keutschach, zum Erzbischof gewählt. Dieser war seit 1480 Propst zu Eberndorf und seit 1490 Dompropst. Als Erzbischof suchte er vor Allem Friede und Ordnung unter einem strammen landesfürstlichen Regimente zu wahren und dadurch auch wieder den Stiftshaushalt zu regeln; dadurch bewirkte er, daß er trotz großer und prunkvoller Bauthätigkeit für Kirchen und Schlösser (Besten) doch immer bei Gelde war und dem Kaiser wiederholt aushelfen konnte. Die unter ihm geprägten Münzen erlangten sowohl wegen des Werthgehaltes als wegen des kunstvollen Gepräges große Berühmtheit. Der Bergbau kam zur segensreichsten Blüte. Die spätgotische Baukunst brachte verschiedene nennenswerthe Denkmäler hervor, besonders auf Hohensalzburg, St. Leonhard bei Tamsweg, Maria-Weitschach in Kärnthen. Behufs Besserung der socialwirthschaftlichen Zustände ordnete der Erzbischof 1498 die Austreibung der Juden an. Im Jahre 1503 schloß er mit dem Kaiser wegen der bayrischen Erbfrage einen Neutralitätsvertrag ab, und 1506 nahm er persönlich Theil an der großen St. Leopoldi-Feier zu Kloster-Neuburg. In Salzburg war Leonhard bemüht, die von den Bürgern während der letzten Wirren erlangten Freiheiten wieder abzubringen, und er scheute dabei selbst (1511) vor brutaler Gewalt nicht zurück. Die letzten Jahre des Erzbischofs, der ein strenger Anhänger der Augustinerregel war, wurden durch Intriguen des Cardinals Matthäus Lang von Gurk getrübt, der, um das Domcapitel für seine Coadjutorie zu gewinnen, demselben vom Papste die Säcularisirung erwirkte (1514). Seit dem Winter 1511/12 hielt sich wiederholt Johann von Staupitz (s. d. Art.) in Salzburg auf und predigte daselbst. Erzbischof Leonhard starb wenige Monate nach Kaiser Maximilian I., am 8. Juni 1519.

Seit 1200, oder genauer seit der Erwerbung der umliegenden Grafschaftsrechte, besaßen und übten die Erzbischöfe die Landeshoheit und waren ebenso von einem zahlreichen weltlichen Stiftsadel umgeben wie von einer großen Anzahl Suffraganbischöfen (seit 1225 acht) und von Aebten und Pröpsten. Auch eine Anzahl Städte mit eigenen Verfassungen entstanden im Laufe der Zeit (Salzburg, Hallein, Laufen, Tittmoning, Mühldorf, Radstadt, Friesach) und eine noch größere Zahl Marktflecken an den ältesten Gerichtsstätten. In geistiger Beziehung hatte die Gründung der Universitäten Prag und besonders Wien (s. d. Artt.) sehr wohlthätigen Einfluß geübt, und der immer reger werdende Tauernhandel nach Venedig lockte manche junge Leute auch auf die italienischen Hochschulen Bologna und Padua. Schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts, wo zur Zeit des römischen Königs Rudolf die Salzburger Geschichtsannalen die höchste Bedeutung erlangten, sangen auch salzburgische Ritter ihre Lieder, wie der plainische Burgmann Plaier (Pleiaere), der Verfasser des „Meleranz", „Tandareis" und „Garel". Auch in der Kunst wurde Großes geleistet. Neben den schon erwähnten Kirchenbauten kommen besonders Salzburger Miniaturmalereien und hervorragende Leistungen der Tafelmalerei in Betracht.

5. Die Erzbischöfe von 1519—1803. Zeit der Landesherrlichkeit. Auf Leonhard folgte 59. Matthäus Lang (1519—1540; s. d. Art.), welcher der eigentliche Begründer des Landesfürstenthums, besonders durch seine Landes- und Polizeiordnung von 1526, wurde. Seit dem Jahre 1529 führte der Erzbischof von Salzburg den Titel „Primas von Deutschland", zuerst abwechselnd mit dem Erzbischofe von Magdeburg (s. d. Art.), seit Aufhebung dieses Erzbisthums allein. Doch wurde der officielle Gebrauch dieses Titels erst 1732 im Erzbisthume vorgeschrieben und seit 1750 auch im ganzen deutschen Reiche anerkannt. — 60. Ernst, Herzog von Bayern (1540—1554), der seit 1517 Administrator des Bisthums Passau war und bei der Aussöhnung 1525/26 nach Niederschlagung des Bauernaufstandes schon zum Coadjutor von Salzburg bestimmt worden war, empfing nie die Weihe und mußte schließlich das Erzbisthum wieder aufgeben. Er zog sich dann auf die käuflich erworbene Herrschaft Glatz zurück und starb dort am 7. December 1560. Während seiner Regierung starb in Salzburg Theophrastus Paracelsus (1541) und zu Saalfelden im Pinzgau (1543) Berthold von Chiemsee (s. d. Art.), Verfasser der „Teutschen Theologey". Unter Erzbischof Ernst wurden die Wiedertäufer mit großer Energie bekämpft. In die Landesvertretung wurden der kriegerischen Zeitläufe wegen auch Abgeordnete der Gerichte oder Vertreter der Bauernschaft berufen, wogegen die alten Stände freilich Verwahrung einlegten. — Nach dem Rücktritte des Herzogs Ernst wurde 61. Michael, Graf von Khuenburg (1554—1560), gewählt und 1555 geweiht. Er ordnete eine allgemeine Visitation im Gebirge an, wobei man sich von dem Umsichgreifen der Unzufriedenheit und des Lutherthums wie der Wiedertäufer überzeugte; 1558 visitirte der Erzbischof dann persönlich seinen ganzen Kirchensprengel. Er starb am Schlagflusse auf dem Heimwege von einem Besuche des Münchner Hofes am

17. November bei Geisenfeld. — Ihm folgte 62. Johann Jacob Khuen-Belasy (1560—1586), der vom besten Willen beseelt war und mehrere Synoden hielt. Er sorgte auch für die Erneuerung der Vesten, für Straßen- und Flußregulirungen, für Anlegung eines neuen Stollens im Salzberg, ebenso für Löschung von übernommenen Schulden. Er wies dem seit dem 13. Jahrhundert bestehenden Hofrathe die oberste Gerichtsstelle zu und modernisirte so das Rechtswesen (1561). Im J. 1579 vom Schlagflusse getroffen, erhielt er zu seinem Coadjutor und nach seinem Tode (im Mai 1586) zum Nachfolger als Erzbischof 63. Georg, Grafen von Khuenburg (1586 bis 1587). Aus dessen stellvertretender Regierung sind hervorzuheben die Gründung eines eigenen Clericalseminars (1582/83) und sociale Unruhen im Gebirge (1565, 1570 und 1578). Im J. 1584 wurde auch das Frauenkloster bei St. Peter aufgehoben und dafür Franciscaner berufen. Erzbischof Georg starb schon am 25. Januar 1587, worauf 64. Wolf Dietrich von Raitenau (1587 bis 1612), ein Vetter Pius' IV. und Zögling des Collegium Germanicum, seiner Jugend halber (28 Jahre) postulirt wurde. Er war eine durchaus absolutistische und prachtliebende Natur und fing an, der Stadt ein italienisches Aussehen zu geben. Unter ihm entstanden, als er die Landschaft aufhob und willkürlich Steuern forderte, verschiedene Unruhen. Erwähnenswerth ist, daß er 1598 ein neues Calendarium in Rom approbiren ließ und dann in Salzburg das römische Brevier und Missale einführte. Nach dem Brande von 1598 wurde die Domkirche sammt einer großen Anzahl Gebäulichkeiten ganz abgebrochen und ein neuer Prachtbau begonnen. Unter ihm begann die Austreibung der Protestanten, wogegen zur Belebung des katholischen Glaubens Niederlassungen der Kapuziner (1594) und der Augustiner-Eremiten (1605) gegründet wurden. Die Anstrengungen, welche er zur Wiedereinverleibung des Fürstenthums Berchtesgaden machte (1611), veranlaßten den Herzog Maximilian von Bayern zum Einschreiten. Der Herzog besetzte Salzburg und zwang den Erzbischof, welcher durch Häscher auf der Fahrt über den Tauern gefangen genommen worden war, zur Abdankung (1612); bei dem in Rom eingeleiteten Prozesse beschuldigte er ihn dann gemeiner sittlicher Vergehen. Wolf Dietrich starb im Gefängniß auf Hohensalzburg am 16. Januar 1617 und wurde in der von ihm erbauten Mausoleumskapelle St. Gabriel beigesetzt. — Sein Nachfolger war 65. Marcus Sitticus, Graf von Hohenems (1612—1619), ein Geschwisterkind seines unglücklichen Vorgängers und ein Neffe des hl. Karl Borromäus. Er änderte den zu großartigen Dombauplan Scamozzi's ab und begann den Neubau nach dem Entwurfe des Santino Solari. Insbesondere aber suchte er das kirchliche Leben zu heben durch Kapuzinermissionen und Volksandachten und begann die Gründung einer höhern Unterrichtsanstalt durch Verwandlung der Domschule in ein Benedictinergymnasium nach dem Muster der Jesuitenschulen, wobei ihn Abt Joachim Buchauer von St. Peter kräftigst unterstützte. Schon 1613 ließ der Erzbischof eine neue Generalvisitation abhalten und gab eine neue Volksschulordnung heraus. Zur bessern geistlichen Verwaltung theilte er die Archidiaconate in Ruraldecanate. Marcus Sitticus starb am 9. October 1619, und es folgte 66. Paris, Graf zu Lodron (1619—1653), gegen Bestätigung einer Wahlcapitulation, betreffend Förderung des errichteten Priesterhauses, Beitritt zur katholischen Liga, Wiederherstellung der Landschaft, Schlichtung der Fiscalsachen durch das Hofgericht und Bestimmung einer Civilliste für den Fürsten. Seine Versprechen erfüllte er auch und gewann damit in ganz außerordentlicher Weise die Liebe und das Vertrauen des Volkes, das ihm ohne Widerrede opferwilligst beistand, so daß er mit großen Summen das neue Befestigungswerk der Stadt und des Landes sowie die Wehrverfassung durchführen, die früher schon geplante Universität 1622—1623 wirklich in's Leben rufen und den neuen Dom schon 1628 einweihen konnte. Im J. 1631 gründete er daselbst das Schneeherren-Collegium mit zwölf Canonikern, aus welchem fortan die Consistorialräthe hervorgingen. Auch sonst machte er sich verdient; er begann die Trockenlegung der Moorsümpfe um Salzburg und gründete zur Ausbildung von tüchtigen Beamten Collegien (Marianum und Rupertinum) sowie das Loretokloster (1635) für die aus Landshut hierher geflohenen Tertiarierinnen des hl. Franciscus. Die 1624 zu einer Congregation behufs Stellung der Lehrkräfte an der Universität und dem Gymnasium verbundenen Benedictinerklöster gründeten 1635 daselbst auch ein Ordensconvict für ihre studirenden Cleriker. Mit Recht wurde Erzbischof Paris bei der Friedensfeier 1651 „Vater des Vaterlandes" genannt, und sein Standbild fand später in der „Walhalla" einen Platz. Bei seinem Tode (am 18. December 1653) hinterließ er die Landesfinanzen in bester Ordnung. — 67. Guidobald, Graf von Thun (1654—1668), ebenfalls ein Zögling des Collegium Germanicum in Rom, trat ganz in die Fußstapfen des Vorgängers und konnte bei guter Wirthschaft trotz großer Türkensteuern bedeutende Bauten aufführen. Bei Kaiser und Papst stand er in großem Ansehen; ersterer ernannte ihn 1662 zum „Principalcommissär" auf dem Reichstage; 1667 erhielt er die Cardinalswürde. Guidobald starb am 1. Juni 1668, und am 30. Juli wurde zum Erzbischofe gewählt 68. Max Gandolf, Graf von Khuenburg (1668—1687), seit 1665 Bischof von Seckau. Er erneuerte die Stiftung der Universität und erhöhte ihre Dotation; zu seiner Zeit erfreute sie sich des höchsten Glanzes. Ferner vollendete er die Domkirche, baute und dotirte die Wallfahrtskirche Maria Plain (1671—1674) und ebenso eine Wallfahrtskapelle zu Kirchenthal

(1670). Reichlich sorgte er für die Nothleidenden zur Zeit der Theuerung wie bei Gelegenheit des schrecklichen Bergsturzes in der Gstätten (1669); auch begann er mit der Stiftung von Waisenhäusern (1683). Die von ihm angelegte zeitgemäße Hofbibliothek (1672) wurde seit der Säcularisation mit der Universitätsbibliothek vereinigt. Der Erzbischof gewährte den Cajetanern eine Niederlassung (1684) und übergab ihnen die ganze Leitung des Priesterhauses (1685). Während der Franzosen- und Türkenkriege mußte er über $5^1/_2$ Millionen für Kriegszwecke aufwenden. Er war sehr bemüht für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens und der christlichen Sitte, weshalb unter ihm die ketzerischen Deferegger auswandern mußten. Im Februar 1687 wurde ihm die Cardinalswürde verliehen; er starb aber schon am 3. Mai. — Durch Wahl folgte ihm 69. Johannes Ernst, Graf von Thun (1687—1709), seit 1679 Bischof von Seckau. Dieser erbaute und bestiftete ein neues Priesterhaus zur allerheiligsten Dreifaltigkeit, dann das St. Johannesspital, gründete auch die Stipendienfonds der „Sieben Städte“ und des Virgilianums für die Candidaten der weltlichen Facultäten, gewährte den Ursulinen (1695) und Bartholomäern (1698) Niederlassungen in der Stadt, sorgte für den Bau der Kirche und des Klosters der Cajetaner, nachdem die ersten Differenzen beigelegt worden waren (1696—1700), vollendete die St. Erhardskirche mit Spital im Nonnthale und erbaute die Universitäts- oder Collegiumskirche. Mit dem Domcapitel, das sich als eigentlichen Stiftsregenten und den Fürsten nur als Träger der ausübenden Gewalt betrachten wollte, war er immer in gespanntem Verhältniß. Er ergänzte die Befestigung der Stadt, ordnete das Militär- und Polizeiwesen, führte den geheimen Hofrath ein (an Stelle des außerordentlichen) und erließ viele und strenge Polizeiverordnungen, besonders auch gegen Wild- und Forstfrevel. Die Galeerenstrafe schaffte er ab. Für seinen Hof gründete er den St. Ruperti-Ritterorden. Nachdem er zuletzt erblindet, starb er am 20. April 1709, worauf 70. Franz Anton, Graf von Harrach (1709—1727), seit 19. October 1705 Coadjutor und früher Bischof von Wien, die erzbischöfliche Würde erlangte. Dieser widmete sich hauptsächlich den kirchlichen Angelegenheiten, suchte die Einführung unkatholischer Bücher zu verhindern und das Auswandern der Handwerker in protestantische Gegenden abzustellen. Seinen Bemühungen verdankt Hannover die Kurwürde. Unter Franz Anton wurde Wien ein Erzbisthum (1723), welchem der bisher exemte Bischof von Wiener-Neustadt als Suffragan unterstellt ward. Im Anschlusse hieran wurde 1728, kurz nach dem Tode des Erzbischofs Harrach, das Bisthum Passau exemt, nur daß es bei Gelegenheit einer Provinzialsynode in Salzburg theilnehmen sollte. Franz Anton starb am 18. Juli 1727. — Am 4. October wurde einstimmig 71. Leopold Anton Eleutherius, Freiherr von Firmian (1727—1744), ein Zögling des Collegium Germanicum, zum Nachfolger gewählt. Als Domdechant hatte dieser für sich und seine Nachfolger die bischöfliche Mitra (1713) erworben; 1718 war er Bischof von Lavant und 1724 von Seckau geworden. Das wichtigste Ereigniß aus seiner Salzburger Regierung ist die Protestantenaustreibung (1731—1732), nachdem die Jesuitenmissionen, dann Hausdurchsuchungen und Strafvorkehrungen gegen die Einschmuggelung von ketzerischen und aufreizenden Büchern und Schriften (bes. Sendbriefe des aus Dürrnberg ausgewanderten Schaitberger) wie auch gegen die geheimen Zusammenkünfte und Vorlesungen der „Neugläubigen“ sich fruchtlos erwiesen hatten; denn die „Neugläubigen“ wurden immer durch den „großen Rath zu Regensburg“ (corpus evangelicorum) in ihrem Verhalten bestärkt und hatten insbesondere vom König von Preußen die Zusicherung, daß er eventuell einige Tausend Auswanderer in seine Staaten aufnehmen werde. Am 31. October 1731 erschien das Edict zur Auswanderung, und am 30. November begann der Auszug. Die Gesammtzahl der Auswanderer betrug zwischen 22000 und 32000, wovon über 15000 in Ostpreußen und Preußisch-Litauen angesiedelt wurden, andere in Würtemberg, Hannover, Holland (auf der Insel Cadsand) und wieder andere zu Ebenezer und Salzburg im nordamerikanischen Staate Georgien eine neue Heimat fanden. Als Ersatz wanderten Tiroler, Bayern und Schwarzwälder ein, und Berchtesgadener Knappen zogen nach Dürrnberg. Um die Reinheit des katholischen Glaubens fortan zu erhalten, wurden sechs ständige Missionsstationen durch Benedictiner, Franciscaner und Kapuziner übernommen und zugleich noch eine Anzahl neuer Seelsorgstationen errichtet. Während Erzbischof Leopolds Regierung zog auch der neue Geist der Aufklärung in Salzburg und besonders an der Universität ein, wodurch ein heftiges Gezänke zwischen den „Alten“ und „Jungen“, den Sykophanten und Illuminaten entstand. Anlaß gab eine Predigt des Canonisten P. Placidus Böckhn, in welcher er die Heilsnothwendigkeit der besonderen Verehrung Mariens behauptete; die Predigt erschien auch im Druck mit Anmerkungen, worin die entgegengesetzte Lehrmeinung Muratori's als irrig bezeichnet wurde. Der Streit erreichte den Höhepunkt, als der erzbischöfliche Rath und Hofhistoriograph Joh. L. Gasparis seine satirische Schrift Vindiciae adversus Sycophantas Juvavienses, Coloniae 1741, erscheinen ließ, worin er Böckhn als Phrynondas bezeichnete und andere verdiente Männer ähnlich verunglimpfte. Die letzten Jahre Leopolds waren durch den österreichischen Erbfolgekrieg, wobei er Neutralität beobachten wollte, und durch Verhandlungen wegen der Säcularisation des Erzstiftes getrübt. Leopold starb am 22. October 1744, und am 13. Januar 1745 wurde 72. Jacob Ernst, Graf von Liechten-

stein (1745—1747), postulirt. Derselbe war 1728 Bischof von Seckau und 1738 Bischof von Olmütz geworden. Er verewigte sich besonders durch die Gründung eines öffentlichen Leihhauses (mons pietatis) aus persönlichen Mitteln, starb aber schon am 12. Juni 1747, worauf der bisherige Dompropst 73. Andreas Jacob, Graf von Dietrichstein (1747—1753), aber erst nach sieben Scrutinien, gewählt wurde. Eine schon 40jährige Kenntniß der Stadt- und Landesverhältnisse kam dem neuen Erzbischof bestens zu Statten. Er drang auf strenge Rechtspflege und auf Sammlung alter Urkunden und Verträge, führte regelmäßigen Postverkehr nach Linz und über den Tauern ein, setzte die Waarenzölle herab und gab wieder strenge polizeiliche Vorschriften. Kaiser Franz I. gab 1750 Befehl, in allen Expeditionen an einen Erzbischof von Salzburg den Titel „Primas von Deutschland" beizufügen. Andreas Jacob starb am 5. Januar 1753. — Es folgte 74. Siegmund III., Graf von Schrattenbach (1753 bis 1771), der bisherige Domdechant, der aber erst aus der 49. Abstimmung als Gewählter hervorging. Er hatte große Schwierigkeiten; man erkannte wohl vielseitig die Nothwendigkeit von Reformen, wußte aber nicht, wie man dieselben durchführen solle. Der siebenjährige Krieg nöthigte zu neuen Steuern, Oesterreich dehnte die Ansprüche auf das Zillerthal immer weiter aus, und auch mit Bayern gab es verschiedene Schwierigkeiten wegen Salzregal und Immunitätsrechte. Preußen forderte nachträgliche Entschädigungen für die Ausgewanderten. Siegmund war eine fromme, contemplative Natur, gab strenge Sittlichkeitsvorschriften und suchte die Christenlehr-Bruderschaften im Lande einzuführen. Er benutzte das St. Rochusspital zu einem Strafarbeitshaus, erbaute zwei Waisenhäuser und gründete für den kärnthnerischen Diöcesanantheil in Klagenfurt ein Priesterhaus. Am 16. December 1771 endigte er sein frommes Leben. — Am 14. März 1772 wurde nach 13 Wahlgängen als letzter regierender Erzbischof 75. Hieronymus, Graf von Colloredo (1772 bis 1803/12), ein Zögling des Collegium Germanicum in Rom, seit 1761 Bischof von Gurk, gewählt. Derselbe huldigte ganz dem aufgeklärten Geiste seiner Zeit und suchte nach dem Beispiele Kaiser Josephs II. Alles mit einem Male zu reformiren. Dabei unterstützte und leitete den Erzbischof der Weltpriester Johann Michael Bönike, den er 1773 von Würzburg nach Salzburg berief. Durch seine Neuerungssucht wie auch durch seine übertriebene Sparsamkeit („Hieronymus Knicker") entfremdete er sich die Gemüther der Unterthanen vollständig. Die Seelsorgstationen wurden sehr vermehrt, der Gottesdienst vereinfacht; strenge Vorschriften erschienen für den Landes- und Stiftungenhaushalt; das Volksschulwesen wurde besonders unter Beihilfe Vierthalers (s. d. Art.) organisirt. Auch die Universität suchte der Erzbischof nach dem Zeitgeiste zu reformiren; besonders veranlaßte er, daß die Aspiranten für das Hochschullehramt auswärtige Universitäten (Rom, Wien, Paris, Göttingen, Gießen, Mainz u. s. w.) besuchten, und daß Montanisten in die ungarischen und sächsischen Bergstädte, andere in die Hansastädte geschickt wurden. Salzburg selbst suchte er mit Erfolg zu einem Sammelpunkte für Literatur und Kunst umzugestalten, doch Alles nach dem herrschenden Zeitgeiste und ohne persönliche Opfer; daher wurde Salzburg auch ein Herd des Illuminatenthums. Großes Aufsehen erregten die unter seinem Namen ausgegebenen Hirtenbriefe, insbesondere der vom Säcularjahre 1782. In seinen kirchenpolitischen Grundsätzen war der Erzbischof ganz Febronianer und nahm auch Antheil am Emser Congresse. Unter ihm erfolgten große Umgestaltungen in den Diöcesanverhältnissen. Auf Wunsch des Kaisers Joseph II. trat nämlich Salzburg den sog. Neustädter District in Nieder-Oesterreich an den Bischof von Wiener-Neustadt ab (October 1782); als sodann der Kaiser 1783 in Graz ein Erzbisthum gründen und ihm alle Bischöfe von Inner-Oesterreich (Judenburg-Leoben, Gurk, Lavant, Laibach und Görz) als Suffragane unterstellen wollte, wurde dieß zwar verhindert, so daß die Metropolitanrechte und andere Prärogativen Salzburg erhalten blieben, aber durch die Convention vom 19. April 1786 (in Rom genehmigt am 26. März 1787) wurden alle Diöcesanrechte in Steiermark und Kärnthen an die dortigen Landesbischöfe von Gurk, Lavant, Seckau und Leoben abgetreten. Ebenso mußten die Seelsorgsdistricte in Tirol und Oberösterreich an die Bischöfe von Brixen und Linz abgetreten werden. Als im J. 1800 die Invasion der Franzosen drohte, flüchtete sich Erzbischof Hieronymus am 10. December nach Wien, wo er den Rest seines Lebens zubrachte. Durch Patent vom 11. Februar 1803 entsagte er der weltlichen Regierung, und das geistliche Fürstenthum wurde in ein weltliches umgewandelt, das sammt Berchtesgaden, Passau und Eichstätt zunächst der frühere Großherzog von Toscana mit dem Charakter eines Kurfürsten erhielt. Im Preßburger Frieden (1805) kam Salzburg zum ersten Male an Oesterreich, dann im Schönbrunner Frieden (1809) an Bayern, endlich auf Grund des Wiener Friedens (1815) vom 1. Mai 1816 ab abermals an Oesterreich.

6. Die Uebergangszeit von 1803 bis 1823. Die kirchliche Regierung und Leitung führte nach der Flucht des Erzbischofs Hieronymus 76. Siegmund Christoph, Graf von Zeil und Trauchburg (1801 bezw. 1812—1814), seit 1797 Bischof von Chiemsee, der nach dem Tode des Erzbischofs (20. Mai 1812) förmlicher „Administrator des Erzbisthums" bis zu seinem Tode am 7. November 1814 blieb. Er war der letzte Bischof von Chiemsee und ein sehr frommer und geschäftstüchtiger Mann, der sich um Salzburg ganz außerordentlich verdient gemacht hat. Während seiner Administration wurde 1806 das Schneeherrenstift

an der Domkirche aufgehoben. Nachdem längere Zeit das Schicksal der Erzdiöcese Salzburg fraglich gewesen war, erfolgte endlich am 24. Juni 1807 die allerhöchste Entschließung des Kaisers Franz, daß Salzburg Erzbisthum und Metropole, aber beschränkt auf die österreichischen Territorialgrenzen bleiben solle. Nach Auflösung des Bisthums Chiemsee wurde Graf Zeil unterm 11. August 1808 Coadjutor und am 18. März 1809 Consistorialpräses für alle geistlichen Angelegenheiten, während die kaiserliche Regierung in Salzburg alle nicht rein kirchlichen Geschäfte und seit 1806 auch das Ernennungsrecht zu den geistlichen Pfründen übernahm. — Nach dem Tode Zeils (1814) wurde durch kaiserliches Hofdecret vom 29. August 1816 77. Leopold Maximilian, Graf von Firmian (1816—1823), zum Erzbischof ernannt, 1818 aber in Rom nur als administrator in spiritualibus bestätigt. Seit dem Tode Zeils residirte in Salzburg kein Bischof mehr; die Weihecandidaten mußten gewöhnlich nach Linz reisen. Unter Leopold Maximilians Administration kam die Circumscription der Erzdiöcese in ihrem jetzigen Umfange zu Stande, nachdem schon früher mehrfache Aenderungen in den Diöcesanverhältnissen eingetreten waren. Für das ehemalige Fürstenthum Berchtesgaden war am 22. September 1805 quoad mere spiritualia ein salzburgischer Generalvicar (der Consistorialdirector Franz Xaver Hochbichler) aufgestellt worden. Nach der ersten Vereinigung mit Oesterreich mußten alle nichtösterreichischen Diöcesanantheile abgetreten werden; dafür wurden Salzburg einverleibt (24. Juni 1807) das ehemals chiemseeische Brixenthal, ein großer Theil vom Zillerthal, das Generalvicariat Berchtesgaden und die salzburgischen Pfarren der Diöcese Passau. In der bayrischen Zeit wurde unter dem 25. Februar 1811 der ganze bayrische Salzachkreis mit den damit vereinigten Theilen des Inn- und Hausruckviertels, wie von Tirol, Ober- und Niederbayern dem Ordinariate Salzburg überwiesen. Nach dem Wiener Frieden von 1815 erfolgten wieder neue Veränderungen provisorischen Charakters, bis endlich durch die apostolische Nuntiatur in Wien im J. 1818 die neue Diöcesaneintheilung dahin festgesetzt wurde, daß die Diöcese Salzburg nur mehr zunächst das Herzogthum gleichen Namens und das tirolische Unterinnthal mit den Nebenthälern bis zum rechten Ufer des Ziller umfaßt; dadurch wurde der Flächenraum der Diöcese auf 9715 qkm und (im Jahre 1822) eine Einwohnerzahl von 190 086 beschränkt, während die alte Diöcese 1772 eine Seelenzahl von 963 166 umfaßt hatte. Der Metropolitansprengel Salzburg wurde ebenfalls auf nur österreichisches Gebiet beschränkt, so daß nur die Bischöfe von Brixen, Gurk-Klagenfurt, Seckau-Graz und Lavant-Marburg als Suffragane dem Erzbischofe unterstellt blieben, wozu durch Bulle vom 5. März 1825 noch das bisher exemte Bisthum Trient kam. Die alten Prärogativen auf Ernennung, Confirmation und Weihe für die einst von Salzburg aus gegründeten Bischofssitze blieben erhalten, weßhalb der jeweilige Erzbischof den Bischof von Gurk jedes dritte Mal, die Bischöfe von Seckau und Lavant jedesmal zu ernennen und zu confirmiren hat. Ebenso blieben die Titel der Legaten- und Primaswürde erhalten.

7. **Die Erzbischöfe von 1823 bis zur Gegenwart.** Als erster Oberhirt nach der neuen Circumscription und auch wieder mit dem Titel eines Erzbischofs folgte dem Administrator Leopold Maximilian 78. Augustin Gruber (1823 bis 1835), seit 1815 Bischof von Laibach, infolge kaiserlicher Ernennung durch päpstliche Bulle vom 17. Juni 1823 nach Salzburg transferirt. Gruber war ein sehr frommer, aber dem Staate gegenüber gar zu bescheidener Mann. Einen besondern Ruf genoß er als Katechet, und seine „Katechetischen Vorlesungen" (Salzburg 1830—1834, 3 Bde., u. später öfter) verewigen sein Andenken. Durch Bulle vom 5. März 1825 wurde das neue Domcapitel organisirt und demselben das Recht der jeweiligen Erzbischofswahl gewahrt. Gruber starb am 28. Juni 1835, worauf das neue Domcapitel am 23. September 79. Friedrich VI., Fürsten zu Schwarzenberg (1835—1850; s. d. Art.), zum Erzbischof erwählte. Im J. 1837 begann durch die kaiserliche Regierung die Ausweisung der Irrgläubigen („Inclinanten") aus dem Zillerthale. Der Erzbischof suchte Knaben solcher Eltern dem Irrglauben zu entziehen, indem er sie (1836) nach Salzburg bringen ließ; damit legte er den Grund zum Knabenseminar (Collegium Borromaeum), das dann durch die Munificenz der Kaiserin Karolina Augusta (gest. 1873) rasch aufblühte. Ebenso segensreich war die Berufung der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz, denen er zunächst das ehemalige Missionshaus in Schwarzach mit dem Schlosse Schernberg übergab (1844). Im J. 1842 wurde Schwarzenberg Cardinal. Nachdem er sodann am 20. Mai 1850 nach Prag transferirt worden war, wählte das Domcapitel 80. Maximilian Joseph von Tarnóczy (1851—1876) zum Erzbischofe, der am 22. December 1873 Cardinal wurde. Unter ihm brannte am 15. September 1859 in der kaum restaurirten Domkirche der Dachstuhl des Langhauses und der großen Kuppel ab und zerstörte das werthvolle Kupferdach. Nur die Thürme wurden durch die Geistesgegenwart des Fr. Wendelin O. S. Fr. gerettet und damit auch die Weiterverbreitung des Feuers verhindert. Im selben Jahre erfolgte auch die neue Circumscription der inneröstereichischen Suffraganbisthümer, infolge dessen Gurk-Klagenfurt ganz Kärnthen und Lavant-Marburg den slovenischen Theil von Steiermark erhielt. Dem Erzbischof Tarnóczy wurde endlich vom Aerar eine ständige Wohnung für sich und seine Nachfolger angewiesen, die er am 21. September 1864 bezog. Besonderes Verdienst erwarb er sich durch die neue Auflage des

Rituale 1854 und der Proprien zum römischen Brevier und Missale. Auch begann er die Ausgabe eines gedruckten Verordnungsblattes und ließ die wichtigsten Verordnungen bis auf 1816 zurück sammeln. In seine Zeit fällt ferner die Gründung des „Salzburger Kirchenblattes“ (seit 1852), welches gegenwärtig noch als „Katholische Kirchenzeitung“ fortgeführt wird. Tarnóczy starb am 4. April 1876. — Am 27. Mai wurde als sein Nachfolger gewählt 81. Franz de Paula Albert Eder O. S. B. (1876—1890), welcher als Albert V. schon seit dem 17. Januar 1857 Abt des Benedictinerstiftes St. Peter gewesen war. Er ließ alsbald, wie schon 1874 als Abt für sein Kloster, so jetzt als Erzbischof für den Diöcesanclerus, ein Calendarium perpetuum ausarbeiten, das 1878 sammt dem dazu gehörigen Proprium festorum für Brevier und Missale in Rom approbirt wurde; dabei wurde auch das 1874 für St. Peter in Rom genehmigte Officium S. Rudberti proprium für die Diöcese umgearbeitet und zu Rom approbirt. Franz Albert zeichnete sich durch fast verschwenderische Freigebigkeit für alle guten Zwecke aus. Er starb am 10. April 1890, und es folgte am 20. Mai 1890 durch Wahl 82. Johannes Ev. Haller, der schon 1874 als Coadjutor von Trient zum Bischof geweiht worden war und am 29. November 1895 die Cardinalswürde erlangte. Ad multos annos!

Statistisches. Die heutige Erzdiöcese Salzburg erstreckt sich, wie oben gesagt, nur noch auf das Herzogthum Salzburg und das tirolische Unterinnthal nebst seinen Seitenthälern bis zur Mündung des Zillerthales. Sie hat seit der Circumscription von 1825 einen Flächenraum von 9715 qkm mit (Neujahr 1897) 237 000 Katholiken neben 800 Protestanten und 180 Israeliten und ist eingetheilt in 18 Decanate, wovon 13 im salzburgischen und 5 im tirolischen Antheile liegen. Zur Zeit (1897) zählt die Erzdiöcese 181 Pfarreien, 1 Curatie, 1 Vicariat, 3 Expondituren, 47 Beneficien und Kaplaneien, 427 Welt- und 104 Ordenspriester, zusammen also 531 Priester. In auswärtigen Diöcesen befinden sich 18 Welt- und 16 Ordenspriester. Außer dem Domcapitel gibt es in der Diöcese 2 weltpriesterliche Collegiatstifte, nämlich Mattsee, im 11. Jahrhundert an Stelle der alten Benedictinerabtei errichtet, und Seekirchen, gegründet 1679. An Klöstern und klösterlichen Instituten zählt die Diöcese für Benedictiner 2 Abteien (St. Peter und Michaelbeuern), für Serviten 1 Kloster (Rattenberg), für Franciscaner 1 Kloster und 1 Hospiz, für Kapuziner 3 Klöster und 1 Hospiz, für Redemtoristen 1 Collegium, für Missionare vom heiligsten Herzen Jesu 1 Missionshaus; für Benedictinerinnen 1 Abtei (Nonnberg) mit 1 Filiale in Gurk, für Ursulinen 1 Kloster, für Tertiarierinnen des hl. Franciscus 1 Kloster (Loreto), für Schulschwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus 1 Mutterhaus (Hallein) mit 10 Filialen, für arme Schulschwestern vom hl. Franciscus (vom Mutterhause in Vöcklabruck) 2 Filialen, für Barmherzige Schwestern (Töchter der göttlichen Liebe) vom hl. Vincenz von Paul 1 Mutterhaus mit 57 Filialen, für Barmherzige Schwestern vom heiligen Kreuz (aus dem Mutterhause in Linz) 4 Filialen, für Chorfrauen de Notre Dame des hl. Petrus Fourier 1 Kloster (Goldenstein), für Chorfrauen „Unserer Frau von der Liebe“ nach der Regel des hl. Augustin 1 Kloster. Die Gesammtzahl der Ordenspersonen beträgt 1087, 205 männliche und 882 weibliche. In der Diöcese treffen auf je 1000 Seelen 22 Priester und 45 Ordenspersonen. (Vgl. Annales Juvavenses majores [550—835. 975], in den Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 86 sqq. III, 121 sq.; Annal. Juv. min. [742—814], ib. I, 88 sq. III, 122 sq.; Annal. Salisburg. [499—1049], ib. I, 89 sq.; Annal. S. Rudbert. Salisb. breves [991 ad 1168], ib. IX, 757 sq.; Annal. S. Rudbert. Salisb. [1—1286, mit Fortsetzungen bis 1398], ib. IX, 758 sqq. 837 sqq.; Gesta Archiepisc. Salisb., ib. XI, 1 sqq.; Chronica Salisb. [580 ad 1475], ed. Basnage, in Thes. monument. III, 2, Amstelaed. 1725, 478—493; Chronicon Salisb. [580—1495], ed. Pez, in Script. rer. Austriac. II, Lips. 1725, 427—446; Chronicon Saltzeb. [1403—1494], ed. Duellius, in Miscellan. II, Aug. Vind. 1724, 129—168. — Fr. Dückher, Saltzburgische Chronica, Saltzb. 1666; Wiguleus Hund a Sulzemos, Metropolis Salisburg., Ingolstadii 1582; 3. ed. Accesserunt praeter diplomata summorum pontificum, imperatorum, regum etc. notae Christophori Gewoldi, Ratisbonae 1719, 3 voll.; Joseph, Franz et Paul Mezger, Historia Salisburgensis, h. e. Vitae episcoporum et archiepiscoporum Salisburg. necnon abbatum monasterii S. Petri, Salisb. 1692; Hansiz, Germania sacra II, Aug. Vind. 1729; [Kleimayrn,] Unpartheyische Abhandl. von dem Staate des hohen Erzstifts Salzburg und dessen Grundverfassung, [Salzburg] 1765; Ders., Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia, Salzburg 1784; Zauner, Chronik von Salzburg, fortgesetzt von P. Corbinian Gärtner, Salzb. 1796—1826 u. 1843, 11 Thle. u. 1 Reg.-Bd.; Dümmler, Beiträge zur Gesch. des Erzbisthums Salzburg im 9.—12. Jahrhundert, in Archiv für österreich. Gesch. XXII [1860], 277 ff.; [Schumann,] Reihenfolge der Bischöfe und Erzbischöfe zu Salzburg. Beigegeben dem Personalstand der Geistlichkeit, Jahrg. 1828. 1831. 1833. 1835. 1837. 1838. 1839. 1841. 1879. 1880; fortges. 1887 u. 1888 [Schwarzenberg], 1877 [Tarnóczy], 1891 [Eder]; Georg Abdon Pichler, Salzburgs Landesgesch., Salzb. 1865; Meiller, Regesta archiepisc. Salisb. inde ab anno 1106 usque ad a. 1246, Wien 1866; Gams, Ser. episc. 307 sq. Zur Gesch. der einzelnen Abteien vgl. Beda Seeauer, No-

vissimum Chronicon antiqui monasterii ad S. Petrum Salisburgi, Aug. Vind. et Oenip. 1772; P. Franz Esterl, Chronik des adeligen Benedictiner-Frauenstiftes Nonnberg in Salzburg, Salzb. 1841; Michael Filz, Gesch. des salzburgischen Benedictinerstiftes Michaelbeuern, Salzb. 1833; Wilh. Erben, Quellen zur Geschichte des Stiftes und der Herrschaft Mattsee, Wien 1896 [Fontes rer. Austriacarum. Diplom. et Acta XLIX, 1]; Ders., Die Annalen-Compilation des Dechants Christan Gold von Mattsee, in Neues Archiv XXII [1897], 443—499. Speciell über die Stadt Salzburg handeln Otto von Wallpach, Kurze Baugesch. d. Kirchen u. öffentl. Kapellen d. Stadt Salzburg, Salzb. 1882; F. V. Zillner, Gesch. der Stadt Salzburg. I. Geschichtl. Stadtbeschreibung, Salzb. 1885; II. Zeitgeschichte, ebd. 1890. Zur kirchlichen Topographie von Stadt und Land vgl. Lorenz Hübner, Beschreibung der . . . Haupt- und Residenzstadt Salzburg und ihrer Gegenden, Salzb. 1792—1793, 2 Bde.; Ders., Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstenthumes Salzburg, Salzb. 1796, 3 Bdchn.; Benedict Pillwein, Das Herzogthum Salzburg oder der Salzburger Kreis, Linz 1844 [Geschichte, Geographie und Statistik d. Erzherzogthums Oesterreich o. d. E. V]; J. Dürlinger, Hist.-statistisches Handbuch d. Erzdiöcese Salzburg, Salzb. 1862 [I, 1.—5. Heft: Ruraldecanate des Flachlandes; II, 1. Heft: Decanat Tamsweg]; Ders., Hist.-stat. Handbuch vom Pinzgau, ebd. 1866; Ders., Hist.-stat. Handbuch vom Pongau, ebd. 1867; Alois Huber [Vogl], Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland, ebd. 1874 bis 1875, 4 Bde. Endlich sei noch besonders hingewiesen auf die Einzelforschungen, deren Resultate in verschiedenen Zeitschriften niedergelegt sind, besonders in dem Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen [seit 1848], den Mittheilungen der Gesellschaft für salzburgische Landeskunde [seit 1861], dem Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde [seit 1876], den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung [seit 1880].

II. Synoden im Erzbisthum Salzburg. Die synodale Thätigkeit im Gebiete der bayrischen Kirchenprovinz und im spätern Metropolitangebiet von Salzburg beginnt mindestens schon zur Zeit des hl. Bonifatius, um 740, und im Laufe des 8. Jahrhunderts wurden mehrere Synoden abgehalten (s. d. Art. Bayern II, 105). Ja schon die vom Papste Gregor II. (716) auf Wunsch des Herzogs Theodo abgeordneten Gesandten hatten den Auftrag erhalten, in Bayern Synoden abzuhalten. Nachdem Arno zum Erzbischof und Metropoliten von ganz Bayern erhoben worden war, wurde 1. eine Provinzialsynode nach Reisbach in Niederbayern berufen, welche in Freising fortgesetzt und endlich zu St. Peter in Salzburg geschlossen wurde (799). Ihre Beschlüsse betrafen hauptsächlich die kirchliche Disciplin (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 725 ff.). Eine Anzahl Synodalbeschlüsse sind auch in einer St. Emmeramer Handschrift überliefert und beziehen sich auf 2. eine Synode bei Gelegenheit des Kirchenfestes von St. Emmeram in Regensburg (22. September eines unbekannten Jahres). Die Beschlüsse sind inhaltlich ganz verwandt mit den Reisbacher Beschlüssen, so daß man meinen möchte, sie seien die für die Laien wichtigsten Beschlüsse, welche etwa in Regensburg publicirt wurden (Hefele III, 735 ff.). 3. Nach dem Aachener Capitulare von 803 hielt Arno zu Regensburg im nämlichen Jahre in Gegenwart Kaiser Karls einen Convent der Bischöfe, und diese ließen sich zu Milderungen des strengen Decretes gegen die sog. Chorbischöfe (s. d. Art.) bestimmen (Dalham, Conc. Salisb., Aug. Vind. 1788, 41 sqq.). 4. Am 13. Juni 803 fand auch zu Tegernsee eine Synode unter Arno's Vorsitz statt, bei der es sich um die Restitution von ungefähr 15 Taufkirchen sammt Zehnten an die Kirche Freising handelte (Hefele III, 746). 5. Von einer Provinzialsynode in Freising (Mai 805) ist nur eine Verordnung über die Zahl von Messen und Almosen für Verstorbene erhalten (ebd. III, 748). 6. Die Salzburger Provinzialsynode vom Jahre 807 erneuerte die alte Verordnung von der Viertheilung der Zehnten (ebd. III, 749). 7. Das Vorgehen der bayrischen Bischöfe gegen den Slavenapostel Methodius und dessen gerichtliche Absetzung 870 (s. d. Artt. Bayern II, 107 und Cyrillus u. Methodius III, 1297) unter Erzbischof Adalwin wie auch die gerichtliche Absetzung des von Kaiser Arnulf in Passau eingesetzten Bischofs Wiching durch Erzbischof Dietmar I. und seine Suffragane (899) setzen wohl synodale Versammlungen voraus. Unter Erzbischof Odalbert fanden im J. 932 zwei Synoden statt 8. zu Regensburg (14. Januar) und 9. zu Dingolfing (16. Juli), um im Anschlusse an die Hohenaltheimer Verhandlungen von 916 die durch die Unruhen des Herzogs Arnulf arg gestörten kirchlichen Verhältnisse wieder zu ordnen (Hefele IV, 589 ff. 591 f.). 10. Eine große Anzahl von Synoden und Conventen des 12. und 13. Jahrhunderts betrafen lediglich unterschiedliche Besitz- und Rechtsstreitigkeiten zwischen einzelnen kirchlichen Instituten; dann die Gründung der neuen Bischofssitze Chiemsee, Seckau und Lavant, die Kreuzzugsalmosen u. dgl., ohne daß eingehendere Reformbeschlüsse überliefert sind. Große Bedeutung hatte für die ganze Kirchenprovinz 11. die Synode von Wien, welche der päpstliche Legat Cardinal Guido am 10.—12. Mai 1267 abhielt. Die 19 Kapitel umfassenden Statuten betreffen vornehmlich das Leben der Geistlichkeit, die Pfründen und Zehnten, das Verbot des Wuchergeschäftes, die Unsitte, daß Patrone sich des Nachlasses der Geistlichen bemächtigen (Spolienrecht; s. d. Art.), die Besetzung der kirchlichen Pfründen und die Residenzpflicht der Prälaten, die Reform der Benedictinerklöster. Die 5 letzten Ka-

pitel sind gegen die Juden gerichtet und beschränken ihren Verkehr mit den Christen (Hefele-Knöpfler VI, 100 ff.). 12. Die Wiener Beschlüsse wurden in der Ende October 1274 in Salzburg abgehaltenen Provinzialsynode neuerdings eingeschärft und durch 24 (26) neue Kapitel erweitert, welche sich vornehmlich mit Reform der Benedictinerklöster und der Stifte regulirter Chorherren beschäftigen, sodann mit den Sitten und dem Leben der Seelsorgsgeistlichen u. s. w. Insbesondere wurde auch bestimmt, es müsse, wenn ein Erzbischof oder Bischof gefangen genommen oder eine Kirche feindlich angegriffen werde, so daß ihr Vernichtung drohe, in der ganzen Kirchenprovinz der Gottesdienst aufhören. Auch werden Kirchenvögte gemahnt, von ungehörigen Belästigungen der Kirchen und ihrer Güter abzulassen. Mit letzteren Beschlüssen insbesondere waren König Ottokar von Böhmen und Herzog Heinrich von Niederbayern getroffen, weßhalb sie Repressalien anzuwenden begannen (ebd. VI, 167 ff.). 13. Erzbischof Friedrich II. hielt auch im Advent 1281 eine Provinzialsynode in Salzburg ab und erließ neue ergänzende Bestimmungen, besonders zur Reform der Benedictinerklöster (ebd. VI, 216 ff.). 14. Erzbischof Konrad IV. erließ auf der Salzburger Synode vom Januar 1292 eine Bestimmung über Eheschließungen und verbot den Geistlichen, von einem Fürsten ein weltliches Amt anzunehmen; ebenso verbot er den Umgang mit fahrenden Scholaren (ebd. VI, 263 f.). Derselbe Erzbischof hielt 15. in der Fasten 1310 wieder eine Synode, in welcher der verlangte zweijährige Zehnte bewilligt und 6 Kapitel Erläuterungen zu früheren Statuten gegeben wurden (ebd. VI, 483). 16. Reformkapitel erschienen wieder auf der Salzburger Synode vom Januar 1386 unter Erzbischof Piligrim II., worin vor Allem verlangt wird, daß alle Weltgeistlichen das Officium divinum ganz nach der Weise der Cathedrale beten, sowie daß in Reservatfällen niemand ohne besondere Erlaubniß absolviren dürfe, und daß, wer eine solche Erlaubniß mißbraucht, sie dadurch verliere. Auch wird bestimmt, daß kein Geistlicher ohne Kapuze oder Biret oder geschlossenen Hut in der Kirche oder sonst öffentlich erscheinen dürfe. Herumschweifende Bettelmönche sollen nicht ohne Einladung der Kirchenrectoren predigen, und diese dürfen nur solche einladen und zulassen, welche die Erlaubniß ihrer Oberen vorweisen (ebd. VI, 965 f.). 17. Nach Abschluß des Konstanzer Concils war Erzbischof Eberhard III. der erste deutsche Metropolit, welcher zur Abhaltung einer Reformsynode schritt. Noch im November 1418 hielt er eine solche, wozu er alle Bischöfe und Prälaten, Aebte, Ordensobere, Gelehrte, auch Abgeordnete der Universität Wien einlud. Er ersuchte diese auch, ein Pastoralbuch über die heiligen Sacramente und ihre Ausspendung zu verfassen; diese Arbeit wurde Nicolaus von Dinkelsbühl (s. d. Art.) und Johann Sindrami übertragen. Die Beschlüsse der Synode umfassen 34 Kapitel, in welchen zumeist die älteren Statuten wieder aufgefrischt und eingeschärft, dabei aber auch für die damaligen Zeitbedürfnisse Erweiterungen vorgenommen wurden. Es wird als ein Ketzer erklärt, wer behauptet, daß ein in einer Sünde befangener Priester nicht gültig consecriren oder absolviren könne. Sodann wurde bestimmt, daß gemäß den päpstlichen Vorschriften auch ferner regelmäßig Synoden gehalten werden sollen; die nächste ward auf den 28. August 1419 angesetzt. Auch sollen alle Jahre Diöcesansynoden gehalten werden. Die Provinzialsynoden sollen wenigstens 14, die Diöcesansynoden mindestens 3 Tage dauern. Eigene Commissare sollen alle 3 Jahre Provinzial-Ordenscapitel der regulirten Chorherren und Benedictiner veranstalten. Weiterhin erließ die Synode noch Vorschriften über Weihecandidaten; besonders wird auch verlangt, daß alle Majoristen und Minoristen unter Verlust ihrer Beneficien etwaige Beischläferinnen binnen zwei Monaten entlassen, und daß zum bessern Unterrichte nur Graduirte an den Schulen angestellt werden. Mißbräuche bei Erledigung und Besetzung kirchlicher Beneficien werden verpönt. Niemand darf fremden Parochianen, außer im Nothfalle, Sacramente spenden; niemand darf einem Ketzer das Predigen erlauben, und Herzöge und Grafen müssen die der Ketzerei Verdächtigen verhaften. Die Juden sollen die herkömmlichen Kennzeichen sichtbar tragen. Frauen werden besonders zu züchtiger Kleidung gemahnt. Dem Concilsprotokoll ist dann eine gemeinsame Urkunde des Erzbischofs und der Bischöfe angehängt (vom 11. Juni 1419), worin sie erklären, daß bei diesem Concil Beschwerden über Verletzung der kirchlichen Immunität durch die weltlichen Fürsten und Herren vorgebracht wurden; die Synode habe sich daher an den Kaiser Sigismund gewendet, der Abhilfe versprochen habe. 18. In Salzburg wurde darauf auch eine Diöcesansynode abgehalten, welcher der Dompropst und Archidiacon Johannes (von Reisberg) präsidirte. Hierbei wurden 59 Beschlüsse aufgestellt, die großentheils Beschlüsse früherer Synoden wieder in Erinnerung brachten (Hefele VII, 376 ff.). 19. Auch um 1437 fand in Salzburg unter dem Erzbischof Johannes II. von Reisberg eine Provinzialsynode statt, deren Beschlüsse aus der darauffolgenden Diöcesansynode von Brixen aus dem Jahre 1438 bekannt sind (Hefele-Hergenröther VIII, 6). 20. Aehnliche Diöcesansynoden fanden damals auch zu Salzburg am 20. April, dann zu Passau und Freising statt, und 21. im Januar 1440 wieder eine Diöcesansynode zu Salzburg (ebd. VIII, 7). 22. Im Februar 1451 präsidirte in Salzburg Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) als päpstlicher Cardinallegat einer Provinzialsynode; er erließ das Gebot, daß die Collecte für den Papst und den Ordinarius in der Messe an Sonntagen von allen celebrirenden Priestern zu geschehen habe, sowie daß innerhalb Jahresfrist in allen Ordenshäusern die Reform

durchzuführen sei. Von Wien aus bestellte Nicolaus Generalvisitatoren zur Reformirung der Benedictinerklöster, und zwar Abt Martin vom Schottenstift in Wien, Abt Lorenz von Klein-Maria-Zell und den Prior Stephan von Melk; als aber dieser bald zum Abte gewählt wurde, so bestellte er dafür den Conventualen Johannes Schlittpacher (ebd. VIII, 41; Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VIII [1887], 632 ff.). 23. Unter Erzbischof Siegmund I. wurde 1456 aus Anlaß des ausgeschriebenen Türkenzehnten eine neue Synode gehalten, wobei man sich besonders über solche Besteuerung beschwerte und überhaupt schon eine große Mißstimmung über die Regularen, besonders die Mendicanten, wie auch über den Papst selbst bekundete. Aus jeder Diöcese wurden der Synode Avisamenta mit Meinungen, Wünschen und Klagen vorgelegt, welche in ihrer Gesammtheit ein sprechendes Zeugniß der herrschenden Unzufriedenheit geben (Hefele-Hergenröther VIII, 88 ff.). 24. Unter Erzbischof Friedrich V. wurde im October 1490 zu Mühldorf eine große Reformsynode abgehalten, deren 45—51 Canones sich ziemlich genau mit den Freisinger Decreten von 1434 bis 1438 und denen von Salzburg von 1418 und 1437 decken. Die Aebte des Benedictinerordens sollten am 15. Juni 1491 in der Stadt Salzburg und von da ab regelmäßig alle 3 Jahre ein Generalcapitel halten (ebd. VIII, 293 ff.). 25. Auf dem Provinzialconcil von Mühldorf im März 1512 wurde die Beschickung der Lateransynode beschlossen; die älteren Constitutionen wurden erneuert. Ferner wurden die Bischöfe beauftragt, die Beschwerden wegen Verletzung der geistlichen Immunität zu sammeln. Insbesondere wurden Visitationen in Aussicht genommen, wozu gottesfürchtige, in Gelehrsamkeit und in Sitten hervorragende Männer gewählt werden sollten. Doch kamen diese Visitationen nicht zur Ausführung (Dalham 280; Hefele-Hergenröther VIII, 550). 26. Infolge der lutherischen Bewegung hielt Erzbischof Cardinal Matthäus Lang Ende Mai 1522 zu Mühldorf wieder eine Provinzialsynode, an welcher von den Suffraganen nur Berthold von Chiemsee persönlich theilnahm. Es wurde ein Religionsmandat erlassen, das im Wesentlichen mit demjenigen übereinstimmt, welches der Erzbischof schon im März für seine Diöcese publicirt hatte; auch wurden wieder allgemeine Visitationen angeordnet. 27. Vom 23. November bis 4. December 1523 fanden in Salzburg neue Verhandlungen statt, welche hauptsächlich durch einige die kirchliche Immunität bedrohende päpstliche Concessionen an die österreichischen und bayrischen Fürsten veranlaßt wurden (ebd. IX, 324 f.). 28. Aus Anlaß der Ausschreibung eines allgemeinen Concils nach Mantua traf Cardinal Matthäus Lang alsbald wieder Anstalten zur Abhaltung einer Provinzialsynode, welche vom 14. bis 25. Mai 1537 tagte. Dort wurde die Beschickung des in Aussicht gestellten allgemeinen Concils sowie auch die Publication von eigenen Synodalstatuten beschlossen. Die Herausgabe und Bekanntmachung der letzteren verzögerte sich aber, weil man dem allgemeinen Concil nicht vorgreifen wollte. Daß man zur Synode auch weltliche Fürsten eingeladen hatte, erregte in Rom großes Aufsehen und die Furcht, als ob man auf ein Nationalconcil hinarbeite; doch wußte der Erzbischof bald diese Besorgniß zu zerstreuen (vgl. Hauthaler, Des Matthäus Lang Verhalten zur religiösen Bewegung, im Jahrbuch der Leo-Gesellschaft, Wien 1895, 16—17). 29.—32. Unter Erzbischof Ernst von Bayern fanden vier Provinzialsynoden statt, eine 1544, zwei 1549 und eine 1553. Auf der im Februar 1549 gehaltenen wurden unter Anderem 10 Constitutionen abgefaßt zur Verbesserung der Kirchenzucht und Herstellung der religiösen Einheit. Die bitteren Klagen aber, welche über Verletzung der kirchlichen Immunität durch die weltlichen Machthaber erhoben wurden, verletzten diese, und sie verlangten eine neue Synode, auf der man jedoch über ein nutzloses Hin- und Herreden nicht hinauskam. 1553 wurde sodann im Einvernehmen mit König Ferdinand und Herzog Albrecht V. zu Mühldorf eine Provinzialsynode abgehalten, wobei man sich vornehmlich mit der religiösen Bewegung beschäftigte und sich über eine Anzahl von Bestimmungen einigte (Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern, München 1891, 6 ff.). 33. Als das Concil von Trient 1562 wieder zusammentreten sollte, hielt man in Salzburg ein Provinzialconcil, auf welchem drei Mandatare für Trient bestimmt wurden. Auch wurde am 13. September 1562 ein neues Mandat erlassen, um auf die bedeutenderen Mängel der kirchlichen Disciplin aufmerksam zu machen und deren Abstellung, besonders die Entlassung der Concubinen, einzuschärfen. 34. Im Juli 1563 wurde abermals zu Salzburg in Sachen des Kelches eine Synode abgehalten, unmittelbar vor den Verhandlungen am kaiserlichen Hoflager in Wien (Knöpfler 131 ff.). 35. Nachdem dann am 16. April 1564 durch den päpstlichen Stuhl auf wiederholtes und dringendes Ansuchen des Kaisers Ferdinand und des Herzogs Albrecht das Indult des Kelches erlassen worden war, berief der Erzbischof Johannes Jacob Ende August des Jahres neuerdings ein Concil, das im Abschied vom 5. September gleichmäßiges Vorgehen bezüglich des Kelches vorschrieb, das Mandat von 1562 wieder einschärfte, Visitationen urgirte, wobei auch besonders auf die Bücher zu sehen sei, und geistliche Seminarien zur Heranbildung eines tüchtigen Clerus empfahl (Knöpfler 140 ff.). 36. Das wichtigste von allen Salzburger Provinzialconcilien ist dasjenige vom 14.—28. März 1569 unter Mitwirkung des Theologen Felician Ninguarda O. Pr., der dann auch die Constitutionen und Decrete nach Rom zur Approbation überbrachte. Damit wurde endlich im Anschlusse an die Beschlüsse von Trient für immer eine solide Grundlage der Kirchenreform dieser Provinz ge-

wonnen (s. die Acten des Concils bei Dalham 348 sqq. und bei Schannat-Harzheim, Conc. Germ. VII, 230 sqq.). Endlich wurde 37. im Jahre 1573 vom 24. August bis 3. September noch ein Provinzialconcil, das letzte der Salzburger Provinz, abgehalten, nachdem Ninguarda mit dem von Papst Gregor XIII. bestätigten Agendarium von Rom zurückgekommen war. Dießmal handelte es sich vorzüglich nur um die zweckmäßige Durchführung der früheren Reformbeschlüsse. Neben dem päpstlichen Schreiben vom 28. Juni 1572 wurden noch 40 Artikel bekannt gegeben, die vom Papste besonders anempfohlen wurden (Dalham 572 sqq.; Schannat-Harzheim VII, 744 sqq.).

III. Schule und Universität zu Salzburg. Gründer einer Schule in Salzburg ist der hl. Rupert. Die Entdecker der durch Maximilians Reliquien geheiligten Stätte zu Pongo (Bischofshofen) übergaben ihre Enkel oder Vettern „Wurmhari" und „Cissimo" dem hl. Rupert ad discendum et tondendum ad Salzburch monasterium (Indiculus Arnonis 8, 4). Sitz der Schule war das Kloster St. Peter. Der hl. Virgilius hatte in der Person seines Weihbischofes Dobda (Tuti) Grecus einen tüchtigen Lehrer im Kloster Chiemsee. Zur ersten hohen Bedeutung kam die Salzburger Schule durch Bischof Arno und seine lebhafte Verbindung mit Kaiser Karl und Alcuin (s. d. Artt.). Arno hinterließ eine Bibliothek von 150 Handschriften, darunter auch ein eigenes Formularbuch als Behelf zur Anfertigung von Briefen und Urkunden (Liber breviarius unius cuiusque rei). Im J. 797 war auch Wizo oder „Candidus", ein Schüler Alcuins, in Salzburg und verblieb dort mehrere Jahre, um gelehrte Bildung zu verbreiten. Ebenso kam Adalbert, den Alcuin „seinen schwarzen Magier" nannte, nach Salzburg. Arno hinwieder schickte junge Leute zu Alcuin, der ihrem Unterrichte große Aufmerksamkeit schenkte. Auf diese Weise wurde in Salzburg eine Schule begründet, welche sich in der Lehr- und Schreibweise enge an die alcuinische von Tours anschloß und lange Zeit Bedeutung hatte (vgl. Zeißberg, Arno, in d. Sitzungsber. der kais. Akad. Wien, Phil.-hist. Cl. XLIII [1863], 364 ff.). Unter den Nachfolgern Arno's wird in den Quellen Erzbischof Adalram geradezu als egregius doctor bezeichnet. Im 10. Jahrhundert unter Erzbischof Friedrich I. ist ein engerer Anschluß an die Schulen von St. Gallen und Lüttich bemerkbar. Im 12. Jahrhundert, nach Beendigung des Investiturstreites, kam die Schule Salzburgs wieder zu höherer Bedeutung, besonders zur Zeit der Erzbischöfe Konrad I. und Eberhard I. Erzbischof Eberhard II., der für sich selbst als Bischof von Brixen noch vom Papste Innocenz III. die Erlaubniß zum Besuche einer höhern Schule erbat, berief einen Dominicaner nach Salzburg, um den jungen Domherren geeigneten höhern Unterricht ertheilen zu lassen. Die Klosterschule bei St. Peter wurde durch die Einführung der sog. Melker oder Sublacenser Reform 1431 neu belebt. Es wurden von nun ab an derselben nur akademisch gebildete Lehrer angestellt. — Eine allgemeine Hochschule (studium generale) zu gründen, plante zuerst Erzbischof Burchard II. 1463, doch kam sein Plan nicht zur Ausführung. Beim Ausbruche der Reformation suchte der Erzbischof Cardinal Matthäus Lang (s. d. Art.) auch die Salzburger Schulverhältnisse zu verbessern; er nahm deßhalb in seine Landesordnung von 1525 einen eigenen Abschnitt über die lateinischen Schulen auf. Auch auf der Provinzialsynode von 1537 nahm man auf das Unterrichtswesen besondere Rücksicht. Cardinal Lang, der selbst eine höhere wissenschaftliche und künstlerische, aber leider keine tiefere theologische Bildung hatte, zog manche Gelehrte und Künstler an seinen Hof, u. A. auch Johannes Molinus, der eine Schule mit lateinischem und griechischem Unterricht eröffnete, welche bald den Neid der alten Schulen erregte. Eingehende Bestimmungen über die Gestaltung des Schulwesens brachten dann die Constitutionen der Provinzialsynode von 1569, welche sich insbesondere auch mit den geistlichen Seminarien befaßten. In St. Peter gab 1575 Abt Benedict Obergasser eine neue Schulordnung heraus; um diese Zeit (1583) hatte die Stiftsschule 152 Schüler. Erzbischof Wolf Dietrich organisirte 1591 das Priesterseminar, das schon seit 1562, ja theilweise schon seit 1559 in einem Privathause begonnen worden war; auch plante er wieder (1588), eine vollständige Universität zu gründen, wobei er sein Augenmerk auf die 1583 berufenen Franciscaner richtete. Im J. 1607 organisirte der Erzbischof den Unterricht der Priesteralumnen mit vier Lehrkräften. Schon 1593 hatte er eine lateinische und 1594 eine deutsche Schulordnung erscheinen lassen; dasselbe that Abt Martin Hattinger von St. Peter kurz vor seinem Tode (1615) nach dem Muster der Jesuitenschulen. Erzbischof Marcus Sitticus berief 1612 die Jesuiten mit der Absicht, durch sie eine höhere Schule zu gründen. Allein der Plan blieb nochmals einige Jahre unverwirklicht, bis 1617 durch Abt Joachim Buchauer von St. Peter, früher Mönch von Wessobrunn und Zögling der hohen Schule von Dilingen, die Vereinigung einer Anzahl von bayrischen und schwäbischen Benedictinerklöstern zu Stande kam, welche die neue Lehranstalt in Salzburg zu übernehmen bereit waren. Am 20. September 1617, nachdem die alte Domschule durch Capitelsbeschluß aufgelöst worden war, wurde die Stiftung der neuen Anstalt urkundlich gefertigt, und am 18. October 1618 kamen auf Grund des Conföderationsvertrages vom 8. October die ersten sieben Benedictiner an, um die Lehrfächer zu übernehmen. Am 6. November wurde die Schule mit 147 Studenten eröffnet. Zunächst waren für Theologie und Philosophie nur zwei Lehrkanzeln bestimmt, nämlich Casus und Dialektik. Der folgende Erzbischof Paris Graf Lodron erwirkte sich

alsbald zur Errichtung einer vollständigen Universität oder Akademie ein kaiserliches Privileg vom 9. März 1620, worauf im November 1622 laut der gedruckten Graduszettel die ersten Promotionen aus Theologie und Philosophie stattfanden. Nachdem dann am 1. September 1623 ein neuer Vertrag mit den Benedictineräbten nebst einer neuen Stiftungsurkunde gefertigt worden war, wurde am 11. October ein feierlicher Eröffnungsact vorgenommen. Am 17. December 1625 erfolgte auch die Bestätigung durch Papst Urban VIII. Von 1618—1655 wurden allmälig die Studiengebäulichkeiten errichtet und 1696—1707 wurde damit eine große Kirche verbunden. Im J. 1655 vereinigten die Benedictineräbte mit der Universität ein Ordensconvict für die Professoren und Cleriker der Benedictinerklöster, und nach und nach entstanden durch die Munificenz der Erzbischöfe auch einige weltliche Collegien, wie 1645 das Collegium Lodronio-Marianum, 1653 das Rupertinum, 1701 das Virgilianum und ein eigenes für Bürgersöhne der sieben landesfürstlichen Städte. Als Facultäten wurden ausgestaltet Theologie, Philosophie oder die freien Künste und Jurisprudenz; 1730 ward das Studium des deutschen Staatsrechtes und der Reichsgeschichte eingeführt; 1741 wurden statt der geschriebenen Collegienhefte eigene gedruckte Lehrbücher vorgeschrieben und Vorlesungen aus der Experimentalphysik eingeführt. Medicin lehrten nur vorübergehend (1632 bis 1635) der Italiener Cola und (1656—1659) Urban Stephanuzzio; erst während der kurfürstlichen Regierung Ferdinands von Toscana wurde 1804 eine medicinische Facultät errichtet, aber durch die österreichische Regierung 1807 wieder aufgehoben. Nachdem Salzburg bayrisch geworden war, wurde die Universität am 24. December 1810 ganz aufgehoben. An die Stelle der erzbischöflichen Universität trat ein königlich bayrisches Lyceum mit einer philosophischen und theologischen Section und einem sogen. akademischen Gymnasium. Am 14. September 1811 wurde auch eine landesärztliche oder chirurgische Schule errichtet und am 25. November eröffnet. Als Salzburg am 1. Mai 1816 definitiv wieder zu Oesterreich gekommen war, blieb im Wesentlichen dieselbe Einrichtung; aber erst mit dem Anfange des Schuljahres 1820 wurden diese Anstalten nach dem österreichischen Studienplane organisirt, wobei dann auch die k. k. österreichische politische Schulverfassung hinsichtlich ihrer Disciplinarabtheilung in gesetzliche Kraft trat. Die Salzburger Universität der Benedictiner hat somit seit ihrer Gründung 193 oder seit dem feierlichen Eröffnungsacte 188 Jahre bestanden. Sie erntete im ersten Jahrhunderte ihres Wirkens die höchsten Lorbeeren in den theologisch-philosophischen Disciplinen; im Laufe des 18. Jahrhunderts verweltlichte die Anstalt, welche dem Zeitgeiste in mancher Beziehung mehr als billig folgte oder doch nachgab, immer mehr. Die Gründung einer Art gelehrten Gesellschaft durch die drei Neffen des Erzbischofs Leopold Freiherrn von Firmian und deren Anhang pflanzte Zwietracht in die Alma Mater und förderte nur deren Auflösung. Die Stiftung einer neuen, rein katholischen Universität, zu der Sammlungen in weiten Kreisen angeregt wurden, ist bis jetzt ein frommer Wunsch geblieben. (Vgl. Historia almae et archiepiscopalis Universitatis Salisburgensis sub cura PP. Benedictinorum, Francof. et Lips. 1728 [das Material gesammelt durch P. Roman Sedlmayr, verarbeitet durch P. Roman Endel, zum Druck befördert durch P. Stanislaus Wülberz]; [Thadd. Zauner,] Verzeichniß aller akademischen Professoren zu Salzburg vom Jahre 1728 bis zur Aufhebung der Universität, Salzburg 1813; Mittermüller, Beiträge zu einer Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität in Salzburg, Salzb. 1889 [neue, vermehrte Aufl. einer Artikelreihe „Die Benedictiner-Universität Salzburg und der hl. Thomas von Aquin", in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden V, 1 [1884], 122 ff. 361 ff.; V, 2 [1884], 73 ff. 358 ff.]; Magnus Sattler, Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg, Kempt. 1890; R. Hittmair, Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß an der Universität Salzburg, Linz a. d. Donau 1896.) [Willibald Hauthaler O. S. B.]

Salzmann, Joseph, Gründer und später Rector des in Amerika rühmlichst bekannten Priesterseminars Salesianum bei Milwaukee, wurde 1819 in Münzbach (Oberösterreich) geboren. Nach kurzer, äußerst segensreicher priesterlicher Wirksamkeit in seiner Heimat wanderte der seeleneifrige Priester im J. 1847 nach Amerika aus, wo er in der Diöcese Milwaukee unter deren erstem Bischof, Johann Martin Henni, eine sehr erfolgreiche Thätigkeit entfaltete. Bald faßte er, um der empfindlichen Priesternoth zu steuern, den heroischen Entschluß, ein Priesterseminar zu gründen, und er brachte seinen Plan trotz mannigfacher Schwierigkeiten zur Ausführung. Zu diesem Zwecke durchreiste er das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten, überall milde Gaben für die neue Anstalt sammelnd. Dieselbe wurde im Jahre 1856 vollendet; Michael Heiß, später Erzbischof von Milwaukee, war ihr erster Rector. Das Salesianum wirkt noch heute sehr segensreich; mehrere Bischöfe und über 700 Priester nennen es ihre Alma Mater. — Im J. 1870 ging Salzmann ebenso entschlossen an die Gründung des ersten katholischen Lehrerseminars für die Vereinigten Staaten; auch diese Anstalt hat schon reichliche Früchte gezeitigt. Für die Pflege der katholischen Kirchenmusik war Salzmann ebenfalls thätig; seiner Anregung verdankt der amerikanische Cäcilienverein seine Gründung (1873). Der verdiente Mann starb tief betrauert am 17. Januar 1874. (Vgl. J. Rainer, Dr. Salzmanns Leben und Wirken, St. Louis 1876.) [J. Rainer.]

Samaria (meistens Σαμάρεια bei den LXX und Flavius Josephus) heißt nach den biblischen und außerbiblischen Quellen 1. die im Stammgebiete Ephraim nordwestlich von Sichem (Nabulus) gelegene Residenzstadt der Könige Israels. Der hebräische Name שֹׁמְרוֹן (שָׁמְרַיִן 1 Esdr. 4, 10. 17) wird 3 Kön. 16, 24 auf einen gewissen שֶׁמֶר zurückgeführt, von dem der israelitische König Amri den Bauplatz erwarb. In ihrer Eigenschaft als Haupt- und Residenzstadt hatte Samaria unter dem Geschick des Reiches Manches zu leiden. Schon unter dem Nachfolger Amri's, dem Könige Achab, wurde sie von Benadad II. von Damascus mit einem gewaltigen Heere belagert; jedoch gelang es Achab, durch einen geschickten Ausfall das syrische Heer zu überfallen und aufzureiben (3 Kön. 20, 1—21). In eine ähnliche Bedrängniß gerieth die Stadt durch denselben Benadad unter der Regierung des Königs Joram; bereits hatte die Hungersnoth unter den Belagerten ihren Höhepunkt erreicht und die Verzweiflung an einer Rettung sich Aller bemächtigt, als der Herr plötzlich unter dem feindlichen Heere einen solchen Schrecken erregte, daß dasselbe unter Zurücklassung des gesammten Kriegsmaterials in wilder Flucht auseinanderstob (4 Kön. 6, 24 bis 7, 20). Der unter dem König Phacee (s. d. Art.) ausgebrochene sog. syrisch-ephraimitische Krieg hatte den Einfall der vom israelitischen Könige zu Hilfe gerufenen Assyrer zur Folge, welche unter Teglathphalasar (Tiglath-Pilesar III.) die nördlichen und östlichen Gebiete des Reiches Israel unter ihre Herrschaft brachten und einen großen Theil der israelitischen Bewohner in die Gefangenschaft führten (4 Kön. 15, 29. 1 Par. 5, 26). Als der letzte israelitische König, Osee, sich der assyrischen Oberherrschaft zu entziehen suchte und zu diesem Zwecke mit dem ägyptischen Könige So (Schabak) Verhandlungen anknüpfte, brach der Nachfolger Tiglath-Pilesars, Salmanassar IV. (727—722 v. Chr.; s. d. Art.), in das israelitische Gebiet ein und belagerte die Hauptstadt Samaria; aber erst nach 2½jähriger Einschließung gelang es (722 v. Chr.) seinem Nachfolger Sargon, die Stadt zu erobern und dem Reiche Israel ein Ende zu machen (4 Kön. 17, 3—6; vgl. 18, 9. 10; Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl., Gießen 1883, 271 ff.; Ders., Keilinschriftl. Bibliothek II, Berlin 1890, 54 f.). Einer eigentlichen Zerstörung durch die Assyrer geschieht weder in den biblischen noch in den assyrischen Quellen Erwähnung. Jedenfalls hat sich die Stadt nach der erwähnten Katastrophe bald wieder erholt; schon zwei Jahre nach der Eroberung (720 v. Chr.) betheiligten sich die aus Assyrien verpflanzten Bewohner der Stadt an einem Aufstande Emaths gegen die Assyrer (vgl. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II, 56 f.). In der Zeit Jeremias' werden Bewohner der Stadt Samaria genannt, welche im J. 587, unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, dorthin pilgerten (Jer. 41, 5). Wegen der Ermordung des Statthalters von Syrien, Andromachus (331 v. Chr.), ward Samaria von Alexander dem Großen erobert, die Schuldigen wurden zur Strafe gezogen und die Stadt erhielt eine macedonische Colonie (Curtius Ruf., Gesta Alex. 4, 8; Euseb. Chron., ed. Schoene II, 114). In der Machabäer-Periode ist von Samaria als einer wohlbefestigten Stadt die Rede (πόλις ὀχυρωτάτη, Jos. Antt. 13, 10, 2); damals (110 v. Chr.) wurde sie nämlich von Johannes Hyrcanus nach einjähriger Belagerung erobert und gänzlich zerstört (Jos. l. c. 3 und Bell. Jud. 1, 2, 7). Aber schon einige Jahre nachher (104 v. Chr.), unter dem jüdischen Könige Alexander Jannäus, erscheint Samaria wieder als eine zum jüdischen Gebiete gehörige Stadt (Jos. Antt. 13, 15, 4). Zu neuer Blüte gelangte diese unter der Römerherrschaft, nachdem sie durch Pompejus den Juden entrissen und der römischen Provinz Syrien zugetheilt worden war (Jos. Antt. 14, 4, 4; Bell. Jud. 1, 7, 7). Der römische Proconsul Gabinius (57—55 v. Chr.) vergrößerte und befestigte die Stadt (Jos. Antt. 14, 5, 3; Bell. Jud. 1, 8, 4); nach ihm nannten sich die Bewohner „Gabinier" und Samaria selbst „die Stadt der Gabinier" (τῶν Γαβινίων πόλις; Cedrenus, Hist. compend., bei Migne, PP. gr. CXXI, 360). Ihre Glanzzeit erlebte die Stadt Samaria unter Herodes d. Gr., welchem sie vom Kaiser Augustus geschenkt worden war (Jos. Antt. 15, 7, 3; Bell. Jud. 1, 20, 3). Herodes vergrößerte und befestigte sie nicht nur, sondern verschönerte sie auch durch prachtvolle Bauten und legte ihr zu Ehren des Augustus den Namen Sebaste (= Augusta) bei (Jos. Antt. 15, 8, 5; Bell. Jud. 1, 21, 2; vgl. Strabo 16, 2, 34 und Hieron. In Abdiae v. 1). Aber schon bald nachher begann der Verfall der Stadt, vornehmlich infolge des Aufblühens des in der Nähe gelegenen, von Vespasian wieder hergestellten Neapolis (Sichem), und zur Zeit des Procurators Gessius Florus (64—66 n. Chr.) überfielen die Juden außer anderen Städten auch Samaria und legten es in Asche (Jos. Bell. Jud. 2, 18, 1). In den folgenden Jahrhunderten geschieht Samaria's bezw. Sebaste's nur selten Erwähnung. Nach Ulpian (l. 1, Dig. L, 15 [De cens.]) verlegte der Kaiser Septimius Severus (193—211) eine römische Colonie dorthin. — Schon frühzeitig erscheint Samaria unter dem Namen Sebaste als Bischofssitz; auf der Synode zu Ancyra (314) sowie auf dem Concil von Nicäa (325) und auf der Synode zu Jerusalem im J. 536 waren Bischöfe von dort anwesend. Später gründeten auch die Kreuzfahrer ein Bisthum Samaria. Heutzutage steht an der Stelle der frühern Reichshauptstadt ein armseliges Dorf, Sebastije, mit den Ruinen einer von den Kreuzfahrern im 12. Jahrhundert erbauten Johanniskirche und anderen Bauresten. In der frühern Krypta der Kirche befindet sich das angebliche Grab des hl. Johannes des Täufers (schon Hieronymus [In Abdiae v. 1]

kennt diese Tradition). (Vgl. noch Robinson, Palästina III, Halle 1842, 365 ff.; Raumer, Palästina, 3. Aufl., Leipzig 1850, 143 f.; Guérin, Description . . . de la Palestine, 2e part.: Samarie, Paris 1874—1875, 2 vols.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 108 ff.) — 2. In den Büchern der Könige erscheint der Name Samaria auch als Bezeichnung für das nördliche Reich (Israel); daher der Ausdruck „die Städte Samaria's" (3 Kön. 13, 32; 4 Kön. 23, 18. 19). Dagegen kann Abd. 19 unter den „Gefilden Samaria's" nur eine die Hauptstadt umgebende und von dieser abhängige Landschaft gemeint sein. — 3. In der Machabäerzeit, bei Josephus sowie im Neuen Testament ist Samaria (Σαμάρεια, Σαμαρεῖτις oder Σαμαρίς; auch ἡ Σαμαρεῖτις χώρα) der Name für Mittelpalästina (s. d. Art. Palästina IX, 1288 f.). [Fell.]

Samaritaner oder Samariter (Σαμαρεῖται) oder Volk Samaria's (Σαμαρέων ἔθνος [Jos. Antt. 18, 4, 1]) heißen im N. T. die Bewohner des mittlern Palästina's (s. d. Art. IX, 1288 f.), welches in der römischen Zeit die Provinz Samaria bildete. Der Name Samariter geht auf den griechischen Namen der Stadt oder des Gebietes (Σαμάρεια; s. d. vor. Art.) zurück. Nur als eine tendenziöse Umdeutung ist es zu betrachten, wenn die späteren Samaritaner diesen Namen als Appellativnomen auffaßten und denselben von dem Verbum שָׁמַר (hüten, bewahren, bewachen) ableiteten, entweder weil sie sich als die von den Assyrern bestellten Hüter des Landes (Euseb. Chron. II, ed. Schoene, 81; Hier. Translat. Orig. Hom. 34 in Lucam, bei Migne, PP. lat. XXVI, 293; Orig. Hom. in Joh. XX, n. 28, bei Migne, PP. gr. XIV, 656; Lagarde, Hier. Onomast., 2. ed., n. 66 et 197; Greg. M. Hom. in evang. 1, 18, bei Migne, PP. lat. LXXVI, 1151) oder als die Hüter oder Bewahrer des mosaischen Gesetzes betrachteten. Epiphanius (Haer. 9, 1, bei Migne, PP. gr. XLI, 223) kennt beide Erklärungen des Namens. Obschon sich die heutigen Samaritaner in ihren Briefen ebenfalls als Schômrîm und zwar in der zuletzt angegebenen Bedeutung bezeichnen (1. Br. an Ludolf: שמרי התורה קדושה; Br. an d. Engländer vom Jahre 1672: nous nous sommes nommés Samaritains, parceque nous observons le sabbat), so nennen sie sich doch am liebsten „Israeliten" im Gegensatze zu den Juden. Wenn Flavius Josephus (Antt. 9, 14, 3; 11, 2, 1. 4, 4; 13, 9, 1) und nach seinem Vorgange die späteren Juden die Samaritaner Cuthäer (s. d. Art. Cutha) nennen, so erklärt sich dieß aus dem Umstande, daß nach 4 Kön. 17, 24 ein (vielleicht der größte) Theil der dort genannten heidnischen Colonisten aus Cutha in Babylonien stammte.

Für die G e s c h i c h t e der Samaritaner in vorchristlicher Zeit bildet das A. T. die wichtigste und hauptsächlichste Quelle; denn die früher gehegte Hoffnung, unsere dießbezügliche Kenntniß aus den im Besitze der Samaritaner befindlichen, in neuerer Zeit bekannt gewordenen Schriftwerken vervollständigen zu können, hat sich als trügerisch erwiesen. Nach ihren eigenen Berichten sind die Samaritaner die ächten Israeliten, während die Juden eine vom Gesetze Moses' abgefallene Secte darstellen. Schon Josue habe ihnen den Tempel auf dem Garizim gebaut, die Opferstätten zu Silo und Jerusalem seien ungesetzlich gewesen, in die Gefangenschaft nach Babylonien seien die Samaritaner weggeführt worden und später wieder zurückgekehrt u. s. w.; alles Vortheilhafte, das über die Israeliten bekannt geworden, ist auf die Samaritaner, alles Nachtheilige, das von Samaritanern berichtet wird, auf die Israeliten übertragen. Dem gegenüber hat der biblische Bericht in neuerer Zeit durch die assyrischen keilschriftlichen Quellen eine willkommene Bestätigung gefunden. Nach 4 Kön. 17, 6 ff.; 18, 11 verpflanzte der assyrische König (Sargon) nach der Eroberung Samaria's die Bewohner des Reiches Israel „nach Assyrien". An ihre Stelle schickte er „Colonisten aus Babel, Cutha, Avah, Emath und Sepharvaim" (also theils aus Babylonien, theils aus dem nördlichen Syrien). Da sich aber bald nachher in dem nur wenig bevölkerten Lande die reißenden Thiere, insbesondere die Löwen, stark vermehrt hatten, so sandte der assyrische König, welcher diese Calamität auf die Vernachlässigung des Cultus des israelitischen Landesgottes zurückführte, einen der exilirten Priester nach Samaria zurück, um die dortigen Bewohner über die richtige Weise des Jehovacultus zu belehren. Diesen Bericht darf man nicht von einer gänzlichen Entvölkerung des Landes verstehen, wie Hengstenberg (Beiträge zur Einl. in's A. T. I, Berlin 1831, 177 ff.; II, 3 ff.) meint. Wie später bei der Eroberung Jerusalems, so traf auch nach der Eroberung Samaria's die Deportation sicherlich nur den Kern der Bevölkerung, d. h. vorzugsweise oder fast ausschließlich die Bewohner der Hauptstadt und der anderen größeren Städte, vor Allem die Priesterschaft sowie die übrigen angesehenen und einflußreichen Bestandtheile des Volkes, während der bei weitem größere Theil des letztern, insbesondere die Landbevölkerung, unter einem assyrischen Statthalter in der Heimat zurückblieb. Daher der wiederholt gebrauchte Ausdruck, die neuen (heidnischen) Colonisten hätten sich in den „Städten" Samaria's niedergelassen. Dementsprechend wird in den assyrischen Quellen die Gesammtzahl der durch den assyrischen König weggeführten israelitischen Kriegsgefangenen auf 27 290 angegeben (vgl. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II, Berlin 1890, 55). Diese Zahl nur von den Gefangenen der Hauptstadt zu verstehen (wie Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments II, 2, Erlangen und Leipzig 1893, 418, Anm. 1), liegt gar keine Berechtigung vor. Da ferner, wie Josephus (Antt. 10, 4, 5) andeutet, nach dem Abzuge der Assyrer zahlreiche Israeliten

wieder in ihre früheren Wohnsitze zurückkehrten, so ist man zu der Annahme berechtigt, daß die Israeliten auch nach der Einwanderung der heidnischen Colonisten noch immer die Majorität der Bevölkerung bildeten. Wenn ein israelitischer Priester aus Assyrien geschickt wurde, um die Bewohner in der Jehovareligion zu unterrichten, so geschah dieß nicht deßwegen, weil die Gesammtbevölkerung aus Heiden bestand, sondern weil es den im Lande zurückgebliebenen Israeliten infolge der Wegführung sämmtlicher israelitischen Priester unmöglich geworden war, den Jehovacultus in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise auszuüben. Ohne Zweifel gehörte dieser Priester zu den früher von Jeroboam eingesetzten Hohenpriestern, welche Jehova unter dem Bilde eines Stieres verehrten (3 Kön. 12, 28. 29. 4 Kön. 10, 29); daher nahm auch der betreffende Priester seinen Wohnsitz in Bethel. Die heidnischen Colonisten werden freilich längere Zeit hindurch an der Verehrung ihrer einheimischen Götter festgehalten haben (4 Kön. 17, 29—31), allein allmälig müssen dieselben sich den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der zurückgebliebenen Israeliten accommodirt haben, so daß der Jehovacultus schließlich die allein herrschende Religionsform wurde; aber auch diese Thatsache läßt sich wieder nur unter der Voraussetzung erklären, daß die heidnischen Elemente im Lande sich von Anfang an in der Minorität befanden. Weiterhin muß man aber auf Grund der biblischen Angaben annehmen, daß auch der mosaische bildlose Jehovacultus immer größere Verbreitung gewann und schließlich den gesetzwidrigen Stierdienst vollständig verdrängte. Nicht nur während des Bestandes des Nordreiches gab es daselbst, trotz der Maßregeln des Königs Jeroboam, eine erhebliche Anzahl gesetzestreuer, mit den Juden in religiöser Gemeinschaft stehenden Israeliten, sondern es fehlte an solchen auch nicht nach der Zeit der Eroberung Samaria's. Als schon bald nach diesem Ereignisse der jüdische König Ezechias in Jerusalem das Paschafest feierte, erließ er Einladungen dazu an die Bewohner „von ganz Israel, von Bersabee bis Dan" (2 Par. 30, 5), und es wird ausdrücklich bemerkt, daß ein Theil des Volkes von Manasse, Aser und Zabulon sich an der Feier in Jerusalem betheiligte (vgl. V. 25). Nach 2 Par. 34, 9 befanden sich unter den von den Leviten gesammelten Beiträgen zur Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem (zur Zeit des Königs Josias) auch Beiträge von den Bewohnern der Stammgebiete „Manasse und Ephraim und von allen Ueberresten Israels"; und in späterer Zeit veranlaßte die Kunde von der Zerstörung Jerusalems 80 Männer aus Sichem, Silo und Samaria (also aus drei Städten des ehemaligen Zehnstämmereiches), nach der Stätte des zerstörten Heiligthums zu pilgern, um Speiseopfer und Weihrauch dorthin zu bringen (Jer. 41, 5). Unmöglich können diese „Ueberreste Israels" solche Israeliten gewesen sein, welche dem durch Jeroboam eingeführten Stierdienste huldigten; vielmehr waren es gesetzestreue Israeliten, welche, an dem mosaischen, von den Vätern ererbten bildlosen Jehovacultus festhaltend, sich der religiösen Gemeinschaft mit ihren in Juda lebenden Brüdern bewußt waren. Gewiß hat auch zur weitern Ausbreitung dieses dem Gesetze entsprechenden Cultus der jüdische König Josias beigetragen, welcher die von ihm in's Werk gesetzte religiöse Reform auch über das israelitische Gebiet ausdehnte, den Höhendienst in Bethel und in den übrigen Städten Samaria's abschaffte und die daselbst angestellten israelitischen Priester tödten ließ (vgl. 4 Kön. 23, 15. 19. 20; vgl. Jos. Antt. 10, 4, 5). Nach allem diesem waren die Samaritaner keineswegs ein in ihrem Ursprunge heidnisches Volk, wie nach dem Vorgange des Josephus und der späteren jüdischen Schriftsteller Hengstenberg u. A. die Sache darstellen, sondern ein Mischvolk, entstanden durch die allmälige Assimilirung der in das israelitische Gebiet eingewanderten heidnischen Ansiedler an die zurückgebliebene, numerisch stärkere Bevölkerung. Auch haben die Samaritaner selbst zu allen Zeiten sich gegen die ihnen von den Juden beigelegte Benennung „Cuthäer" verwahrt und gegen den Vorwurf protestirt, daß sie heidnischen Ursprungs seien, sich vielmehr stets als die ächten Nachkommen Josephs bezw. der Stämme Ephraim und Manasse betrachtet (vgl. Jos. Antt. 11, 8, 6; Benjam. Tudel. Itin., ed. Asher I, 67 und die unten zu besprechenden Briefe der Samaritaner an europäische Gelehrte). — Die Vermischung der im Lande zurückgebliebenen Israeliten mit den fremden heidnischen Elementen macht begreiflich, daß die Juden nach ihrer Rückkehr aus dem Exil die Samaritaner nicht als gleichberechtigte Volks- und Glaubensgenossen anerkennen wollten und jegliche politische und religiöse Gemeinschaft mit ihnen verabscheuten. Ihrer feindseligen Gesinnung gegen die Samaritaner gaben die Juden schon bald nachher einen bezeichnenden Ausdruck, indem sie das Anerbieten der ersteren, sich an dem im J. 536 in Angriff genommenen Neubau des Tempels zu Jerusalem zu betheiligen, in schroffer Weise zurückwiesen (1 Esdr. 4, 3). Zugleich geht aber aus dieser Thatsache hervor, daß schon in der damaligen Zeit in dem Gebiete des ehemaligen Zehnstämmereiches der Mosaismus den anfänglich von den heidnischen Colonisten noch gepflegten Polytheismus völlig verdrängt hatte; denn die Abgesandten der Samaritaner berufen sich Zorobabel gegenüber darauf, daß sie schon seit langer Zeit mit den Juden denselben Gott verehrten (1 Esdr. 4, 2), und auch Zorobabel motivirt seine Zurückweisung keineswegs mit dem nichtjüdischen Cultus der Samaritaner, sondern lediglich mit der Berufung auf den Befehl des Cyrus, daß die Juden allein den Tempel erbauen sollten. Für diese Abweisung suchten sich die Samaritaner dadurch zu rächen, daß sie dem Tempelbau und der Wiederaufrichtung der Stadtmauern allerlei

Schwierigkeiten bereiteten und die Juden am persischen Hofe verleumdeten; sie erreichten auch wirklich ihren Zweck, insofern der Bau längere Zeit hindurch sistirt wurde (1 Esdr. 4, 5—24). Zur definitiven Trennung zwischen den Juden und Samaritanern und zur Bildung einer besondern religiösen Secte bei den letzteren kam es aber erst in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Nach 2 Esdr. 13, 28 wurde einer von den Söhnen des Jojada, des Sohnes des Hohenpriesters Eliasib, wegen seiner mit der Tochter des Horoniters Sanaballat geschlossenen Ehe von Nehemias aus Jerusalem vertrieben. Josephus erzählt nun (Antt. 11, 8, 2; vgl. 13, 3, 4. 9, 1), ein gewisser Manasses, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddus, habe Nikaso, die Tochter des persischen Statthalters Sanaballat (Σαναβαλλέτης) geheiratet und sei wegen seiner Weigerung, sich von seiner heidnischen Gattin zu trennen, von den jüdischen Oberen seines Priesterthums entsetzt worden. Darauf habe sich Manasses mit mehreren anderen jüdischen Priestern, welche sich desselben Vergehens schuldig gemacht, zu seinem Schwiegervater Sanaballat nach Samarien begeben und dort, mit Hilfe des letztern, den Tempel auf dem Garizim erbaut und den samaritanischen Cultus eingerichtet. Daß Josephus hier denselben Vorgang im Auge gehabt hat, welchen das Buch Nehemias nur kurz erwähnt, ist unbestreitbar, obschon er diese Begebenheit in eine spätere Zeit verlegt.

Ueber die weitere Geschichte der Samaritaner bis zum Untergange des jüdischen Staates sind wir — abgesehen von einigen Notizen in den Machabäerbüchern — fast ausschließlich auf Josephus angewiesen, dessen Berichte aber, wie alle von jüdischer Seite stammenden Darstellungen, nur mit Vorsicht aufzunehmen sind. So beschuldigt Josephus die Samaritaner, sie hätten sich anderen Völkern gegenüber nur dann zu den Juden gerechnet, wenn es diesen gut erging; andernfalls hätten sie sich, um den die Juden treffenden Verfolgungen zu entgehen, als Heiden ausgegeben und das mosaische Gesetz verläugnet. Das Erstere hätten sie z. B. zur Zeit Alexanders d. Gr. gethan, als dieser die Juden freundlich behandelte (Jos. Antt. 11, 8, 6); als aber (167 v. Chr.) Antiochus Epiphanes die Juden wegen ihres Glaubens verfolgte, hätten sie sich für Sidonier ausgegeben und ihren Tempel auf dem Garizim dem Zeus Hellenios geweiht (Antt. 12, 5, 5). Nach dem biblischen Berichte (2 Mach. 6, 2) dagegen wurde der samaritanische Tempel auf Befehl des Antiochus entheiligt und dem Zeus Xenios geweiht, und es wird nicht im Mindesten angedeutet, daß diese Profanirung des Tempels auf den Wunsch oder mit Zustimmung der Samaritaner selbst erfolgte. Daß infolge der oben geschilderten Vorgänge die Kluft zwischen den Samaritanern und Juden immer größer und der gegenseitige Haß immer intensiver wurde, ist leicht begreiflich. Schon der Verfasser des ersten Buches Esdras' bezeichnet die um die Betheiligung am Tempelbau nachsuchenden Samaritaner geradezu als „die Feinde Juda's und Benjamins" (1 Esdr. 4, 1), und im Buche Jesus Sirachs werden die Samaritaner den Erbfeinden des jüdischen Volkes, den heidnischen Philistern, gleichgestellt (Eccli. 50, 27. 28). Auch nach Luc. 17, 18 galt der Samaritaner dem Juden als Fremdling (ἀλλογενής), und aus Joh. 8, 48 ersieht man, daß das Wort „Samaritaner" bei den Juden zu einem Schimpfworte geworden war. Ein lehrreiches Beispiel für die zwischen Samaritanern und Juden herrschende Entfremdung liefert die Erzählung über das Zusammentreffen Christi mit der Samaritanerin am Jacobsbrunnen; betrachtet es doch das Weib als eine ganz unbegreifliche Zumuthung, daß der Heiland sie um einen Trunk Wassers bittet (Joh. 4, 9). Wo möglich noch größer war der Haß des spätern Judenthums gegen die Samaritaner; denn während noch zur Zeit Christi dessen Jünger von den Samaritanern Speisen kaufen konnten (Joh. 4, 8), war es nach dem Talmud den Juden verboten, in irgend einer Weise mit den Samaritanern zu verkehren, einen solchen zu beherbergen oder das von Samaritanern geschlachtete Fleisch zu genießen (vgl. Appel, Quaestiones de rebus Samar. [Diss.], Vratislav. 1874, 66. 69). Andererseits aber gaben auch die Samaritaner ihrem Hasse gegen die Juden zu wiederholten Malen Ausdruck. Sie erschwerten den Juden den Durchzug durch ihr Gebiet und verweigerten ihnen die sonst im Morgenlande allgemein gebräuchliche Gastfreundschaft (Luc. 9, 53); nach Josephus (Antt. 20, 6, 1 sqq.; Bell. Jud. 2, 12, 3 sqq.; vgl. Tacit. Ann. 12, 54) überfielen zur Zeit des Procurators Cumanus (49—52 v. Chr.) die Bewohner des samaritanischen Ginäa (des heutigen Djenîn) eine nach Jerusalem pilgernde Karawane galiläischer Juden und tödteten viele derselben; da der Procurator die Bestrafung der Schuldigen ablehnte, rächten sich die Juden durch einen Einfall in das samaritanische Gebiet und Verwüstung desselben. Aber auch von räuberischen Einfällen der Samaritaner in das jüdische Gebiet, Verwüstung der Felder der Juden und Wegschleppung jüdischer Gefangenen berichtet Josephus (so aus der Zeit des Hohenpriesters Onias, um 230 v. Chr.; vgl. Antt. 12, 4, 1). Auch an dem von dem syrischen Feldherrn Apollonius gegen Judas Machabäus unternommenen Feldzuge haben sich nach 1 Mach. 3, 10 die Samaritaner betheiligt, und als Herodes gen Jerusalem zog, um dasselbe zu belagern, nahm er eine erhebliche Streitmacht aus Samarien mit (Jos. Antt. 14, 16, 1). Zur Zeit des Procurators Coponius (6—9 n. Chr.; s. Jos. Antt. 18, 2, 2) entweihten einige Samaritaner den Tempel zu Jerusalem, indem sie Todtengebeine in denselben hineinwarfen, um auf diese Weise den Juden die Paschafeier an heiliger Stätte unmöglich zu machen. Aber nicht nur in der Heimat bekämpften sich die beiden Parteien, sondern sie

verpflanzten ihre Streitigkeiten auch in die fremden Länder (Jos. Antt. 12, 1, 1). So berichtet Josephus (Antt. 13, 3, 4; vgl. Chron. Pasch., bei Migne, PP. gr. XCII, 441), daß zu Alexandrien in Gegenwart des Königs Ptolemäus Philometor zwischen den dort ansässigen Juden und Samaritanern eine Disputation über die alte Streitfrage bezüglich der richtigen Stätte des Tempels stattgefunden habe; der König habe sich für die Juden entschieden und die unterlegenen Samaritaner hinrichten lassen (vgl. Graetz, Gesch. der Juden III, 2. Aufl., Leipzig 1863, 446 f.). Den schwersten Schlag erlitten die Samaritaner durch den Hasmonäer Johannes Hyrcanus, der 120 die Stadt Sichem eroberte und den Tempel auf dem Garizim zerstörte (Jos. Antt. 13, 9, 1; Bell. Jud. 1, 2, 6); später (ca. 107 v. Chr.) benutzte derselbe Johannes Hyrcanus eine von den Samaritanern gegen die mit den Juden verbündete Stadt Marissa begangene Unbill als Vorwand, um die Stadt Samaria nach einjähriger Belagerung zu erobern und dem Erdboden gleich zu machen (Jos. Antt. 13, 10, 2; Bell. Jud. 1, 2, 7). — Auch mit den Römern geriethen die Samaritaner, seitdem Samaria und Judäa römische Provinzen geworden waren, wiederholt in blutige Conflicte. Zwar herrschte zwischen dem von den Römern als König der Juden eingesetzten Herodes und den Samaritanern ein freundliches Verhältniß. Herodes hatte nicht nur eine Samaritanerin zur Gemahlin (Jos. Antt. 17, 1, 3), sondern er wählte auch die (wiederaufgebaute) Stadt Samaria zum Lieblingsaufenthalte und vergrößerte und verschönerte dieselbe. Aber als im J. 35 n. Chr. ein Samaritaner durch seine betrügerische Vorspiegelung, er wolle den Ort angeben, an welchem auf dem Garizim die heiligen Tempelgeräthe vergraben seien, eine Zusammenrottung der Samaritaner veranlaßte, und der damalige Landpfleger Pontius Pilatus dieselbe zu verhindern suchte, kam es zu einem heftigen Kampfe mit den römischen Soldaten, in welchem eine Anzahl von Samaritanern niedergemetzelt, andere später hingerichtet wurden. Auf die Klage der Samaritaner wurde Pilatus (s. d. Art.) seines Amtes enthoben und nach Rom zur Verantwortung gesandt. Während des großen Aufstandes der Juden unter Vespasian besetzten Samaritaner in kriegerischer Absicht den Berg Garizim, wurden aber von Cerealis, dem Tribunen des Vespasian, nach vergeblicher Aufforderung zur Niederlegung der Waffen niedergemacht (nach Jos. Bell. Jud. 3, 7, 32 sollen bei dieser Gelegenheit 11 600 Samaritaner umgekommen sein). Ungewiß ist es, ob die Samaritaner an dem jüdischen Aufstande des Bar-Cochba (s. d. Art.) unter Hadrian (117—138) sich betheiligt haben (vgl. Frankel, Ueber den Einfluß der paläst. Exegese &c., Leipzig 1851, 245); jedenfalls läßt sich der ihnen von jüdischer Seite gemachte Vorwurf, als hätten sie in diesem Aufstande auf Seiten der Römer gestanden und (durch Ueberlieferung der Stadt Bethar) eine verrätherische Rolle gespielt, nicht erweisen (vgl. Graetz, Gesch. der Juden IV, 161 ff.).

Das Christenthum war schon im Beginne der apostolischen Zeit nach Samaria gekommen. Zwar hatte Christus selbst den von ihm ausgesandten Jüngern vorläufig noch untersagt, sich mit ihrer Predigt auch an die Samaritaner zu wenden (Matth. 10, 5); aber die bald nach dem Pfingstfeste in Jerusalem gegen die dortige Christengemeinde ausgebrochene Verfolgung veranlaßte viele Gläubigen, das judäische Gebiet zu verlassen und sich in Samarien (und Syrien) niederzulassen (Apg. 8, 1). Etwas später predigte der Diacon Philippus (s. d. Art., n. 7) das Evangelium mit großem Erfolge „in einer Stadt Samariens" (Apg. 8, 5 ff.; wahrscheinlich ist Sebaste gemeint); nachdem er die dortigen Bewohner getauft, schickten die Apostel von Jerusalem aus Petrus und Johannes dorthin, um den Neugetauften die Firmung zu spenden (Apg. 8, 14 ff.), und auf ihrer Rückreise nach Hause predigten dieselben Apostel „in vielen Ortschaften der Samaritaner" (Apg. 8, 25). Auch Apg. 9, 31 ist von christlichen Gemeinden im Gebiete der Samaritaner die Rede. Indessen scheint die christliche Lehre nur in einzelnen Ortschaften Samariens Eingang gefunden zu haben. Zu einer vollständigen Christianisirung des gesammten samaritanischen Gebietes ist es niemals gekommen, vielmehr hielt die Majorität der Bevölkerung nicht nur an dem überlieferten Glauben fest (vgl. Justin. Apol. I, 53), sondern übertrug ihren Haß gegen das Judenthum nun auch auf das aus dem letztern hervorgegangene Christenthum. Die Geschichte der folgenden Jahrhunderte berichtet von zahlreichen Ausbrüchen fanatischen Hasses gegen die im samaritanischen Gebiete ansässigen Christen und von wiederholten Empörungen gegen die christlich-römischen Kaiser. Unter dem Kaiser Zeno (474 bis 491) überfielen die Samaritaner die Christen, als diese in ihrer Kirche zu Neapolis das Pfingstfest feierten, und verstümmelten den Bischof Terebinthius; unter der Anführung eines Räuberhauptmannes (λῄσταρχος) Justasa wütheten sie dann auch gegen die übrigen Christen in Palästina und verbrannten deren Kirchen. Der Aufstand wurde von dem griechischen Statthalter unterdrückt, die Samaritaner erlitten eine blutige Niederlage, und Justasa selbst wurde hingerichtet. Den Samaritanern wurde das Betreten des Garizim verboten, und auf dem Gipfel des Berges ließ Zeno eine der allerseligsten Jungfrau geweihte Kirche erbauen (Chron. pasch., bei Migne, PP. gr. XCII, 840 sqq.; Procop. Gaz. De aedif. Just. 5, 7). Unter dem Kaiser Anastasius (491—518) erstieg eine Schaar fanatischer Samaritaner den Garizim, machte die schwache byzantinische Besatzung nieder und bemächtigte sich der daselbst erbauten Kirche; da aber die Aufrührer von ihren Genossen im Stiche gelassen wurden, konnte sie der herbei-

geeilte Statthalter niedermetzeln lassen (Procop. l. c.). Einen neuen Aufstand veranlaßten einige gegen die Samaritaner erlassenen Gesetze des Kaisers Justinianus (527—565): Zerstörung der samaritanischen Synagogen, Ungültigkeit des Zeugnisses der Samaritaner den Christen gegenüber, Beschränkung des testamentarischen Verfügungsrechtes. Während ein Theil der Samaritaner sich diesen Gesetzen fügte oder den christlichen Glauben annahm, griffen die anderen, namentlich die Landbevölkerung, zu den Waffen. Unter der Anführung eines gewissen Julianus verbrannten sie (in Verbindung mit den Juden) allenthalben die christlichen Kirchen und verfuhren in unmenschlicher Weise gegen alle Christen, welche in ihre Hände fielen. Auch in Neapolis wurden die Kirchen eingeäschert und der dortige Bischof Sammonas mit anderen Geistlichen mißhandelt. In einer blutigen Schlacht wurden die Aufrührer besiegt; nach Malalas (Chronogr. l. 18, bei Migne, PP. gr. XCVII, 657) sollen 20000, nach Procop sogar 100000 Samaritaner damals gefallen sein. Der hl. Sabbas, Abt von Scythopolis, reiste trotz seines hohen Alters nach Constantinopel und erwirkte vom Kaiser ein Decret, durch welches mit Rücksicht auf die durch die Samaritaner angerichteten Verwüstungen den im Lande ansässigen Christen ein Steuernachlaß bewilligt wurde; auch sollten die zerstörten Kirchen und übrigen Gebäude auf Kosten der Samaritaner wieder aufgebaut oder wiederhergestellt werden. Durch einige bald nachher erlassenen kaiserlichen Decrete wurden die Samaritaner fast aller politischen Rechte beraubt. Seit der Eroberung Paläſtina's durch die Araber theilten die Samaritaner im Allgemeinen das Schicksal der im Lande ansässigen Juden und Christen. Immerhin aber erfreuten sie sich, gegen Entrichtung der vorgeschriebenen Kopfsteuer, einer größern Freiheit bezüglich ihres Cultus als unter der Herrschaft der griechischen Kaiser. Als dagegen im J. 1099 die christlichen Kreuzfahrer das samaritanische Gebiet eroberten, hatten die Samaritaner während der Kämpfe zwischen den Christen und den Moslemin Vieles zu leiden; wiederholt wurde Neapolis geplündert und eingeäschert. Infolge der für die Christen unglücklichen Schlacht bei Gaza (1244) vertauschten die Samaritaner die christliche Herrschaft wieder mit der moslemischen. Schlimmer gestaltete sich ihre Lage seit dem Einfalle der Mongolen, welche im J. 1259 Neapolis in Brand steckten. Seit der Occupation Palästina's durch die Türken (1517) befinden sich die geringen Reste des samaritanischen Volkes in sehr gedrückter Lage und sind bis auf den heutigen Tag den mannigfachen Plackereien der türkischen Beamten ausgesetzt. In einem Briefe vom Jahre 1810 beklagen sie sich, daß ihnen seit 25 Jahren das Besteigen des Garizim nicht gestattet sei; erst durch Ibrahim Pascha (nach dessen Krieg gegen die Türken 1831—1833) wurde dieses Verbot aufgehoben. Bald nachher aber wurde ihnen der Zutritt zum Garizim abermals untersagt, und erst seit dem Jahre 1856 dürfen sie gegen Zahlung von 400 Piastern die ihnen so wichtige Paschafeier auf dem Garizim abhalten. Die fast ununterbrochenen Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Samaritaner seit fast 2000 Jahren von Seiten der Juden, Christen, Araber und Türken zu erleiden hatten, vor Allem die draconischen Maßregeln der byzantinischen Kaiser, welche den (allerdings meist erzwungenen) Uebertritt zahlreicher Samaritaner zum Christenthum zur Folge hatten, machen es erklärlich, daß dieses Volk schließlich auf eine geringe Anzahl von Familien in Neapolis (dem alten Sichem) zusammengeschmolzen ist. Dem Abbé Bargès wurde im Jahre 1853 vom Hohenpriester zu Neapolis die Gesammtzahl auf etwa 40 Familien angegeben; nach Conder soll im J. 1872 die Zahl nur 135, nach Mills dagegen 165 Seelen betragen haben (vgl. Palest. Explor. Fund 1888, 50); im J. 1891 war die Zahl der Mitglieder der dortigen Gemeinde, wie dem Verf. dieses versichert wurde, wieder auf 220 Seelen gestiegen.

Schon in vorchristlicher Zeit hatten sich die Samaritaner auch außerhalb Palästina's niedergelassen; besonders zahlreich waren sie in Aegypten. Alexander der Große hatte die von Sanaballat angeworbenen samaritanischen Hilfstruppen nach Aegypten mitgenommen und ihnen in der Thebais Ländereien angewiesen (Jos. Antt. 11, 8, 4. 6). Andere Samaritaner wurden später zugleich mit den Juden durch Ptolemäus Lagi nach Aegypten als Gefangene deportirt (ib. 12, 1). Daß speciell in Alexandrien außer einer jüdischen Gemeinde auch Samaritaner ansässig waren, ersieht man aus der oben erwähnten Disputation über die richtige Cultusstätte. In einem Briefe des Kaisers Hadrian an den Consul Servianus werden die in Aegypten wohnenden Samaritaner als mathematici, haruspices und aliptes geschildert (Vopiscus, Vita Saturnini c. 8). Noch am Ende des 15. Jahrhunderts traf Obadjah von Bertinoro auf seiner Reise im Orient 50 samaritanische Familien in Kairo (vgl. die Briefe Obadjahs, in den Jahrbüchern für die Geschichte der Juden 1863, 241 ff.), und im Anfange des 17. Jahrhunderts fand Pietro della Valle in derselben Stadt und sonst Samaritaner (Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt I, Genff 1674, 162. 168). Auch in Rom gab es eine samaritanische Gemeinde. Nach Josephus (Antt. 18, 6, 4) lieh ein daselbst wohnender Samaritaner Thallus dem spätern jüdischen Könige Agrippa (I.) eine Million Sesterzien, und nach einem Briefe des Ostgotenkönigs Theodorich (bei Cassiodorus, Variarum l. 3, ep. 45 [Migne, PP. lat. LXIX, 600]) hatten sie sich widerrechtlich in den Besitz eines ursprünglich der dortigen Christengemeinde zugehörigen Hauses gesetzt und dasselbe als Synagoge eingerichtet. Nach den Briefen des Papstes Gregor des Großen (Ep. 6, 33; 8, 21) scheinen auch auf

Sicilien Samaritaner existirt zu haben. Auch in Palästina hatten die Samaritaner früher zahlreiche Niederlassungen. In einem samaritanischen Gebete für die verstorbenen Glaubensgenossen werden außer Sichem noch folgende Städte als samaritanische Niederlassungen genannt: Damascus, Gaza, Haleb, Hamath, Zefath, Tarabulus, Hazerim und andere Ortschaften (Heidenheims Vierteljahrsschrift u. s. w. 1861, 417; S. Kohn, in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. XLVII [1893], 635). Am Ende des 12. Jahrhunderts traf Benjamin von Tudela (Itin. I, 65. 80. 86) Samaritaner außer in Sichem auch noch in Cäsarea, Ascalon und Damascus, und wenn Niebuhr (Reisebeschr. nach Arabien II, Kopenhagen 1778, 425; III, Hamburg 1837, 39. 63) recht berichtet ist, so existirten solche noch am Ende des vorigen Jahrhunderts in Jaffa, Jerusalem und Damascus. Namentlich in der letzterwähnten Stadt muß noch bis in das 18. Jahrhundert hinein eine zahlreiche und blühende samaritanische Gemeinde bestanden haben; gerade die meisten und wichtigsten der jetzt in den europäischen Bibliotheken befindlichen samaritanischen Handschriften stammen aus Damascus.

Religion und Cultus der Samaritaner sind im Abendlande hauptsächlich durch eine Correspondenz derselben mit europäischen Gelehrten (s. u.) bekannt geworden. Wenn diese Mittheilungen in manchen Einzelheiten den dießbezüglichen Angaben der patristischen Schriftsteller widersprechen, so läßt sich dieß nur durch die Annahme erklären, daß das samaritanische Religionssystem in späterer Zeit unter dem Einflusse des Judenthums und des Christenthums eine theilweise Veränderung und Umbildung erlitten hat; denn ungeachtet ihres Hasses gegen die Juden haben die Samaritaner nachweislich Manches dem spätern Judenthum entlehnt. Sogar der Islam ist nicht ohne Einfluß auf die religiösen Ideen der Samaritaner geblieben. Bezüglich mancher, nach Angabe der älteren Schriftsteller bei den Samaritanern herrschenden religiösen Anschauungen scheint eine Verwechslung mit gewissen samaritanischen Secten oder gar mit den Sadducäern (s. d. Art.) vorzuliegen. Dieß gilt namentlich bezüglich der angeblichen Läugnung der Auferstehung von den Todten bezw. der Unsterblichkeit der Seele und der jenseitigen Vergeltung. Wenn die patristischen Schriftsteller ziemlich übereinstimmend das Letztere den Samaritanern zum Vorwurfe machen, während die heutigen Samaritaner diese Anschuldigung auf das Entschiedenste zurückweisen, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Samaritaner gerade in dieser Cardinalfrage, und zwar unter dem Einflusse des Christenthums oder des Pharisäismus, ihren Glauben total geändert haben sollten. Ferner berichten ältere Quellen, daß speciell die samaritanische Secte der Dosithäer (s. d. Art. Dositheus III, 1997) im Gegensatze zu den übrigen Samaritanern die Unsterblichkeit der Seele läugnete. Dasselbe gilt auch von der den Samaritanern und Sadducäern angeblich gemeinsamen Läugnung der Existenz der Engel. Ueberhaupt nöthigt schon die Entstehung des samaritanischen Volkes zu der Annahme, daß seine Religion keine andere sein kann als der Mosaismus des israelitischen Volkes. In der That beruhen alle religiösen Anschauungen und Gebräuche der Samaritaner auf dem Pentateuch, welchen sie allein und mit Ausschluß aller übrigen canonischen Bücher des Alten Testamentes als göttliches und inspirirtes Buch anerkennen. Insbesondere haben die Samaritaner, trotz ihrer anfänglichen Vermischung mit heidnischen Elementen, zu allen Zeiten an der (bildlosen) Verehrung des Einen Gottes strenge festgehalten, und es wird jetzt wohl allgemein anerkannt, daß der den Samaritanern von jüdischer Seite so oft gemachte Vorwurf des Götzendienstes auf Verleumdung oder auf Mißverständniß beruht. Weder im Neuen Testament noch von den patristischen Schriftstellern wird den Samaritanern Götzendienst zum Vorwurfe gemacht, und auch die heutigen Samaritaner protestiren entschieden gegen diese Beschuldigung. In allem Wesentlichen stimmt das samaritanische Religionssystem auch heute noch mit dem biblisch-jüdischen überein; die Differenzen zwischen Samaritanismus und Judenthum betreffen lediglich untergeordnete gesetzliche und rituelle Einzelheiten. In solchen Dingen huldigen die Samaritaner im Allgemeinen strengeren Grundsätzen als die Juden und berühren sich darin vielfach mit der jüdischen Secte der Karäer (s. d. Art.), obgleich sie selbst jegliche Beziehung zu den letzteren in Abrede stellen (Genaueres über diese Differenzen zwischen Samaritanern und Juden bei A. Geiger in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XX [1866], 529 ff.). — Wie die Juden, so haben auch die Samaritaner die Sitte der Beschneidung, welche stets am achten Tage (selbst wenn dieser ein Sabbat ist) nach der Geburt des Knaben unter großen Feierlichkeiten stattfindet. Ferner beobachten sie die Sabbatfeier, und zwar noch strenger als die Juden; daß sie auch das Sabbatjahr kannten und hielten, erhellt aus dem samaritanischen Liber Josuae (s. d. folg. Art., n. II, 5) c. 38 sowie aus der Notiz bei Josephus (Antt. 11, 8, 6), nach welcher sie Alexander den Großen um Erlaß der Abgaben für das siebente Jahr baten. Besonders gewissenhaft sind die Samaritaner bezüglich der rituellen Reinigungen und Waschungen, was schon dem jüdischen Reisenden Benjamin von Tudela aufgefallen war. Aus Luc. 17, 16 geht hervor, daß sie in gleicher Weise wie die Juden auch die Bestimmungen über den Aussatz beobachteten. Wenn auch der Tempel auf dem Garizim, wie oben bemerkt, schon in vorchristlicher Zeit zerstört und, soviel man weiß, niemals wieder aufgebaut wurde, so ist doch der Berg selbst den Samaritanern zu allen Zeiten heilig geblieben, und sie richten nach ihm beim Gebete ihr Angesicht. Dreimal im Jahre, am

Pascha-, Wochen- und Laubhüttenfeste, welche sie wie auch die übrigen durch den Pentateuch vorgeschriebenen Feste mit den Juden feiern, ziehen sie auf den Garizim. Mit besonderer Feierlichkeit begehen sie das Paschafest; nur bei dieser Gelegenheit werden auch Opferthiere geschlachtet, während sonst der Opferdienst seit der Zerstörung ihres Tempels aufgehört hat. An die Feier auf dem Garizim schließt sich eine Nachfeier im Hause des Hohenpriesters, bestehend in einem Abendgebet und einem gemeinschaftlichen Mahle, welches in der Ex. 12, 11 angeordneten Weise gehalten wird. Das am Versöhnungsfeste vorgeschriebene Fasten halten die Samaritaner noch strenger als die Juden, insofern bei den ersteren nur die Säuglinge vom Fasten befreit sind. Eine fernere Differenz zwischen Samaritanern und Juden betrifft die sog. Leviratsehe. Abweichend von der bei den Juden geltenden Bestimmung ist bei den Samaritanern nicht der leibliche Bruder oder nächste Anverwandte, sondern der vertrauteste Freund des Verstorbenen verpflichtet, die kinderlose Wittwe des letztern zu heiraten, vorausgesetzt, daß er nicht schon zwei Frauen hat (es ist nämlich den Samaritanern gestattet, eine zweite Frau zu heiraten, falls die erste Ehe unfruchtbar ist, von welcher Licenz indessen schon aus pecuniären Gründen nur selten Gebrauch gemacht wird). Weigert sich der Freund, so findet die Deut. 25, 9 vorgeschriebene Cerimonie der חֲלִיצָה statt. Daß die Samaritaner schon zur Zeit Christi mit den Juden einen Messias erwarteten, ersehen wir aus der Unterredung des Heilandes mit der Samaritanerin (Joh. 4, 25. 29; vgl. auch Justin. Apol. I, 53). In späterer Zeit nannten sie den Messias den תָּהֵב, den Wiederhersteller. Selbstverständlich kann der Messias nach samaritanischer Auffassung nicht, wie die Juden glauben, von Juda, sondern nur von Joseph bezw. Ephraim abstammen. Auf den Messias beziehen die Samaritaner auch die Verheißung Deut. 18, 15. 18, und diese Stelle dient ihnen zugleich als Beweis dafür, daß der Messias nicht größer sei als Moses; dagegen verstehen sie unter שִׁילֹה (Gen. 49, 10) nicht den Messias, sondern den König Salomon. Dabei knüpfen die heutigen Samaritaner an das Erscheinen des Taheb allerlei chiliastische Vorstellungen: derselbe soll im 6000. Jahre nach der Erschaffung der Welt erscheinen, und mit ihm wird auch die Zeit der Gnade (ridwân), welche mit dem Tode des „Königs“ Samson aufgehört hat, wieder anheben. Der Taheb wird dann 110 Jahre als mächtiger König herrschen, und alle Völker — auch die Juden — werden sich zur samaritanischen Religion bekehren. Dann wird er (eines natürlichen Todes) sterben und am Berge Garizim begraben werden. Nach seinem Tode wird die Erde noch bis zum Ablaufe des 7000. Jahres fortbestehen und dann das allgemeine Gericht stattfinden. Alle Todten werden auferstehen und die Guten in das Paradies, die Bösen in die Hölle eingehen; jene wie diese werden an dem Orte ihrer Belohnung resp. Bestrafung ewig bleiben (vgl. über den Messias der Samaritaner noch A. Merx, Ein sam. Fragment über den Ta'eb oder Messias, Leyden 1893, und dazu die Bemerkungen Hilgenfelds in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1894, II, 233 ff. und 1895, 156; Cowley, The Sam. Doctrine of the Messiah, in The Expositor 1895, 161 ff.) — An der Spitze der samaritanischen Gemeinde in Neapolis steht der Hohepriester, welcher angeblich in directer Linie von Aaron bezw. Phinees abstammt. Derselbe ist „Nazaräer“; von seiner Geburt an darf kein Scheermesser sein Haupt berührt haben.

Die Kenntniß der vorstehenden religiösen Anschauungen und Gebräuche der Samaritaner verdankt die Wissenschaft, abgesehen von einigen im folgenden Artikel zu besprechenden samaritanischen Schriftwerken, hauptsächlich dem schon oben erwähnten interessanten Briefwechsel zwischen den Samaritanern und europäischen Gelehrten, welcher im 17. Jahrhundert seinen Anfang nahm und (mit längeren Unterbrechungen) sich bis in die neuere Zeit fortgesetzt hat. Neuerdings hat besonders Petermann seinen mehrjährigen Aufenthalt in Paläſtina dazu benutzt, um in Neapolis selbst sich über die dortige samaritanische Gemeinde zu informiren; das Ergebniß seiner Erkundigungen hat er in seinem Reisewerke (Reisen im Orient I, 2. Ausg., Leipz. 1865, 260 ff.) veröffentlicht. Der erste Europäer, welcher mit den Samaritanern in schriftlichen Verkehr trat, war der berühmte Jos. Scaliger. Derselbe richtete Briefe an die samaritanischen Gemeinden in Neapolis und in Kairo. Die Antwortschreiben trafen aber erst nach Scaligers Tode (1609) ein; sie wurden von Joh. Morin (s. d. Art.) in's Lateinische übersetzt und die Uebersetzung später in den Eccl. orient. antiquitt., Lipsiae et Francofurti 1683, 118 sqq. veröffentlicht; der hebräische Text mit lateinischer Uebersetzung auch durch de Sacy im Repert. für biblische u. morgenländische Literatur XIII, Leipz. 1783, 257 ff. Im J. 1671 besuchte Robert Huntington (anglicanischer Prediger in Aleppo) die Samaritaner in Neapolis. Ihre Frage, ob auch in England „Israeliten“ existirten, bejahte Huntington, der dabei natürlich an die englischen Juden dachte, während die Samariter, wie oben bemerkt, diese Bezeichnung für sich selbst in Anspruch nehmen. Huntington benutzte diesen Irrthum, um sich von den Samaritanern ein Exemplar ihres Pentateuchs und einen (vom Jahre 1672) datirten Brief an ihre vermeintlichen Glaubensgenossen in England geben zu lassen (Notices et extraits des Manuscripts de la biblioth. du Roi XII [1831], 162 ss., in lateinischer Uebersetzung (von Ludolf) auch bei Cellarius, Epistolae Sam. Sichemitarum ad Job. Ludolphum, Cizae 1688). Der englische Gelehrte Thomas Marshall beantwortete diesen Brief sowie ein weiteres Schreiben vom Jahre 1675, indem er sich einen jüdischen Namen beilegte (Notices XII, 192 ss.),

und so dauerte die durch Huntington vermittelte Correspondenz noch mehrere Jahre fort. Inzwischen war auch der bekannte Orientalist Hiob Ludolf mit den Samaritanern in schriftlichen Verkehr getreten, indem er im J. 1684 einem nach dem Oriente reisenden Juden einen für die Samaritaner in Neapolis bestimmten Brief (in hebräischer Sprache und samaritanischer Schrift) mitgab. Auch dieser Brief wurde von ihnen durch zwei Schreiben beantwortet (s. dieselben bei Cellarius l. c.); der letzte (dritte) an Ludolf gerichtete Brief datirt aus dem Jahre 1691 (Epistola Sam. Sich. tertia ad Job. Lud., ed. P. J. Bruns, Helmst. 1781, auch im Repertorium ꝛc. XIII, 280 ff.). Erst in unserem Jahrhundert nahm der französische Gelehrte Sylvester de Sacy die Correspondenz wieder auf. Die Veranlassung dazu bildete ein von dem französischen Senator Grégoire geplantes religionsgeschichtliches Werk, in welchem auch Notizen über die Samaritaner Aufnahme finden sollten. Die zu diesem Zwecke von Grégoire aufgestellten (30) Fragen übersandte de Sacy in arabischer Uebersetzung nach Neapolis; dieselben wurden 1808 von dem damaligen samaritanischen Hohenpriester Schalāmah durch ein arabisches Schreiben beantwortet (Notices etc. XII, 50 ss.). Die Beantwortung weiterer von Grégoire gestellten 36 Fragen erfolgte im J. 1811 durch einen in samaritanischer Sprache verfaßten Brief des Schalāmah an de Sacy (ib. XII, 101 ss.). Im J. 1820 schickte Schalāmah wiederum einen (arabischen) Brief an de Sacy (ib. XII, 130 ss.) zugleich mit einem an die „Samaritaner" in Frankreich gerichteten (samaritanischen) Schreiben (ib. XII, 138 ss.). Der letzte an de Sacy bezw. an die französische Regierung gerichtete Brief, in welchem sich die Samaritaner über die argen Bedrückungen von Seiten der Türken beklagen, gelangte erst nach de Sacy's Tode (gest. 1838) nach Paris und wurde in den Annales de phil. chrét., Nov. 1853, nebst französischer Uebersetzung veröffentlicht (die letztere auch bei Bargès, Les Sam. de Naplouse, Paris 1855, 65 ss.). Weitere Schreiben der Samaritaner veröffentlichten Hamaker (Aanmerkingen over de Samaritanen etc. in dem Archief voor kerkelijke Geschiedenis V, 4 ff.) und Heidenheim, Vierteljahrsschrift ꝛc. 1861, 78 ff.; das letztere (von A. Geiger berichtigt in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XVI [1862], 717 ff.) ist von den Samaritanern zu Neapolis an die Glaubensbrüder in Europa gerichtet. (Vgl. über den Briefwechsel mit den Samaritanern auch Schnurrer, im Repert. u. s. w. IX [1781], 1 ff.) [Fell.]

Samaritanische Sprache und Literatur, Ausdruck des den Samaritanern eigenthümlichen Geisteslebens. I. Die samaritanische Sprache ist im Wesentlichen jene semitische Mundart, welche in der nachexilischen Zeit von allen Bewohnern Palästina's, also auch von den daselbst ansässigen Juden, gesprochen wurde. Diese Mundart bildet einen Zweig der aramäischen Sprachfamilie (s. d. Art. Aramäisch), speciell des Westaramäischen, und theilt darum die meisten Eigenthümlichkeiten des letztern (im Gegensatze zum Hebräischen und den südsemitischen Dialekten), insbesondere die Ersetzung der Zischlaute durch die entsprechenden mutae, die Vertauschung des צ mit ע, ferner den Gebrauch des ד (neben אֲשֶׁר) als nota relationis und als Exponent des Genitivverhältnisses. — Beim Verbum und beim Nomen kommen sowohl hebräische wie aramäische Formen vor, namentlich beim Nomen der status emphaticus neben dem hebräischen Artikel. — Merkwürdigerweise finden sich auch im Samaritanischen (am häufigsten bei den verbis ל״א) die sonst nur im Aethiopischen und in südarabischen Dialekten vorkommenden mit k (statt t) anlautenden Afformative der Perfectformen, z. B. גדלך = hebr. גָּדַלְתָּ. Die vier Gutturalbuchstaben א, ה, ח und ע haben im Samaritanischen ihre consonantische Geltung gänzlich verloren und bleiben deßwegen in der Aussprache unberücksichtigt; daher werden dieselben noch mehr als im Aethiopischen mit einander verwechselt; auch andere Laute werden mit den ihnen ähnlichen oft vertauscht. Nimmt man dazu die häufige Verwechslung gewisser in der samaritanischen Schrift ähnlicher Buchstaben von Seiten unwissender und nachlässiger Schreiber (vgl. Kohn, in d. Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XLVII [1893], 630), so begreift man, daß sich dem Verständniß samaritanischer Texte große Schwierigkeiten entgegenstellen. Die Nichtbeachtung dieser Thatsachen hat es verschuldet, daß man früher zahlreiche Wörter und Wortbildungen des samaritanischen Polyglottentextes, weil sie sich auf den ersten Blick nicht aus dem semitischen Sprachschatze erklären ließen, mit dem angeblich nichtsemitischen Ursprunge des samaritanischen Volkes in Verbindung brachte und aus den verschiedensten innerasiatischen Sprachen zu erklären suchte. Heutzutage kann man diese „cuthäischen" Wurzeln und Wörter aus dem Lexikon streichen. — Die bei den Samaritanern übliche Schrift hat den ursprünglichen gemeinsemitischen Typus, allerdings mit einigen Modificationen, beibehalten. Die Samaritaner nennen die hebräische Quadratschrift „die jüdische Schrift", während sie die bei ihnen selbst gebräuchliche „die hebräische Schrift" nennen. In späterer Zeit hat sich bei den Samaritanern auch eine Art Cursivschrift entwickelt, welche sie für profane Bücher verwenden. Nach ihrer Ansicht haben Esdras und Zorobabel die jüdische Quadratschrift und zwar zum Zwecke der von ihnen in den Pentateuch eingeschmuggelten Fälschungen erfunden (vgl. Abulf. [s. u., n. II, 5] 74, 12 sqq.; daher auch der Name כתב עזרא). — Im Gegensatze zu der Schrift der anderen semitischen Völker ermangelt das Samaritanische bis auf den heutigen Tag aller Vocalzeichen; die nach der Angabe samaritanischer Schriftsteller von einigen früheren Gelehrten erfundenen (den

arabischen nachgebildeten) Vocalzeichen scheinen niemals in allgemeinen Gebrauch gekommen zu sein. Nur die sogen. Vocalbuchstaben Jod und Waw werden, wie dieß auch im Hebräischen vor Einführung der Vocale geschah, in vielen Fällen zur Andeutung der langen Vocale verwendet. Da die Aussprache des geschriebenen Samaritanisch ausschließlich auf der Ueberlieferung beruht, so kann sie nur durch mündlichen Unterricht von Seiten der Samaritaner selbst erlernt werden. — Seit der Occupation des samaritanischen Gebietes durch die Mohammedaner (im 7. Jahrhundert) hat daselbst — wie in ganz Palästina und Syrien — das Arabische die frühere Landessprache vollständig verdrängt. Als lebende Sprache ist das Samaritanische schon seit vielen Jahrhunderten ausgestorben; es hat sich nur noch als Cultussprache erhalten und wird, wie auch das Hebräische, heute nur noch von wenigen Gelehrten verstanden. (Vgl. Uhlemann, Instit. linguae Sam., Lips. 1837 [Gramm. u. Chrestomathie, in 2 Bdn.]; H. Petermann, Brevis linguae Samar. grammatica etc., Berol. 1873, und die daselbst p. 84 angeführte Literatur.

II. Die verhältnißmäßig dürftige samaritanische Literatur ist fast ausschließlich religiösen Inhaltes. Soweit sie in samaritanischer Sprache verfaßt ist, stammt sie ganz aus der ältern Zeit, denn für alle späteren Literaturerzeugnisse haben sich die Samaritaner des Arabischen bedient. Nach der eigenen Angabe der Samaritaner wären viele wichtige Bücher in der Verfolgung unter Kaiser Hadrian verloren gegangen (Chron. Sam. [s. u., n. 5] c. 47; nach Abulfath [s. u., n. 5] 120 sq. unter der Regierung des Commodus). Die gegenwärtig im Besitze der Gemeinde in Nabulus befindliche Literatur ist eine sehr geringe; ein auf Veranlassung Mills vom damaligen Hohenpriester Jakub angefertigtes Verzeichniß umfaßt nur 33 Schriften (s. Three month's residence at Nabulus, by John Mills, London 1864, 317 ff.). In verschiedene europäische Bibliotheken gelangten samaritanische Handschriften durch Orientreisende seit dem 17. Jahrhundert. Ihre Zahl wurde neuestens sehr vermehrt durch die zu Petersburg befindliche Sammlung des jüdischen Gelehrten Abraham Firkowitsch, welche etwa 6000 Nummern umfaßt (s. Katalog der hebr. und sam. Handschriften der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg II, 1, St. Petersburg 1875 [russisch]).

1. Das größte Interesse unter den samaritanischen Literaturdenkmälern nimmt der sogen. samaritanische Pentateuch in Anspruch, obgleich derselbe nicht in samaritanischer Sprache verfaßt, sondern nur der hebräische Pentateuch in samaritanischer Schrift und Recension ist. Eine den Samaritanern eigenthümliche und vom masorethischen Text hin und wieder differirende Textgestalt des Pentateuchs war schon den Kirchenvätern bekannt, und Origenes hatte in seiner Hexapla einige Lesarten derselben angemerkt (s. Field, Orig. hexapl. quae supersunt I, Prol. p. LXXXII sq.). Der hl. Hieronymus spricht ebenfalls mehrfach davon, z. B. in Prol. gal., ferner zu Gal. 3, 10 (Migne, PP. lat. XXVI, 357), und auch im Talmud, wie bei einigen späteren jüdischen Gelehrten, ist Rede vom samaritanischen Pentateuch. Die europäische Gelehrtenwelt erhielt die erste Kunde davon im 17. Jahrhundert, als Petrus della Valle zu Damascus drei Exemplare dieses Pentateuchs erwarb und mit in's Abendland brachte. Eines derselben kam in die Bibliothek des Oratoriums zu Paris, ein anderes in die vaticanische Bibliothek. Weitere Exemplare erwarb der Erzbischof Ussher (s. d. Art.) während seines Aufenthaltes im Orient; fünf derselben sind jetzt in der Bodlejanischen Bibliothek. Im J. 1631 kaufte sodann de Peyresc in Damascus drei Handschriften des samaritanischen Pentateuchs, darunter die berühmte, jetzt in der Barberinischen Bibliothek befindliche Triglotte; letztere ist auf Pergament geschrieben und enthält von Gen. Kap. 39 an den samaritanisch-hebräischen Pentateuch, die samaritanische Uebersetzung und die arabische Uebersetzung des Abu Sa'id (s. u. n. 2). Zu den älteren Handschriften kommen jetzt zahlreiche Fragmente in der erwähnten, von Firkowitsch stammenden Sammlung. Eine sehr alte Pentateuchrolle befindet sich in der Synagoge zu Nabulus; sie wird in einer silbernen Kapsel bewahrt und von den Samaritanern als höchstes Heiligthum angesehen. Nach ihrer Tradition wäre diese Handschrift, die schon in einer um 1149 verfaßten samaritanischen Chronik erwähnt wird (s. Journal Asiat. 1869, II, 429), gar vom Enkel des ersten Hohenpriesters Aaron „im 13. Jahre nach der Ankunft der Israeliten in Canaan" geschrieben. Ein anderer ebenfalls in Nabulus aufbewahrter, nach seiner Datirung 655 n. Chr. geschriebener Codex wird für das Exemplar des Sanaballat ausgegeben, welches in Gegenwart des Königs Buchtnassar (d. h. Nabuchodonosor) durch ein Gotteszeichen im Feuer auf wunderbare Weise unversehrt geblieben sein soll. Ueber eine 1232 n. Chr. geschriebene Handschrift s. Watson, in d. Hebraica IX, Chicago 1893, 216 sqq. X [1895], 122 sqq. Ueber einige angeblich aus Cäsarea in Cappadocien stammende Pentateuchfragmente vgl. Neumann, Studien über zwei Blätter aus einer alten samaritanischen Pentateuchhandschrift, Wien 1896. Im Uebrigen sei hier auf den Art. Bibelhandschriften II, 672 f. verwiesen. — Gedruckt wurde der samaritanische Pentateuch zuerst 1645 durch Joh. Morin (s. d. Art.) im sechsten Bande der Pariser Polyglotte nach der Handschrift des Oratoriums in Paris; später kamen Verbesserungen nach vier anderen Handschriften dazu in Morinus, Opusc. hebr.-samar., Paris. 1657. Die Londoner Polyglotte hat nur den von einigen Druckfehlern gereinigten Pariser Text. Später wurde der Text noch mehrmals, namentlich in England, gedruckt. Für die

biblischen Wissenschaften kommt indessen weniger der ganze Text als vielmehr wegen der zwischen Samaritanern und Juden seit mehr als 2000 Jahren bestehenden Entfremdung die Feststellung und Beurtheilung der Differenzen zwischen dem samaritanischen und dem masorethischen Pentateuch in Betracht. Von den älteren derartigen Zusammenstellungen kann hier abgesehen werden, da jetzt nur noch die von Petermann (Versuch einer hebr. Formenlehre [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes V, 1], Leipzig 1868, 219 ff.) und B. Pick (Horae samar. etc., in der Biblioth. sacra, Andov. 1876, 264 sqq. 533 sqq.; 1877, 79 sqq.; 1878, 309 sqq.) angefertigten zu benutzen sind. Die Frage, welcher von beiden Pentateuchtexten als der bessere anzusehen sei, hat unter den Gelehrten des 17. Jahrhunderts einen lang dauernden Streit hervorgerufen. Morin und später Houbigant (s. d. Artt.) u. A. zogen überall den samaritanischen Text vor; Simeon de Muis, J. H. Hottinger, die Buxtorfe (s. d. Artt.) u. A. dagegen beschuldigten gleich den jüdischen Gelehrten die Samaritaner, wo ihr Text vom masorethischen abweicht, einfach der Fälschung. Zwar suchte schon R. Simon (Hist. crit. du Vieux Test., Rotterd. 1685, 73 ss.) zwischen beiden Extremen zu vermitteln; aber erst Gesenius (De Pentateuchi Sam. origine etc., Halae 1815) hat einer nüchternen Auffassung über das Verhältniß beider Textgestaltungen zu einander Bahn gebrochen. Jetzt sieht man ziemlich allgemein die Mehrzahl der Differenzen zwischen beiden Recensionen theils als Schreibfehler theils als tendenziöse Aenderungen des samaritanischen Textes an; für einige Stellen jedoch, namentlich wo der Samaritaner mit den LXX oder anderen alten Versionen übereinstimmt, ist seine Lesart als die ältere und bessere anzuerkennen. Uebrigens ist von den ziemlich zahlreichen Abweichungen (etwa 6500 bei Petermann) überhaupt nur ein geringer Theil von textkritischem Werthe. Als tendenziös muß es betrachtet werden, wenn der samaritanische Pentateuch, offenbar absichtlich, Anthropomorphismen und Anthropopathien vermeidet, sodann vor Allem, wenn durch Textesänderungen der Cult auf dem Berge Garizim als einzig berechtigt dargethan werden soll (z. B. Deut. 27, 4. 5). Besonders auffällig ist die Tendenz bei den Veränderungen im 49. Kapitel der Genesis (Segen Jacobs), wo der Tadel und Fluch über Simeon und Levi (V. 5 u. 7) in's gerade Gegentheil gekehrt und das (in V. 9) über Juda gesprochene Lob in einen Fluch verwandelt wird. Vielfach hat auch der samaritanische Text Zusätze, welche im Masorethischen fehlen, z. B. Ex. 20, 17 das aus Deut. 27, 2 ff. und 11, 29 f. entnommene sogen. zehnte Gebot. Viele dieser Aenderungen waren, wie aus den von Origenes, Hieronymus u. A. angeführten Lesarten hervorgeht, schon in den ersten christlichen Jahrhunderten im samaritanischen Texte vorhanden; sie stammen ohne Zweifel aus der vorchristlichen Zeit, sind aber sicher nicht älter als die Zeit der endgültigen Trennung zwischen den Samaritanern und den Juden unter Nehemias. Rechnet man nun aber alle diese absichtlichen oder unabsichtlichen Aenderungen bezw. Fälschungen von den Differenzen zwischen den beiden Textesrecensionen ab, so bleibt noch immer eine Anzahl Varianten, welche nur auf eine andere Lesart in der Vorlage des samaritanischen Pentateuchs zurückgehen können, und welche auch mehr oder weniger in den alten Uebersetzungen zum Ausdruck kommen. Dazu gehört z. B. Gen. 4, 8 der Zusatz „Laß uns auf's Feld gehen", den auch LXX, Aquila, Peschittho, Itala und Targum haben. Die augenfällige und sicher nicht auf Zufall beruhende Uebereinstimmung zwischen dem Samaritaner und den Uebersetzungen, wie sie an dieser und anderen Stellen zu Tage tritt, hat verschiedene Erklärungen gefunden. Man dachte wohl an Aenderungen des samaritanischen Textes nach den LXX oder umgekehrt, oder an eine beiden zu Grunde liegende, für das Volk bestimmte aramäische Paraphrase u. s. w. Indessen ist die einfachste und nächstliegende Erklärung die schon von R. Simon angedeutete, daß nämlich die LXX und der Samaritaner auf ein und dieselbe ältere und richtigere Vorlage zurückgehen, von welcher der masorethische Text feststehender Maßen an vielen Stellen abweicht. In Verbindung mit den LXX kann deßhalb auch der samaritanische Pentateuch an einer Anzahl Stellen zur Emendation des masorethischen Textes verwerthet werden. — Aehnliches läßt sich sagen von den Uebereinstimmungen des samaritanischen Textes mit den chaldäischen Paraphrasen des Onkelos und des Jonathan, nur daß hier wegen der nahen Verwandtschaft der beiden in Betracht kommenden Mundarten leichter an zufällige Aehnlichkeit zu denken ist. Wenn endlich auch zwischen dem samaritanischen Pentateuch und der Vulgata bezw. Peschittho sich Uebereinstimmungen gegen den masorethischen Text finden, so werden beidemal die LXX das vermittelnde Glied gewesen sein, bei der Vulgata durch die alte Itala, bei der Peschittho infolge nachträglicher Aenderungen derselben nach der griechischen Uebersetzung.

Ueber das Alter des samaritanischen Pentateuchs gehen die Ansichten sehr aus einander. Hält man indessen an der allein berechtigten Annahme fest, daß Moses der Verfasser des Pentateuchs ist, so wird man weiter nicht bestreiten können, daß vor der Trennung der beiden Reiche Abschriften des Pentateuchs auch im nördlichen Theile des gelobten Landes verbreitet gewesen, und daß diese nicht alle nach der Trennung verschwunden seien. Es brauchten also die Samaritaner, welche nichts Anderes waren als die — allerdings anfänglich stark mit Heiden durchsetzten — früheren Bewohner des Reiches Israel (s. d. Art. Samaritaner, ob. 1648), den Pentateuch nicht erst zu erhalten, sondern sie fanden ihn schon vor. Dabei wäre es immerhin möglich, daß der vom assyrischen

König gesandte israelitische Priester (4 Kön. 17, 27) die Samaritaner mit dem Pentateuch nach den alten Exemplaren bekannt gemacht hat. Keinesfalls aber kann man annehmen, daß die Samaritaner erst nach der definitiven Trennung von den Juden sich den Pentateuch verschafft oder wohl gar durch die von Nehemias aus Jerusalem vertriebenen Priester erhalten hätten. Dieß ist, abgesehen davon, daß sie den Pentateuch in der althebräischen Schrift besitzen, ganz undenkbar wegen des feindlichen Verhältnisses, welches damals zwischen Juden und Samaritanern begann. Wie sollten die letzteren von jenen das Gesetz übernommen haben, welches ihnen bis dahin ganz unbekannt gewesen? Oder aber, warum sollten sie nur den Pentateuch, nicht aber die anderen biblischen Bücher übernommen und auch die letzteren in einem ihnen günstigen Sinne interpolirt oder geändert haben? Ungezwungen ist eben nur die Annahme, daß die Samaritaner vor ihrer definitiven Trennung von den Juden den Pentateuch besaßen und als einen nicht specifisch jüdischen, sondern altisraelitischen Religionscodex betrachteten. (Vgl. noch Kohn, De pentateucho Sam., Lipsiae 1865; Nutt, Fragments of a Samar. Targum, London 1874, 83 f.)

2. Neben dem vorgenannten hebräisch-samaritanischen Pentateuch besitzen die Samaritaner auch eine Uebersetzung des Pentateuchs in's Samaritanische, welche nach ihrer eigenen Angabe von Nathanael, einem angeblich 20 v. Chr. verstorbenen Hohenpriester, in Wirklichkeit aber etwa im 2. nachchristlichen Jahrhundert verfaßt ist. Sie ist, und zwar im Ganzen ziemlich wortgetreu, nach dem samaritanischen Pentateuch angefertigt, geht aber in der oben charakterisirten tendenziösen Behandlung des Textes noch weiter. Für die Exegese ist sie belanglos; für die Erkenntniß der religiösen Anschauungen der Samaritaner bietet sie ebenfalls nicht die Ausbeute, welche man a priori erwarten könnte; als Sprachdenkmal endlich verliert sie den größten Theil ihres Werthes wegen ihres heillosen kritischen Zustandes. Ueber die Druckausgaben dieser Uebersetzung ist im Art. Bibelübersetzungen II, 720 das Nähere angegeben; die dort erwähnte, von Petermann begonnene Ausgabe ist unterdessen durch K. Vollers zum Abschluß gebracht worden (Berlin 1872—1891). Die von Heidenheim in der Biblioth. Sam. I (Leipz. 1884) veranstaltete Ausgabe der Genesis hat nicht mit Unrecht mehrfach eine abfällige Beurtheilung erfahren, weil sie nicht erkennen läßt, welche Lesarten der wichtigen Barberinischen Triglotte eigen sind; letztere war in der Petermann'schen Ausgabe gar nicht zu Rathe gezogen (vgl. besonders Kohn, in d. Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXIX [1885], 165 ff. XLVII [1893], 626 ff., und Vollers, im Literaturblatt für orient. Phil. II [1884 bis 1885], 1, 93 ff.). — Zur Literatur der Samaritaner gehört dann weiter die arabische Uebersetzung des Pentateuchs, welche von einem gewissen Abu Sa'id nach dem 10., aber vor dem 13. Jahrhundert angefertigt wurde. Ihr Verfasser hat die Uebersetzung Saadia's (s. d. Art.) gekannt, welche letztere wohl zuerst, als sich bei den Samaritanern das Bedürfniß nach einer arabischen Version der Bibel geltend machte, aber doch kaum auf lange Zeit benutzt worden ist; für das Weitere vgl. d. Art. Bibelübersetzungen II, 724 f. — Ob endlich die Samaritaner auch im Besitz einer griechischen Uebersetzung ihres Pentateuchs gewesen, ist unter den Gelehrten streitig; denn die Stellen bei alten Kirchenschriftstellern (namentlich in der Hexapla des Origenes), welche auf eine solche griechische Version zu deuten scheinen, werden von Anderen auf die samaritanische Uebersetzung bezogen (vgl. d. Art. Bibelübersetzungen II, 720).

3. Außer der samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung sind ferner Commentare zu den einzelnen Büchern oder Abschnitten derselben vorhanden, von denen aber bis jetzt nur wenig publicirt ist. Schnurrer edirte einen arabischen Commentar zum 49. Kapitel der Genesis im Repert. für bibl. und morgenl. Literatur XVI (1785), 154 ff. Ueber einen ebenfalls arabischen Commentar zu Gen. 1—28 in einem Manuscript der Bodlejana s. Journal Asiat. 1873, I, 341 ss. Auszüge aus dem arabischen Pentateuch-Commentar des Ibrahim gibt Geiger, in d. Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft XVII (1863), 723 ff.; XX (1866), 147 ff.; XXII (1868), 532. Den Commentar des Dichters Markah (s. u. n. 6) gab Heidenheim in d. Biblioth. Sam. III, Heft 5 u. 6, Weimar 1896, heraus. Auch von dem schon erwähnten Uebersetzer Abu Sa'id existiren Scholien zum Pentateuch.

4. Unter den polemischen Schriften, welche sich auf die zwischen Juden und Samaritanern bestehenden Differenzen beziehen, ragt hervor das hauptsächlich gegen Saadia gerichtete Werk des Munagga ibn Sadakah (wahrscheinlich im 11. oder 12. Jahrhundert), von dessen in Berlin handschriftlich vorhandenem zweiten Theil L. Wreschner (Sam. Traditionen [Dissert.], Berlin 1888) eine ausführliche Inhaltsanzeige gab; einige Bruchstücke des Werkes edirte (nach einer Breslauer Handschrift) Drabkin (Fragm. comment. ad Pentat. sam.-arab. sex, Lips. 1875 [Diss.]). Eine Schrift über die Glaubenslehre der Samaritaner von Abu'lhasan aus Tyrus (11. Jahrh.) ist handschriftlich auf der Bodlejana (s. Nicoll, Catal. cod. mss. orient. bibl. Bodl. II, 1, Oxon. 1835, 3), deßgleichen eine Abhandlung desselben über die Unsterblichkeit der Seele (Nicoll ib. 4). Sonst vgl. noch Nutt, Fragments 140; Wreschner p. XVIII sq.

5. Unter den geschichtlichen Werken der Samaritaner ist zuerst das arabisch geschriebene sogen. Buch Josue zu nennen, eine Chronik, welche in der unvollständigen Handschrift zu Leyden von

Moses und Josue bis in das 3. nachchristliche Jahrhundert reicht, ursprünglich aber wohl die Geschichte bis auf Mohammed fortführte. Seinen Namen trägt die Schrift übrigens wahrscheinlich nicht von dem biblischen Josue, sondern von einem nachchristlichen Schriftsteller des Namens, welcher auch Verfasser eines erhaltenen samaritanischen Gebetes (in Petermanns Samar. Chrestomathie [s. o. n. I Ende], 15 ff.) sein dürfte. Eine Bereicherung unserer geschichtlichen Kenntnisse ist aus dem Werke nicht zu gewinnen. Nach der erwähnten Leydener Handschrift wurde das Buch Josue edirt von Juynboll (Chron. Sam., arabice conscriptum, cui titulus est liber Josuae, Lugd. Batav. 1848). Eine andere Handschrift des Werkes ist später in der von Firkowitsch herstammenden Sammlung zu Petersburg gefunden worden, eine dritte besitzt das Britische Museum. — Etwas, aber nicht viel mehr geschichtlichen Werth als das „Buch Josue" hat die arabisch verfaßte Chronik des Samaritaners Abu'lfath. Sie ist nach Angabe ihres Verfassers auf Veranlassung des Hohenpriesters Finhas zu Nabulus im J. 1355 geschrieben und erzählt die Geschichte von der Weltschöpfung bis auf Mohammed; die in einigen Handschriften enthaltene Fortsetzung ist spätere Zuthat. Obschon ihr Verfasser nur zuverlässige Schriften und Traditionen benutzt haben will, enthält das Werk doch zahlreiche Anachronismen und Fabeln, ist in tendenziöser Weise auf Verherrlichung der Samaritaner berechnet und übergeht ganze Zeiträume und die wichtigsten Ereignisse mit Stillschweigen. Die erste Kenntniß dieser Chronik kam nach Europa im 17. Jahrhundert durch eine Handschrift, die sich jetzt auf der Pariser Nationalbibliothek befindet. Eine weitere Handschrift besitzt die Bodlejana, zwei von Petermann erworbene die Berliner Bibliothek, eine die Petersburger Sammlung. Nachdem bereits früher Auszüge aus dem Werke herausgegeben worden waren, edirte Vilmar dasselbe vollständig (Abulfathi Annales Sam., Gothae 1865; die versprochene lat. Uebersetzung ist nicht erschienen); arabisch mit englischer Uebersetzung findet es sich auch (von Payne Smith) in Heidenheims Vierteljahrsschrift 1865, 304 ff. 432 ff. — Ein auch von Abu'lfath benutztes chronikartiges Werkchen edirte Neubauer, im Journal Asiat. 1869, II, 390 ss. mit französischer Uebersetzung (deutsch in Heidenheims Vierteljahrsschrift IV [1871], 349 ff.). Den Grundstock desselben bildet ein von Eleazar ben Amram um 1149 verfaßtes, von Anderen weitergeführtes Schriftchen, welches unter Anderem eine Liste der samaritanischen Hohenpriester enthält. Dasselbe berührt sich (s. Rönsch, Buch der Jubiläen, Leipzig 1874, 361 ff.) in auffallender Weise mit dem äthiopischen Buch der Jubiläen (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1054). Ueber andere samaritanische Schriften geschichtlichen und legendarischen Inhalts vgl. Nutt 131 ff.

6. Zahlreich vertreten unter den Handschriften namentlich im Britischen Museum und in der Petersburger Sammlung sind die samaritanischen **liturgischen** Texte, welche theils biblische Pericopen, theils Gebete und Gesänge für verschiedene Gelegenheiten (Beschneidung, Verlobung u. s. w.) bieten. Die meisten derselben stammen aber, wie schon die zahlreichen Arabismen beweisen, aus ziemlich später Zeit. Viele der Lieder sind alphabetisch, und bei einzelnen folgt jedesmal einer samaritanischen Strophe die arabische Uebersetzung derselben. Ihrem dichterischen Werthe nach stehen dieselben im Ganzen nicht hoch; die Form ist meist die der vierzeiligen Strophe, in welcher die drei ersten Zeilen denselben Reim haben, während die vierte Zeile durch das ganze Lied hindurch auf denselben Buchstaben ausgeht. Von großer Wichtigkeit sind diese Texte aber für die Kenntniß der samaritanischen Sprache und der samaritanischen Dogmatik (vgl. Gesenius, Commentatio de Sam. theologia ex fontibus ineditis, Halae s. a. [Programm von 1822]). Der gefeiertste Dichter ist der schon oben erwähnte Markah ben Amran im 4. Jahrhundert n. Chr. (nach Geiger, in der Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft XXII [1868], 534 nicht vor dem 9. Jahrh.). Auch sein Sohn wird als Hymnendichter genannt. Andere namhafte Dichter und Liturgisten waren der ebenfalls schon erwähnte Abu'lhasan (11. Jahrhundert), Aharon ben Munir, Abîscha mit seinem Bruder Eleazar und seinem Sohne Pinchas (14. oder 15. Jahrhundert) und endlich Abraham de Kabziba (קבציבי) im 16. Jahrhundert. (Vgl. Cowley, The Sam. Liturgy, and reading of the Law, in The Jewish Quarterly Review VII [1894], 121 ff.). — Samaritanische Lieder edirte zuerst (nach einer Gothaer Handschrift) Gesenius (Carmina Samaritana, Lipsiae 1824), andere (aus derselben Handschrift) Adalb. Merx (Carmina Sam. e cod. Goth., in Atti della R. Accad. dei Lincei, anno 1887, Rendiconti III, 1, 550 sgg. III, 2, 160 sgg.). Einige angeblich von Moses und Josue verfaßte Gebete und Anderes s. in Petermanns Sam. Chrestomath. 12 ff.; die sog. Litanei des Markah (mit Uebersetzung) in Heidenheims Vierteljahrsschrift 1865, 474 ff. (vgl. dazu Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXI [1867], 173 ff.). Für andere Hymnen kann jetzt auf Heidenheims Biblioth. Samarit., Heft 2 ff., Leipzig 1885 ff., verwiesen werden. Eine interessante Pesach-Haggada aus dem „Buch der Wunder" des Markah gibt Kohn, Zur Sprache . . . der Sam., in d. Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes V, 4 (1876), 8 ff., mit Uebersetzung und Commentar. Von der Clarendon-Preß in Oxford ist eine vollständige Ausgabe der samaritanischen Liturgie nebst Uebersetzung versprochen (vgl. The Expositor 1895, 174).

7. Schließlich sei noch kurz erwähnt, daß auch Bruchstücke von astronomischen, medicinischen und dergleichen Werken, sowie von grammatischen und

lexikalischen Schriften von Samaritanern handschriftlich erhalten sind (s. Nutt 146 ff. 162 ff. und Nöldeke, Ueber einige Sam.-Arab. Schriften die hebr. Sprache betreffend, in den Nachrichten v. d. Georg-Augusts-Univers. . . . zu Göttingen 1862, n. 17 u. 20). — Für die neuere Lit. über die Samaritaner sei hier auf die Angaben in der „Orientalischen Bibliographie" I ff., Berlin 1885 ff., verwiesen. [Fell.]

Sambuga, Joseph Anton Franz Maria, der Freund Sailers und Erzieher Ludwigs I. von Bayern, ward am 2. Juni 1752 zu Welldorf unweit Heidelberg aus einer frommen Familie geboren, die aus der Nähe von Como stammte. Seine Eltern verlor er frühe. Während eines längern Aufenthaltes in Italien empfing er am 2. April 1774 die Priesterweihe und feierte in Como seine Primiz, worauf er daselbst Kaplan wurde. Nach Deutschland (1775) zurückgekehrt, kam er zu seinem würdigen Oheim, dem Pfarrer Grossi in Helmsheim, als Kaplan; 1778 ward er zum Stadtkaplan in Mannheim ernannt. Bald darauf erhielt er die Hofpredigerstelle und 1785 die Pfarrei Herresheim, wo er ausgezeichnet wirkte. Im J. 1797 siedelte Sambuga wieder nach Mannheim über als Hofmeister und Religionslehrer des Prinzen Ludwig, des nachmaligen Königs Ludwig I. von Bayern. Als dessen Vater, Herzog Maximilian Joseph, 1799 Kurfürst wurde und nach München übersiedelte, folgte ihm Sambuga dahin. Es gelang ihm, Begeisterung für die katholische Religion und Kirche, Liebe zu Volk und Vaterland, Eifer für alles Schöne und Gute in dem genialen Kronprinzen zu erhalten und zu fördern. Aber auch ihm nahte die Versuchung: Illuminaten wollten ihn an ihren Geheimbund fesseln. Allein Sambuga entgegnete: „Ich bin schon in zwei großen öffentlichen Orden, denen mein ganzes Leben angehört: einer heißt Staat, der andere Kirche; ich bedarf keines dritten, keines geheimen." Sanftmuth und Nächstenliebe verbanden sich bei Sambuga mit einer nie verletzten Berufstreue, da eine tiefe Religiosität ihn in Allem leitete. Als Geistlicher Rath starb er am 5. Januar 1815 zu Nymphenburg und ward auf dem Friedhofe zu Neuhausen (seit 1890 zu München gehörig) beigesetzt. König Ludwig I. errichtete ihm daselbst an der südlichen Kirchenwand ein Mausoleum. Ein anderes würdiges Denkmal schuf J. M. Sailer seinem edlen Freunde in der Schrift: „Sambuga, wie er war", München 1816; einen Auszug daraus enthält das Felder'sche Gelehrten- und Schriftstellerlexikon II, Landshut 1820, 244—262). Von Sambuga's Schriften seien erwähnt die Schutzrede für den ehelosen Stand der Geistlichen, Frankenthal 1782; Ueber den Philosophismus, welcher unser Zeitalter bedroht, München 1805; Ueber die Nothwendigkeit der Besserung, München 1807, 2 Bde.; Untersuchung über das Wesen der Kirche, Linz 1809; Sammlung verschiedener Gedanken über verschiedene Gegenstände, München 1818; Auserlesene Briefe, herausgegeben von Klein und Stapf, München 1818 u. 1819, 2 Thle.; Predigten, Linz 1822. [A. Weber.]

Samland, ehemaliges Bisthum im Ordenslande Preußen, wurde im J. 1243 gleichzeitig mit Culm, Ermland und Pomesanien (s. d. Artt.) errichtet. Die Theilungsurkunde wies dem samländischen Bisthum das Gebiet zu, welches vom Pregel im Süden, von der Ostsee im Westen, der Memel im Norden und dem litauischen Gebiet im Osten begrenzt wird. Einstweilen war aber dieser Landstrich noch unerobert und unbekehrt, und der erste Eroberungsversuch durch Heinrich Stango, Comtur von Christburg, aus Thüringen (1252), endigte mit einer Niederlage. Papst Innocenz IV. ließ deßhalb in Deutschland, Böhmen und Mähren das Kreuz gegen die heidnischen Preußen predigen. Den Schaaren der Kreuzfahrer und Ordensritter schloß sich auch Ottokar von Böhmen an, und nach kurzem Kampfe erlagen (1255) die Samländer (s. d. Art. Preußen ob. 375 f.). Das eroberte samländische Gebiet sollte, wie auch in den drei anderen Bisthümern, zwischen Bischof und Orden getheilt werden, so daß ersterer ein Drittel und letzterer zwei Drittel erhielt; in seinem Theile sollte der Bischof mit seinem Capitel alle Rechte des Landesherrn, in dem Ordenstheile nur die geistliche Jurisdiction haben. Diese Theilung nahm in der Diöcese Samland lange Zeit in Anspruch und wurde erst im März 1258, vorläufig für die Landschaft Samland, durchgeführt; die zweite Haupttheilung zwischen Orden und Bischof wurde erst 1352 zur Zeit des Hochmeisters Wynrich von Kniprode vorgenommen, aber auch damals wurde noch nicht die ganze Diöcese getheilt. Abweichend von den drei anderen Diöcesen lagen in Samland die drei Theile nicht in zusammenhängenden Stücken, sondern getrennt an verschiedenen Stellen. Innerhalb der durch diese Theilung begründeten bischöflichen Territorien wurden neue Landestheilungen nöthig durch Errichtung des Domcapitels. Der Landesbesitz des Ordens verhielt sich zu dem des Bischofs wie 2 : 1, und eben dieses Verhältniß kehrte bei der Theilung der bischöflichen Territorien zwischen Bischof und Capitel wieder. Aber auch die Grenzen zwischen der Diöcese Samland und Ermland wurden zweifelhaft, sobald man die Frage aufwarf, welcher von den Quellflüssen des Pregel als Hauptstrom anzusehen sei. Im J. 1340 schlossen deßhalb Bischof Hermann von Ermland und Johannes von Samland mit Zustimmung des Hochmeisters Dietrich von Altenburg einen Vertrag, nach welchem der Pregel bis zum Schlosse Insterburg, dann die Angerappe bis zum Schlosse Angerburg und weiter hinauf bis zu ihrem Ausflusse aus dem Schwenzait-See, endlich eine Linie von diesem Punkte östlich gezogen bis zu den Grenzen der Litauer beide Diöcesen von einander scheiden sollte (Urk. von 1340; bei Voigt, Cod. dipl. Pruss.

III, Königsberg 1848, n. 20). Die frische Nehrung, soweit sie zur Zeit des päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena in den Händen der Ordensritter war, rechnete man ebenfalls zum Bisthum Samland (Urkundenbuch des Bisthums Samland [s. u.] n. 57). — Als erster nomineller Bischof von Samland erscheint der Predigermönch Thetward, den Erzbischof Albert von Preußen 1252 weihte (vgl. die Urkunden n. 10 u. 11, und Altpreuß. Monatsschrift IX [1872], 642 ff.). Am 18. Juni und 8. October 1253 nennt Thetward sich in zwei mecklenburgischen Urkunden noch Bischof von Samland (Mecklenburg. Urkundenbuch II, n. 722, und Lübecker Urkundenbuch III, n. 5); allein die päpstliche Bestätigung hat er offenbar nie erhalten, denn schon im Sommer 1252 hatte der Papst einen Andern zum Bischof von Samland ausersehen. Erster wirklicher Bischof ist deßhalb der Minorit 1. Johannes von Dist (1252—1254), vorher Kaplan des römischen Königs Wilhelm von Holland. Schon am 2. Juni 1252 kommt Johannes als Bischof in einer Urkunde vor (Urkundenbuch n. 12). Anfang 1253 war er als Kreuzprediger für Wilhelm gegen den Staufer Konrad thätig. Zu wiederholten Malen beauftragte ihn der Papst, Wilhelms Getreuen Ehedispensen zu ertheilen. Innocenz IV. wollte aber dem im kirchlichen Interesse so thätigen Manne eine bessere Stelle als das noch ganz heidnische Samland verschaffen, das er nie gesehen, und gab ihm 1254 auf König Wilhelms Verwenden das Bisthum Lübeck (s. d. Art.). Zu seinem Nachfolger in Samland wurde schon am 7. Mai 1254 (Urkundenbuch n. 43) der ehemalige Bischof von Ermland 2. Heinrich von Strittberg (1254—1274) aus Franken, Priesterbruder des deutschen Ordens, bestimmt. Im Februar 1255 erscheint er zuerst in seiner Würde, freilich im Begriff, seine Diöcese zu verlassen. Bald darauf war er als Weihbischof im Würzburger Sprengel thätig (Archiv des historischen Vereins für Unterfranken XVIII [1865], 25). Mit dem Orden gerieth er wiederholt in Streit wegen der Landestheilung. Er starb bald nach dem 21. October 1274 (Urkundenbuch n. 96) in Deutschland, ohne in sein Bisthum zurückgekehrt zu sein. Ihm folgte der deutsche Ordensbruder 3. Kristan von Mühlhausen (in Thüringen; 1276—1295), der von dem Bischof Friedrich von Merseburg unter Assistenz der Bischöfe Ludolf von Halberstadt und Meinher von Naumburg zu Merseburg zwischen dem 6. Januar und 27. März 1276 consecrirt wurde (vgl. Herquet, Kristan von Mühlhausen, Halle 1874). Der Minorit Hermann von Köln, später, seit 1283, Weihbischof von Köln (seine Regesten s. in den Neuen Mittheil. des Thüring.-sächs. Vereins XIII [1874], 391), welchen sein Landsmann, der Erzbischof Albert von Riga, zum Bischof von Samland ernannt hatte, war infolge der päpstlichen Weisung, nur ein Mitglied des deutschen Ordens zu wählen, aufgefordert worden, zurückzutreten (Urkundenbuch n. 98). Kristan nahm seinen Wohnsitz auf der bischöflichen Burg Schönewik, wo er auch vorläufig seine Cathedrale errichtete, und begann die Gründung zahlreicher Kirchen in den Städten und auf dem Lande. Seine wichtigste That ist die am 1. Januar 1285 erfolgte Stiftung des Domcapitels, welches aus 6 Mitgliedern, 2 Prälaten, Propst und Decan, sowie 4 Domherren, Brüdern des deutschen Ordens, bestehen sollte. Die ersten ernannten Domherren waren sämmtlich zu Mühlhausen (in Thüringen) und dessen Umgegend ansässig und haben weder jemals Samland besucht, noch für die samländische Kirche irgend welche Thätigkeit entfaltet. Am 7. April 1294 wurde das Capitel dotirt und Schönewik zum Sitz desselben bestimmt (Urkundenbuch n. 164). Den neuen Mitgliedern aus der Zahl der Ordenspriester in Deutschland wurde vom Hochmeister gestattet, die Bücher, welche sie früher in den Ordenshäusern besessen, nach Samland mitzunehmen; dadurch wurde der Grund zur Stiftsbibliothek gelegt. Kristan, der sich seit 1284 fortwährend in Deutschland aufhielt, starb am 3. September 1295 und wurde in der St. Blasienkirche zu Mühlhausen bestattet. Sein Nachfolger 4. Siegfried (1295—1310) aus dem Hause der Grafen von Regenstein oder Reinstein (Ruine bei Blankenburg a. H.) erhielt am 17. April 1296 für sein Domcapitel das Patronat über die Pfarrkirche zu Königsberg durch den Hochmeister Konrad von Feuchtwangen und das Recht, daselbst eine Cathedralkirche zu bauen. Die Gründung und Dotirung der Cathedrale „zu Ehren des hl. Adalbert und der hl. Elisabeth“ erfolgte am 11. Januar 1302 (Urkundenbuch n. 200). Zugleich wurden neben dem Dom die Wohnungen für die Domherren und eine Schule erbaut. Siegfried starb am 13. November 1310 (vgl. Urkundenbuch n. 214). Bereits am 13. December 1310 ersuchte das Domcapitel den Erzbischof Friedrich von Riga, die Wahl des bisherigen Propstes 5. Johannes I. (1310—1340) zum Bischof von Samland zu bestätigen. Seinen Wohnsitz nahm dieser ebenfalls zu Schönewik, welches nun den Namen der daneben erbauten Stadt (Bischofshusen, Bischhusen, Fischhusen) erhalten zu haben scheint. Johannes drang auf sorgfältige Abgrenzung der Kirchen- und Ordensgüter, verlangte den dritten Theil der kurischen und Danziger Nehrung vom Orden und trat auch sonst energisch für die Rechte der samländischen Kirche dem Orden gegenüber ein; er errichtete zahlreiche Kirchen, auch auf dem Lande, gründete eine Stiftsbibliothek, hob das Schulwesen, zog zahlreiche deutsche Ansiedler in's Land und gab ihnen Ländereien in Erbpacht. Im J. 1333 begann der Bau der neuen Cathedrale zu Ehren des hl. Adalbert und der heiligen Mutter Gottes. Durch Bischof Johannes erhielt das Bisthum erst seine feste Gestaltung. Er starb Ende des Jahres 1340 und wurde in der von ihm erbauten Cathedrale beigesetzt. Auf ihn folgten

6. Jacob (1340—1358), wahrscheinlich vorher Dompropst des samländischen Capitels; 7. Bartholomäus (1358—1378), welcher das Ordensheer wiederholt auf seinen Heerzügen nach Litauen begleitete; 8. Dieterich I., genannt Tylo (1379 bis 1386); alle drei waren um die Vermehrung der Kirchen besonders auf dem Lande und Verbesserung der Schulen eifrig besorgt. Nach einjähriger Vacanz folgte 9. Heinrich II. (1387—1395), gewöhnlich Kubal genannt. Er war unermüdlich thätig im Anbau des Samlandes durch Herbeiziehen deutscher Ansiedler, gründete eine Anzahl neuer Dörfer, führte das culmische Recht ein und förderte den ländlichen Handel und Verkehr, so daß der Ausbau seines Gebietes erfreulichen Fortschritt machte. Im J. 1395 entsagte Heinrich seinem Amte (er wurde Weihbischof von Riga) zu Gunsten 10. Heinrichs III. von Seefeld (1395 bis 1414?). Dieser erlebte die Niederlage des Ordens bei Tannenberg (15. Juli 1410), nach welcher wegen Mangel an Geld fast das ganze Kirchengut der samländischen Kirche eingeschmolzen wurde und zahlreiche Kleinodien und Kunstschätze für immer verloren gingen. Sein Nachfolger, der noch sehr junge Schwestersohn des Erzbischofs von Riga, Joh. von Wallenrod, 11. Heinrich von Schauenburg (1415—1416), war vorher weder Ordensbruder noch Priester gewesen und hatte auch bei seinem bald erfolgten Tode die Priesterweihe noch nicht empfangen. Das Kapitel wählte nach ihm den bisherigen Domherrn der samländischen Kirche, 12. Johannes II. von Saalfeld (1416 bis 1425). Unter sehr drückenden äußeren Verhältnissen mußte dieser sein Amt antreten, aber mit weiser Sparsamkeit und eigener Entsagung suchte er die Schuldenlast der samländischen Kirche zu tilgen; der Hochmeister nannte ihn in einem Schreiben an den Erzbischof von Riga „der Kunst und Sitten, der Nutzsamkeit und aller Redlichkeit ein fromm beständig Mann". Johannes starb 1425; sein Nachfolger, 13. Michael Junge (1425—1441 oder 1442), wahrscheinlich früher Kaplan des Hochmeisters, gerieth mit einem seiner Unterthanen, Andreas Wogedda, in einen langwierigen Streit (1427 begonnen, 1435 noch nicht beendigt) wegen eines Lehens und erwirkte 1435 durch das Concil von Basel den Befehl, an die Bischöfe Franz von Ermland und Johannes von Pomesanien den Hochmeister und Orden zu einer richtigen Theilung der Danziger und kurischen Nehrung sowie des frischen und kurischen Haffs zu veranlassen. Bischof Michael erlebte noch die Zeit, in welcher (1440) der für den Orden so unheilvolle preußische Städtebund geschlossen wurde. Die letzten Nachrichten von ihm sind aus dem Jahre 1441, und er scheint Ende 1441 oder Anfang 1442 gestorben zu sein. Sein Nachfolger wurde im Juni 1442 14. Nicolaus I. von Schöneck (1442—1470), bisher Propst des Capitels. Seine Regierung fällt in die unglücklichste Zeit des Ordens: 1456 fiel die Marienburg in die Hände der Polen, und nach hartem Kampfe schloß endlich der Hochmeister Ludwig von Erlichshausen am 19. October 1466 zu Nessau bei Thorn den Frieden, in welchem der Orden fast alle seine westlichen Gebiete, selbst die Marienburg, verlor und das übrige preußische Ordensgebiet nur unter polnischer Oberhoheit behielt; Königsberg wurde fortan Sitz des Hochmeisters. Die Schwere jenes 13jährigen Krieges mußte die samländische Kirche mit erdulden. Die Bischofsstadt Fischhausen ward 1462 vollständig geplündert, und die kirchlichen Kleinodien, Geräthe, Kelche, Monstranzen &c. wurden geraubt. Nur mit Mühe gelang es später dem Bischof, die Kirchen wieder mit den nöthigsten Geräthen zum Gottesdienste zu versorgen. Nicolaus starb zu Anfang 1470 und wurde in der Domkirche zu Königsberg begraben. Nach seinem Tode wurde der damalige Ordensprocurator am päpstlichen Hofe, 15. Dietrich II. von Cuba aus Frankfurt (1470—1474), mit Beseitigung des bereits vom Capitel am 26. Februar 1470 gewählten Michael Schönwald, vom Papste zum Bischof von Samland ernannt. Seit September 1471 hielt er sich in Preußen auf. Anfangs dem Orden genehm, gerieth er 1473 mit dem Hochmeister Heinrich Reffle von Richtenberg wegen eines vom Papste am 23. März 1473 für die Domkirche in Königsberg erhaltenen Ablasses, den er gegen den Willen des Hochmeisters verkündigte, in Streit. Weil er nicht nachgeben wollte, ließ ihn der Hochmeister am 17. Februar 1474 nach Tapiau abführen und das geopferte Geld mit Beschlag belegen. Da der Gefangene zu entfliehen suchte, wurde er in einem finstern Gewölbe in Gewahrsam genommen und soll eines grausamen Hungertodes (vor dem 24. August 1474) daselbst gestorben sein. Zur Rechtfertigung seines Verhaltens ließ der Hochmeister eine Anzahl protokollarischer Aussagen aufnehmen, in welchen das Capitel, die Angesehensten vom Adel, Bürgermeister und Rathsherren der Stadt Königsberg über schlechte Behandlung, Verschleuderung und Verpfändung des Kirchengutes durch den Bischof Klage führten, mit der Bitte an den Hochmeister als Schutzherrn ihrer Kirche, diesem Verderben Einhalt zu thun. Dietrichs Nachfolger wurde 16. Johannes III. Rehwinkel aus Preußen (1474—1497), Kaplan des Hochmeisters und Generalprocurator des Ordens in Rom. Er blieb auch vorläufig in Rom und kam erst 1476 nach Preußen, um bereits wieder 1477 als Ordensprocurator nach Rom zurückzukehren. Dort klagte er wiederholt, daß er von den Einkünften seines Bisthums seinen Unterhalt nicht bestreiten könne; mit nichts könne man aber in Rom nichts ausrichten; er bitte daher, ihn durch einen andern Procurator ablösen zu lassen. Im J. 1481 kehrte er nach Preußen zurück und starb am 22. Februar 1497. Gleich darauf wurde 17. Nicolaus II. Kreuder (1497—1503), Domherr zu Königsberg, Pfarrer zu Rastenburg, des Hochmeisters Kaplan und Kanzler, seit 1493 Ordensprocurator

in Rom, durch das Capitel zum Bischof gewählt. Er erhielt am Mittwoch vor Pfingsten in Rom die Weihe und begab sich gleich nach Preußen. Im Jahre 1501 schickte ihn der Hochmeister an den König von Polen nach Thorn, um betreffs des vom Hochmeister zu leistenden Treueides zu verhandeln. Bischof Nicolaus stand seinem Amte mit musterhafter Treue vor und suchte auch die äußeren Verhältnisse des Bisthums, welche in tiefen Verfall gerathen waren, nach Kräften zu bessern. Nach seinem Tode am 2. Juli 1503 wählte das Capitel einstimmig den Doctor der Rechte, des Hochmeisters Kanzler und frühern Lehrer, Dompropst zu Dorpat, 18. Paul von Wath (1503—1505), welcher bereits nach zwei Jahren starb. Sein Nachfolger, 19. Günther von Bünau (1505—1518), Dompropst von Merseburg, erhielt schon im Monat December 1505 seine Bestätigung von Rom. Er war ein Meißener wie der Hochmeister, aus dem Hause Elsterberg, kam 1506 nach Preußen und wurde 1507 zugleich mit dem Bischof Job von Pomesanien u. A. vom Hochmeister zum Regenten während dessen Abwesenheit ernannt. Wiederholt machte Günther längere Reisen in seine Heimat Meißen, wo er auch am 14. Juli 1518 starb; er wurde in der Stiftskirche zu Merseburg begraben. Zu seinem Nachfolger wurde auf dringenden Wunsch des Hochmeisters 20. Georg von Polenz (1519 bis 1525) gewählt. Derselbe stammte aus einem altsächsischen Geschlechte und war 1477 oder 1478 in oder bei Meißen geboren. Nachdem er in Rom zum Licentiaten der Rechte promovirt war, lernte er im Heere Kaiser Maximilians den spätern Hochmeister Markgrafen Albrecht von Brandenburg (s. d. Art.) kennen und legte mit diesem, sobald derselbe am 5. Januar 1511 zum Hochmeister erwählt worden war, das Kleid des deutschen Ordens an. Er kam mit ihm nach Preußen und wurde seither von ihm wiederholt als Unterhändler und Gesandter benutzt; so auch auf dem Lateranconcil mit dem Auftrage, Papst und Concil zu bewegen, daß der Orden von der Unterwürfigkeit unter Polen entbunden und allein dem päpstlichen Stuhle und dem Kaiser unterstellt würde. Im J. 1515 wurde Georg Hauscomtur in Königsberg; als solcher wohnte er noch 1518 dem vom Hochmeister am Fastnacht-Dienstag veranstalteten glänzenden Turnier bei und nahm selbst thätigen Antheil an demselben. Seine Bestätigung als Bischof von Samland scheint bald nach dem 22. Februar 1519 erfolgt zu sein. Während der Abwesenheit des Hochmeisters im Frühjahr 1522 zum Regenten von Preußen ernannt, führte er, im Innern schon seit Jahren der Reformation zugethan, wohl auch wegen seiner Beziehungen zur sächsischen Heimat, die neue Lehre auch im Bisthum ein. Der verweltlichte Clerus leistete kaum Widerstand. Bereits am 27. September 1523 predigte der Franciscaner Joh. Brismann in der Domkirche zu Königsberg die neue Lehre. Vorher hatte dasselbe schon der Domherr Georg Schmidt gethan, Weihnachten 1523 folgte ihnen auch Bischof Georg, und im Januar 1524 forderte dieser bereits die Geistlichen auf, in der Landessprache zu taufen. Am 20. März 1524 befahl er in einem Schreiben an die Aemter, in denen Klöster gelegen waren, ebenso an den Bischof von Pomesanien, „alle und jede Kleinodien nach dem aufgenommenen Inventarium ohne Verzug aus dem Kloster in Verwahrung zu nehmen und nur ein schlecht Meßgewand und soviel, als zu einer Meßhandlung nothdürftig, sammt einem silbernen oder vergoldeten Kelche, dem Kloster zu lassen". Ostern 1524 wurde das Kloster der grauen Mönche in Königsberg infolge der aufreizenden Predigten des Joh. Amandus vom Pöbel überfallen, die Mönche wurden vertrieben, Altäre und Bilder zertrümmert. Aehnliches geschah im Dome, wo nur Ein Altar übrig blieb. Anfangs leistete der Hochmeister Albrecht scheinbar Widerstand, so noch aus Wien in einem Schreiben vom 8. November 1524. Neben dem für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriftstücke schickte er aber noch an demselben Tage ein anderes vertrauliches an Georg von Polenz ab, des Inhalts, der Bischof könne Alles dermaßen verantworten, daß ihm nicht mit Recht eine Beschwerde auferlegt werden könne; es sei auch seine Antwort und Thun dermaßen gegründet, daß es in alleweg mit dem Worte Gottes in der Wahrheit bestätigt werden möge. Dabei wolle er den Bischof so lange schützen, als er von Gott jetzt und noch in Gnaden erhalten werde. Die Säcularisation des Ordensgebietes schritt nun schnell vorwärts, und am 30. Mai 1525 übergab auch Bischof Georg auf dem Landtage zu Königsberg dem Herzog Albrecht im Beisein der polnischen Commissare das Bisthum Samland „mit Landen, Leuten, Städten, Schlössern, Stranden, Renten, Zinsen, wie und welcher Gestalt er und die vorigen Bischöfe dasselbe innegehabt, freiwillig und ohne Zwang", indem er erklärte, „daß ihm nach dem Evangelio als einem Bischofe, der das göttliche Wort zu predigen und zu verkündigen schuldig, nicht gebühre, Land und Leute zu regieren, sondern dem wahren und lautern Worte Gottes anhängig zu sein und dasselbe allein abzuwarten". Damit wurde die weltliche Herrschaft des Bisthums auf Albrecht von Brandenburg übertragen. Der Bischof erhielt die am frischen Haff gelegene Ordensburg Balga mit Gebiet und Einkünften zum lebenslänglichen Unterhalte angewiesen. Im Juni 1525, einige Tage vor Luther, verheiratete sich Georg mit Katharina, der Tochter Konrads Truchseß von Wetzhausen, und nach deren Tode (1527) mit Anna von Heideck. Im J. 1526 wurde die neue, von Georg von Polenz und Erhard von Queis, Bischof von Pomesanien, entworfene und von dem Landtage zu Königsberg genehmigte Kirchenordnung bereits im ganzen Lande eingeführt; in demselben Jahre ward das Land in neue Pfarreien getheilt, 1528 war bereits das ganze Herzogthum der

neuen Lehre beigetreten. Eine zweite verbesserte Kirchenordnung erschien 1530, eine neue Bearbeitung derselben 1544 in lateinischer, deutscher und polnischer Sprache. Das Bisthum Samland sollte, wie auch Pomesanien, gemäß der Verordnung vom 18. November 1542 beibehalten werden. Aber nach dem Tode Georgs von Polenz (am 28. April 1550), der in den letzten Lebensjahren manche bittere Kränkung und Zurücksetzung, besonders durch seinen seit 1546 ernannten Stellvertreter Brismann, erlitt (wiederholt bittet er in Briefen den Herzog um einige Maß geringen Weins), wollte Albrecht das Bisthum Samland einziehen. Er übertrug zunächst die Verwaltung desselben nach einander mehreren Präsidenten; da die Stände aber auf Wiederbesetzung drangen, wurde 1567 Joachim Mörlin (s. d. Art.) zum Bischof von Samland ernannt und nach seinem 1571 erfolgten Tode 1573 der Professor der Theologie Tilmann Heßhusen (s. d. Art.). Letzterer entsagte 1578 seinem Amte, und von da an wurde das Bisthum nicht weiter besetzt. Vorläufig übernahm der Bischof von Pomesanien, Joh. Wigand (s. d. Art.), die Verwaltung; nach seinem am 21. October 1587 erfolgten Tode wurden beide Bischofsämter aufgehoben, und an ihre Stelle traten zwei Consistorien, zu Königsberg für Samland und zu Saalfeld für Pomesanien, die seit 1751 in ein preußisches Consistorium zu Königsberg vereinigt sind. — Die katholische Religion war im Bisthum Samland vollständig untergegangen. Der Bischof von Ermland konnte für die wenigen Katholiken jener Gegenden nur missionsweise eintreten und erhielt erst durch päpstliches Breve vom 7. December 1617 die Jurisdiction über die samländische Diöcese förmlich übertragen. Durch die Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 wurde die ganze frühere Diöcese Samland dem Bisthum Ermland zugetheilt. Heute befinden sich nach dem Ermländer Schematismus von 1896 im Bereiche der alten Diöcese Samland als zu den Decanaten Samland und Litauen gehörig nur 4 Pfarreien, 3 bischöflichen, eine (Königsberg) landesherrlichen Patronats, 2 Missionsstellen und (ohne Militär) 6975 Communicanten, welche von 11 Priestern pastorirt werden. (Vgl. außer der Literatur in d. Artt. Deutscher Orden und Preußen noch Gebser u. Hagen, Der Dom zu Königsberg, Königsberg 1835; Toeppen, Histor.-comparative Geographie von Preußen, Gotha 1858; Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, Leipzig 1890, 3 Bde.; Bau- u. Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, Heft 1. Samland, Königsberg 1891; Wölky und Mendthal, Urkundenbuch des Bisthums Samland, Heft 1, Leipzig 1891 [219 Urkunden von 1243 bis 1318].) [Michalski.]

Samogitien, Christianisirung, s. Jagello VI, 1204 f.

Samos (bei den Türken Sussam-Adassi), Insel im ägäischen Meer, an der Küste Ioniens, nördlich von Patmos, mit (1894) 48 666 meist griechischen Einwohnern, war in alten Zeiten (5.—9. Jahrh.) Sitz eines Bischofs und zählt jetzt als Dioec. Samensis zu den Titularbisthümern. An dieser dem Dienste der Juno ergebenen Insel landete der hl. Paulus auf seiner dritten Reise, jedoch ohne sich aufzuhalten (Apg. 20, 15; vgl. auch 1 Mach. 15, 23). Damals bildete sie eine freie Republik (Th. Panofka, Res Samiorum, Berolin. 1822); nach der Theilung des römischen Reiches kam sie an Ost-Rom, hatte im Mittelalter eigene Grafen und Herzoge und fiel nach dem Untergange des oströmischen Reiches wie die anderen Inseln an die Türken. Seit 1835 hat sie eine Art Unabhängigkeit erlangt. Der Bischofssitz, welcher gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Samos errichtet wurde, hatte vom 9.—17. Jahrhundert keinen Oberhirten mehr; seit 1638 residirt aber in der Hauptstadt Megali-Chora wieder ein griechischer Erzbischof, dem im vorigen Jahrhundert 200 Priester unterstellt waren (ohne die vielen Mönche in acht Klöstern). Die wenigen Katholiken stehen unter dem Bischof von Chios (s. d. Art.). (Vgl. Le Quien, Oriens christ. I [1740], 929 sqq.; Moroni, Dizion. LXI, 19 sq.) [Neher.]

Sampsone, s. Petrus von Sampsone.

Samson (שִׁמְשׁוֹן), im A. T. ein Richter aus dem Stamme Dan, dessen Beruf schon vor seiner Geburt (Richt. 13, 5) dahin angegeben wurde, daß er anfangen solle, die Israeliten von der Uebermacht der Philister zu befreien. Gegen Ende der Richterzeit, als die Israeliten wegen ihrer Sünden für 40 Jahre den allmälig erstarkten Philistern botmäßig geworden waren und diese jede freie Regung israelitischen Volkslebens unterdrückten, hatte sich der Israeliten eine vollkommene Muthlosigkeit und dumpfe Apathie bemächtigt. Da wurde einem kinderlosen Ehepaare zu Saraa in Dan von Gott offenbart, daß ihnen ein Sohn geboren werden würde, welcher für sein ganzes Leben als Nasiräer Gott geweiht bleiben solle. Dieß war Samson, der auch den erhaltenen Weisungen gemäß erzogen wurde und bald Beweise von außerordentlicher, nur auf Gottes Geist zurückführbarer Körperkraft an den Tag legte. Dieser Kraft ward sich Samson als eines Mittels bewußt, den Bann zu brechen, welcher die Gemüther seiner Landsleute gefangen hielt. Denn an eine religiöse Erhebung des Volkes, welche ihm seine Freiheit wiedergegeben haben würde, war damals noch nicht zu denken; erst mußte ihnen die übergroße Furcht vor ihren Bedrückern genommen werden. Daher begann Samson für seine Person gegen die Philister mancherlei Unternehmungen, in welchen er sie nicht nur schwer schädigte, sondern sie auch verhöhnte und lächerlich machte; so wollte er seinen Landsleuten beweisen, daß dieselben nicht so furchtbar und unüberwindlich waren, als sie ihnen erschienen. Diese Unternehmungen würden weiter als zu einem bloßen Anfang der Befreiung geführt haben, wenn

Samson bei der Hingabe an seinen Beruf auch auf die Heiligung seiner selbst als eine nothwendige Bedingung bedacht gewesen wäre und nicht den Leidenschaften seiner Jugend nachgegeben hätte. So aber unterlag er, während er sein Volk frei zu machen suchte, selbst einer geistigen Knechtschaft durch seinen Uebermuth und seinen Mangel an Selbstbeherrschung. Diese Schwächen duldete Gott an ihm, so lange sie ihn an der Erfüllung seines Berufes nicht hinderten, und wußte sie zu den erhabenen Zwecken seiner Vorsehung zu benutzen. Verwicklungen mit den Philistern als Anfänge zu deren späterer Besiegung führte nämlich die unabgetödtete Sinnlichkeit herbei, womit Samson sich dreimal an philistäische Frauen hängte. Die erste derselben war eine Jungfrau aus Thamnatha, welche er zu seiner rechtmäßigen Frau nahm. Bei dem Gange zur Brautwerbung stürzte ein Löwe grimmig auf ihn zu; aber in seiner übernatürlichen Stärke „zerriß er denselben, wie man ein Böcklein in Stücke reißt", ohne auch nur der Mühe werth zu halten, daß er dieß seinen Eltern sagte. Als er später zur Hochzeit wiederkam, fand er, daß ein Bienenschwarm in das von den Schakalen abgenagte Gerippe hineingebaut hatte, und nahm den vorgefundenen Honig an sich. Diesen Vorfall benutzte er bei der Hochzeit zum ersten Male, um die Philister zu verhöhnen. Man hatte, wohl aus Furcht vor seiner Kraft, nicht weniger als 30 junge Männer geladen, welche während der siebentägigen Hochzeit seine Gesellschaft bildeten. Mit diesen wettete er um 30 lange Kleider, daß sie nicht errathen würden, was er mit den Worten meine: „Fraß ging vom Fresser aus, und vom Starken kam Süße." Freilich konnten sie dieses Räthsel nicht lösen; allein sie bedrohten die junge Frau mit dem Tode, wenn sie ihrem Manne die Bedeutung nicht entlocke. Ihren Thränen konnte Samson nicht widerstehen, und so konnten ihm die Hochzeitsgäste eben noch am Nachmittag des siebenten Tages sagen: „Was ist süßer als Honig? und was ist stärker als ein Löwe?" Den Zusammenhang sogleich begreifend, spottete er über die Unfähigkeit der Philister, selbst eine solche Deutung zu finden, und schaffte die 30 Gewänder herbei, indem er nach Ascalon ging, dort Fehde ansagte und 30 Männer erschlug. Zornig kehrte er darauf in seine Heimat zurück; als er aber später seine Gemahlin wieder aufsuchen wollte, fand er, daß sie untreuer Weise einem Andern gegeben war. Um sich dafür zu rächen, fing er mit seinen Leuten 300 der heerdenweise umherlaufenden Schakale ein, koppelte sie paarweise zusammen und band jedem Paar einen Feuerbrand an die Schweife. Indem sie nun in wilder Flucht in das Gebiet der Philister rannten, entzündeten die Brände das eben reifende Getreide und zerstörten den Philistern die Ernte sammt den Weinbergen und Oelgärten, welche von den sich fortwälzenden Flammen ergriffen wurden. Hierüber ergrimmt, schaarten sich die Philister um das Haus seiner Frau und verbrannten sie mit demselben lebendig; aber Samsons Zorn war damit nicht gestillt, sondern er ergriff die Gelegenheit, um eine schwere Niederlage unter ihnen anzurichten. Dann aber zog er sich, in der Voraussicht, daß die Philister dafür Rache nehmen würden, in die Einsamkeit der Wüste von Etam zurück, um seinen Landsleuten wo möglich ein Blutbad zu ersparen. Wirklich kamen die Philister mit großer Heeresmacht in das Land des Stammes Juda, verlangten aber nur die Auslieferung Samsons. Die Israeliten waren so feigen und gedrückten Sinnes, daß sie, statt sich um Samson als ihren Retter zu schaaren, darauf 3000 Mann aus Juda sandten, um ihn zu fangen. Der Uebermacht gegenübergestellt, ließ Samson sich nur versprechen, daß sie ihn nicht tödten würden. Als er aber gebunden den Philistern ausgeliefert werden sollte, zerriß er in der Kraft Gottes die Stricke wie versengte Flachsfäden, ergriff als nächste beste Waffe den Kinnbacken eines verendeten Esels, der am Wege lag, und wußte sich damit der Philister so zu erwehren, daß an 1000 Mann ihr Leben lassen, die übrigen aber fliehen mußten. Als er infolge der Anstrengung von Durst überwältigt wurde, ließ Gott der Herr eine Quelle an demselben Orte hervorbrechen, die bis in späte Zeiten weiterrann, und bestätigte dadurch, daß Samson nach seinem Willen das alles gethan, was er bisher vollbracht. So mußten ihn die Israeliten als Richter anerkennen, und bis zu seinem 20 Jahre später erfolgten Tode erwies das ganze Volk, obwohl von den Philistern geknechtet, ihm die als solchem gebührende Ehre (Richt. 15, 20). Er selbst aber entehrte auch ferner seine Stellung durch blinde Leidenschaft, freilich vorerst ohne seine Aufgabe zu gefährden. Er ging nach Gaza und übernachtete bei einer Buhlerin. Da glaubten die Philister einen guten Fang gethan zu haben, schlossen die Stadtthore und versahen sie mit Wächtern, welche die ganze Nacht ihm auflauern sollten. Samson aber machte gegen Mitternacht sich auf, vertrieb die Wache an einem der Thore, hob dann die Thorflügel aus und trug sie auf seinen Schultern bis auf die nächste Berghöhe, wo die Gazäer am Morgen beschämt ihr Stadtthor aufgepflanzt sehen mußten, ohne daß sie für diesen Spott Vergeltung üben konnten. Nicht so ungestraft blieb Samson, als er zum dritten Male seiner Leidenschaft erlag. Zu Sorec wohnte ein philistäisches Weib Namens Dalila, der er mit blinder Liebe anhing. Diese ward, wie seine frühere Gemahlin, an ihm zur Verrätherin. Gegen das Versprechen hohen Lohnes von Seiten der Philister unternahm sie, ihm das Geheimniß zu entlocken, worin der Grund seiner Stärke bestehe. Zweimal täuschte er sie und die zu frühe frohlockenden Philister; aber beim dritten Male entdeckte er ihr das Wahre, daß er nur als Nasiräer, über dessen Haupt noch kein Scheermesser gegangen, mehr als menschliche Stärke besitze. Damit hatte er schon freiwillig sich seiner Stellung als eines

Gottgeweihten begeben; denn nun hatte er der falschen Heidin selbst den Anlaß verschafft, ihn seines Haarschmuckes zu berauben, und hatte damit sein Gelübde gebrochen. Die Folge davon war, daß die Philistäerin ihm, da er in ihren Armen eingeschlafen war, sein Haupthaar abschnitt, und als nun die Philister aus ihrem Versteck über ihn hereinbrachen, war er ohnmächtig gegen die Ueberzahl, so daß sie ihn gefangen nahmen, ihm in wilder Grausamkeit die Augen ausstachen und ihn zu niedriger Arbeit in den Kerker warfen. Nach der Anschauung des Heidenthums glaubten sie nun, ihre Götter hätten Jehovah übermocht (Richt. 16, 23. 24). Allein größer als die rohe Gewalt erwies sich Gottes Gnade. In der äußern Finsterniß öffnete jetzt Samson sich dem innern Lichte der Selbsterkenntniß und des Glaubens, so daß er Reue und Buße übte, und als sein Haar wieder zu wachsen anfing, durfte er Hoffnung schöpfen, daß Gott ihm verziehen habe. Bald kam auch ein Anlaß, bei dem er die Sühne für seine Fehltritte auf sich nehmen konnte. Als die Philister nach Gaza eine Siegesfeier ausgeschrieben hatten, wollten sie den, der sie selbst so oft verhöhnt, auch in brutalem Hohne seine Erniedrigung fühlen lassen und wollten ihn vor der ganzen Volksmenge aufführen, die dazu im Tempel des Dagon und auf dem platten Dache desselben versammelt wurde. Als nun Samson aus dem Gefängniß hervorgeholt wurde, um in seinem unbeholfenen Herumtappen verlacht zu werden, gelang es ihm, daß er an die äußeren Tragsäulen geführt wurde, auf denen der Architrav und das Dach ruhte, und indem er zu Gott betete, ihm seine frühere Stärke wiederzugeben, riß er die beiden nächsten Säulen ein, daß das ganze Gebäude zusammenstürzte und er selbst wie die Versammelten unter den Trümmern desselben begraben wurden. So starb er als Büßer und als Opfer für sein Volk, und sein Tod bereitete viel mehr Philistern den Untergang, als er im Leben getödtet hatte. Mit Recht lebte er seitdem bei seinem Volke in unsterblichem Andenken fort; aber mehr als sein Heldenruhm darf uns die Gewißheit erfreuen, daß er zu denen gehört, welche „Gerechtigkeit erwirkt haben" (Hebr. 11, 32. 33). Mehr auch als im Leben wirkte er über das Grab hinaus, indem für die Israeliten mit seinem Andenken sich die Gewißheit verband, daß ihr gesammtes Geschick nicht von äußeren Hilfsquellen und irdischer Macht, sondern einzig von der Treue gegen Gott und seine heiligen Institutionen abhing. [Kaulen.]

Samson, Bernhardin (er selbst unterschrieb sich in den Ablaßbriefen Sanson), O. S. Fr., bekannter päpstlicher Ablaßprediger in der Schweiz, tritt in der Geschichte zuerst im J. 1517 auf; sein Geburtsjahr ist unbekannt. Im genannten Jahre 1517 erhielt er (am 15. November) als Guardian der Barfüßer von der Observanz zu Mailand vom Francíscanergeneral Christoph von Forli den Auftrag, den Ablaß Leo's X. in der Schweiz zu verkünden und die Almosen zum Aufbau der Peterskirche in Rom und zum Kriege gegen die Türken zu sammeln. Er kam im August 1518 über den Gotthard nach Uri und Schwyz, ohne sonderliche Einnahmen zu machen. Mehr Erfolg hatte er in Zug (vom 20.—22. September), worauf er über Luzern, Unterwalden und das Oberland nach Bern zog. Zuerst ward ihm die Stadt verboten; er ging nach Burgdorf, kam aber dann nach erhaltener Erlaubniß wieder nach Bern, wo er vom Vorabend vor Allerheiligen bis nach Martinstag großen Zulauf hatte. Der berühmte Humanist und Chorherr Heinrich Wölflin war als Münsterprediger sein Dolmetsch. In Freiburg erhielt Samson am 10. Januar 1519 freie Wohnung und 20 Kronen für die Stadt und 20 weitere für das Land. Ueber Solothurn (?) und Lenzburg, wo sich ihm der Pfarrer Frey widersetzte, kam er im Februar nach Baden; dann lud ihn der Schultheiß von Bremgarten nach dieser Stadt ein. Aber der Decan Bullinger, der Vater des „Reformators" (s. d. Art. II, 1495), ließ ihn nicht in die Kirche. Samson drohte, ihn in Zürich zu verklagen, wo aber seit Neujahr Zwingli Pfarrer und der Rath seinen Neuerungen günstig war. Als daher Samson vor der Stadt im Wirthshause zum Ochsen an der Sihl erschien, erhielt er Weisung, sich zu entfernen. Er wandte sich an die eben in Zürich versammelte Tagsatzung mit dem Anerbieten, einen Boten auf seine Kosten nach Rom zu senden, um sich zu erkundigen, ob seine Vollmachten in Ordnung seien; bis dahin wolle er in der Eidgenossenschaft auf den Entscheid warten. Es wurde ihm am 14. März in Güte gestattet, zu verreisen, und niemand solle verhindert sein, ihn aufzunehmen; Felix Grebel, der ohnehin nach Rom reise, solle wegen dieser Sache sich erkundigen. Unterdessen scheint auch der Bischof von Konstanz gegen Samson eingeschritten zu sein; ein Brief des Generalvicars Johannes Faber (s. d. Art. IV, 1173) an Zwingli (7. Juni 1519) läßt auf sein Einverständniß mit Zwingli schließen. Leo X. ließ nun am 1. Mai 1519 Samson melden, er solle sich dem Willen der Eidgenossen fügen, wenn sie wollten, daß er nach Italien zurückkehre. Samson schlug den Heimweg über Graubünden ein, und man erfährt von da an nichts weiter über ihn. Nur Sarpi meldet (Hist. del conc. Trid., s. l. 1629, 10), daß er aus der Schweiz 120 000 Scudi heimgebracht habe; nach Anselms Berner Chronik hätte er innerhalb 18 Jahren unter drei Päpsten mehr als 800 000 Ducaten gesammelt. In den von ihm ausgestellten Ablaßbriefen, die mehrfach noch vorhanden sind, findet sich übrigens nichts, was der katholischen Lehre vom Ablaß entgegen wäre; Mißbräuche in seinen mündlichen Aeußerungen, in denen er weiter ging als die Bulle des Papstes, mögen vorgekommen sein, wie auch Mißverständnisse seitens der Zuhörer. Bezüglich mancher Einzelheiten über seine Thätigkeit ist die Glaub-

würdigkeit der Zeugen, die fast ausschließlich Anhänger der „Reformation“ waren, nicht über allen Zweifel erhaben. Weitere Folgen hatte dieser Handel direct überhaupt nicht, wohl aber war Zwingli's (s. d. Art.) Ansehen dadurch gewachsen. (Vgl. Hilner, De Samsone indulgentiarum in Helvetia praecone, Lips. 1756; Hottinger, Helvetische Kirchengesch. III, Zürich 1708, 17 ff.; Bullingers Reformationsgeschichte, herausgegeben von Hottinger und Vögeli I, Frauenfeld 1838, 13 ff.; G. J. Ochsenbein, Der Ablaßbrief des B. Samson, in Volksbl. für die reformirte Kirche der Schweiz XII, Bern 1880, Nr. 39 u. 40.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Samstag, der siebente Wochentag, leitet seinen Namen (althochdeutsch Sambaztag, mittelhochdeutsch Sameztac) von der kirchlichen Bezeichnung sabbatum her (im Norden Deutschlands wird derselbe vielfach Sonnabend genannt). Bei den romanischen Völkern wie auch bei den Griechen, Russen und Polen trägt dieser Tag gleichfalls den kirchlichen Namen; in der niederdeutschen und englischen Sprache dagegen ist seine heidnische Benennung nach dem Planeten Saturn beibehalten. In Kleinasien feierten von der ersten Zeit an einzelne Kirchen von Judenchristen den Samstag ähnlich wie den Sonntag, zunächst auf Grund der jüdischen Sabbatfeier, die noch nicht förmlich abgeschafft war, dann aber auch als Protest gegen die Marcioniten, welche aus Haß gegen den Gott der Juden am Sabbat fasteten. Seit dem 3. Jahrhundert fand die Sitte, den Samstag mit Gottesdienst zu feiern, im Orient weitere Verbreitung. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verbot das Concil von Laodicea (can. 29) eine judaisirende Samstagsfeier und die Einstellung der Arbeit, die apostolischen Canones (can. 66, al. 65) aber untersagten das Fasten am Samstag. In Rom und einigen Kirchen des Abendlandes wurde am Samstag das Fasten oder Halbfasten beobachtet, welches Isidor von Sevilla (De eccl. off. 1, 43, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 775) mit der Ruhe Christi im Grabe begründet; in einzelnen Kirchen Nordafrika's und in Mailand war dieses Fasten aber nicht in Uebung, und der römische Brauch fand auch in der Folge keine allgemeine Aufnahme. Unter Gregor VII. schrieb das lateranensische Concil vom Nov. 1078 (can. 7) die Abstinenz am Samstag vor; diese Bestimmung ging vielfach in die allgemeinen Kirchengebote über, wurde jedoch in vielen Ländern durch Dispens und durch Gewohnheit ganz oder zum Theil aufgehoben (vgl. Ballerini-Palmieri, Opus theolog. morale II, Prati 1892, 829 und den Art. Fastenzeiten IV, 1270). Die Samstage der Quatemberzeiten und vor dem Passionssonntage sowie der Charsamstag (sabb. sanctum) sind die vom Kirchenrechte bestimmten ordentlichen Weihetermine. Der Samstag vor dem Palmsonntage hieß im Mittelalter sabbatum vacans (vgl. E. Martène, De antiq. eccl. disciplina, Lugduni 1706, 187, und Durandus, Rationale div. off. 6, 66, 1). Das abendländische Samstagsfasten wurde zuerst von der trullanischen Synode 692 offen getadelt und von Photius (863) und Michael Cerularius (1053) als eine der Anklagen aufgegriffen, welche das griechische Schisma rechtfertigen sollten. Auch jetzt ist für die unirten Griechen einzig der Charsamstag Fasttag, die übrigen Quadragesimalsamstage sind nur Abstinenztage. Den festlichen Charakter hat die griechische Kirche diesen Tagen darin gewahrt, daß an ihnen wie an den Sonntagen das heilige Meßopfer gefeiert wird, während an den übrigen Tagen nur die λειτουργία τῶν προηγιασμένων (missa praesanctificatorum) stattfindet (s. Nilles, Kalendarium manuale II, Oeniponte 1881, 251 sq.).

Seit dem frühen Mittelalter ist im Abendlande der Samstag der Verehrung Mariä geweiht. Der tiefere Grund dieses besonders von Petrus Damiani (gest. 1092) geförderten Gebrauches wird in der Auffassung des Samstags als Bußtag zu suchen sein; bei dem wöchentlichen Gedächtniß der Grabesruhe Christi wandte sich die Verehrung der schmerzhaften Mutter vor Allem auch dem Gedächtniß ihrer Verlassenheit am Charsamstage zu; der Freitag war Bußtag zu Ehren des Gekreuzigten, der Samstag Bußtag zu Ehren seiner Mutter. Andere mit dieser Anschauung in Zusammenhang stehende Motive der marianischen Samstagsfeier s. in dem Art. Marienfeste VIII, 804 und bei F. Tetamus, Diarium liturg.-theolog.-morale I, 2, 2, 45 sqq. (Venet. 1779); über die Samstagsofficien vgl. d. Art. Officium B. M. V. IX, 785. Nach der Volkslegende sucht Maria an jedem Samstag die armen Seelen im Fegfeuer heim, die den Saum ihres Gewandes naß weinen; um dasselbe zu trocknen, muß darum an jedem Samstag die Sonne scheinen. — In der griechischen Kirche, welche der sel. Jungfrau den Mittwoch geweiht hat, ist der Samstag dem Andenken der Verstorbenen gewidmet. [K. Schrod.]

Samuel (שְׁמוּאֵל), im A. T. 1. ein Sohn Ammiuds aus dem Stamme Simeon, der nach dem Einzug in's gelobte Land bei der Landesvertheilung thätig war (Num. 34, 20). — 2. Der letzte Richter und erste Prophet in Israel. Er führte seinen Namen, weil er seiner kinderlosen Mutter Anna als Erhörung für deren inniges Gebet geschenkt worden war (1 Sam. 1, 10—13). Sein Vater Elcana wohnte zu Rama (Ramatha; s. d. Art.) im Stamme Ephraim; demnach konnte er ein Ephratiter heißen (1 Sam. 1, 1), obwohl die heilige Schrift bezeugt, daß er aus dem Stamme Levi war (1 Par. 6, 27). Da die Mutter gelobt hatte, den Sohn, den Gott ihr schenken würde, als Nasiräer dem Dienste Gottes zu weihen, so ward er mit drei Jahren nach Silo gebracht, wo damals Heli Hoherpriester war, und ward unter dessen Augen für den Dienst an der Stiftshütte erzogen (1 Sam. 2, 11). Hier

zeichnete er sich durch seine Frömmigkeit sehr vortheilhaft vor den Söhnen des Hohenpriesters aus und war bei Gott und den Menschen angenehm (1 Sam. 2, 26). Wie schon seine Mutter vom heiligen Geiste prophetisch angeweht war (1 Sam. 3, 10), so ward auch Samuel selbst bereits in jungen Jahren förmlich zum Propheten berufen, indem er zuerst in unmittelbarer Offenbarung Gottes mit einer prophetischen Mission für Heli betraut wurde und von da an zum Verkünder der göttlichen Wahrheit bestellt blieb, so daß ganz Israel, das regelmäßig zu Silo sich einfand, ihn als gottgesandten Propheten anerkannte (1 Sam. 2, 20) und ihn seitdem nur הָרֹאֶה, „den Seher", nannte (1 Par. 9, 22). Nachdem die Bundeslade an die Philister verloren gegangen und Heli gestorben war, kehrte Samuel wieder in seine Heimat zurück und lebte dort in der Stille als Gründer und Vorsteher der ersten Prophetenschule. Hier nahm er auch eine Frau und erhielt von ihr zwei Söhne, welche die heilige Schrift an den richtig erhaltenen Stellen (1 Sam. 8, 2. 1 Par. 6, 33; aber nicht 1 Par. 6, 28) Joel und Abia nennt. Die Bewunderung und Verehrung des ganzen israelitischen Volkes war ihm nach Rama gefolgt, und als Samson den Opfertod für sein Volk starb, war es bei Allen stillschweigende Uebereinkunft, daß Samuel in die Stellung eines Richters eintrete. Damals seufzte das Volk noch unter dem Drucke der Philister, und ein Anfang zur Befreiung war nur insofern gemacht, als die blinde Furcht vor denselben durch Samson gebrochen war (s. d. Art. Samson). Was aber dieser in jugendlichem Uebermuth versäumt hatte, das erkannte Samuel als das einzig Nothwendige zur Rettung des Volkes: er benutzte das Ansehen, welches er besaß, zu eindringlichen Mahnungen, vom Götzendienst abzulassen und Buße zu thun. Als die Israeliten, von den Zeitumständen gebeugt, ihm hierin Folge geleistet hatten, schrieb er einen großen Buß- und Bettag nach Maspha aus; dort gossen die Israeliten Wasser vor Gott aus, das (nach 2 Sam. 14, 14. Ps. 21, 15) gleich Thränenströmen ihre Zerknirschung bedeuten sollte. Samuel schlichtete bei dieser Gelegenheit ihre Rechtsstreitigkeiten und sorgte für Herstellung der socialen Ordnung (1 Sam. 7, 5. 6). Diese nationale Erhebung gedachten die Philister im Keime zu ersticken und zogen noch während der Versammlung mit Heeresmacht heran, so daß die Israeliten in den größten Schrecken geriethen. Bereits aber war ihre Gesinnung so weit gehoben, daß sie, falls Samuel für sie bete, eine Rettung für möglich hielten. In diesem Sinne ließ Samuel eilig ein Brandopfer bringen und verband sein Gebet mit demselben, und als noch während des Opfers die Philister heranstürmten, bewies der Herr die Erhörung seines Gebetes durch lautdröhnende Donnerschläge, welche die Philister so erschreckten und entmuthigten, daß es den Israeliten leicht wurde, sie in die Flucht zu schlagen. Zum ersten Male konnten jetzt die Israeliten wieder den Philistern gegenüber sich als die Stärkeren fühlen und brachten den fliehenden Feinden eine große Niederlage bei. So war das erreicht, was Samson gewollt hatte: die schnöde Furchtsamkeit der Israeliten hatte der Ueberzeugung Platz gemacht, daß sie den Philistern gewachsen waren. Bessere Wirkungen aber als die irdischen Kraftproben Samsons hatten die geistigen Waffen, welche Samuel an die Hand gegeben, hervorgerufen, und während das Volk einsehen mußte, daß nur auf dem Anschluß an Gott sein Heil und seine Selbständigkeit beruhe, erkannte es Samuel von Neuem die Stellung zu, welche ihm als seinem Retter gebührte. In gleicher Weise wie die früheren Richter behielt Samuel bis zu seinem Tode die höchste Auctorität in Händen. Alljährlich zog er durch's Land, um überall Recht zu sprechen und den auftauchenden Mißständen vorzubeugen; sein ständiger Aufenthalt aber blieb Rama, wo er auch einen Altar errichtet hatte, um der Stellung eines Gottgeweihten gerecht zu werden. So verflossen 20 Jahre, bis Samuel anfing, die Last des Alters zu fühlen. Um sich Erleichterung zu verschaffen, setzte er seine beiden Söhne als seine Stellvertreter nach Bersabee; allein diese waren ihrem uneigennützigen Vater sehr unähnlich und verkehrten das Recht, weil sie sich bestechen ließen. Statt nun Abhilfe für diesen Uebelstand bei Samuel zu suchen, der gewiß entschieden eingeschritten sein würde, fingen die allzeit veränderungssüchtigen Israeliten an, ihre dermaligen Zustände zu bemängeln und mit denen der monarchisch regierten Nachbarvölker zu vergleichen. Ein König, glaubten sie, werde bei ihnen andere Verhältnisse herbeiführen und solche Ausschreitungen unmöglich machen. Zugleich waren drohende Nachrichten gekommen, daß der Ammoniterkönig Naas einen Krieg gegen die Israeliten vorbereite, und sie glaubten zum Widerstande unter einem eigenen Könige besser organisirt zu sein (1 Sam. 12, 12). Daher stellten sie direct an Samuel die Forderung, ihnen einen König einzusetzen. Obschon dieses Begehren an sich nichts Sündhaftes enthielt, und obschon Moses selbst im Gesetze auf die Möglichkeit einer Königsregierung Bedacht genommen hatte (Deut. 17, 14 ff.), so kam doch die Forderung der Israeliten einer Absage an Gott gleich, der bisher als einziger König und Herr sie regiert hatte. Sie wollten einen König nicht als Centralorgan der theokratischen Verfassung, durch welches die religiöse Ordnung gewahrt und gefördert werden könnte, sondern erblickten in der königlichen Regierung das irdische Hilfsmittel zur Abhilfe für alle vorauszusehenden Uebelstände. Daher mißfiel ihr Verlangen nicht bloß Samuel, sondern auch Gott dem Herrn, und nach Gottes Weisheit sollten sie nun zur Strafe das erhalten, was sie begehrten. Um ihnen jedoch die Möglichkeit einer bessern Entschließung zu lassen, setzte Samuel im Auf-

trage Gottes der Volksvertretung zu Rama erst aus einander, welche Lasten sie mit dem irdischen Glanze einer königlichen Regierung zu übernehmen hätten; allein dem hartnäckigen Volke war der einmal gefaßte Plan nicht mehr auszureden. Demnach ward Samuel von Gott beauftragt, Saul erst in der Stille zum Könige zu salben; dann aber schrieb er eine Volksversammlung nach Maspha aus und ließ dort nach herkömmlicher Weise das Loos werfen, um einen König zu küren. Nach Gottes Leitung fiel das Loos auf Saul, und ihm ward nun von dem bessern und solidern Theile des Volkes als ihrem Könige gehuldigt. Da Saul bald auch den noch Widerstrebenden beweisen konnte, daß er der königlichen Würde gewachsen sei, verstummte aller Widerspruch, und auf Samuels Anordnung erhielt Saul in feierlicher Versammlung zu Galgala die religiöse Weihe als König. Damit war Samuels Richteramt beendigt, und es blieb ihm nichts übrig, als sich bei der Niederlegung desselben in feierlicher Weise bestätigen zu lassen, daß kein Vorwurf der Ungerechtigkeit oder des Eigennutzes an ihm haftete. Sein prophetisches Amt erlitt dadurch keine Aenderung, weder nach Gottes Willen noch nach der Anerkennung des Volkes, und er blieb der geistliche Leiter des Volkes und der Beirath des Königs, von dem er religiösen Gehorsam erwarten durfte. Freilich mußte er bald sich überzeugen, daß Saul diesen Gehorsam nicht übte und seine eigenen Wege ging, so daß er im Namen Gottes ihm vorhalten konnte, Gehorsam sei besser als Opfer. Dem Worte folgte die That: den Amalekiterkönig Agag, den Saul vernichten sollte, aber geschont hatte, hieb Samuel mit eigener Hand in Stücke und zeigte so dem Könige, wie der Gehorsam zu verstehen sei. Schon aber hatte er von Gott die Gewißheit erhalten, daß Sauls Regierung nicht von Bestand sein werde, und das vorauszusehende Schicksal des erst so vielversprechenden Mannes erfüllte Samuel mit tiefer Wehmuth, so daß er weder bei Nacht noch bei Tag seinen Thränen gebieten konnte. Dieser Traurigkeit machte Gott ein Ende, indem er ihm gebot, David als neuen König zu salben, und ihn mit froher Zuversicht für die Zukunft erfüllte. Dieß war die letzte Handlung in der öffentlichen Thätigkeit Samuels. Fortan lebte er wieder als Vorsteher der Prophetenschule zu Rama und bereitete sich zu einem heiligmäßigen Tode vor. Zu Rama fand er auch sein Grab, beweint vom ganzen Volke, das inzwischen seine Vorhersagungen über das Königsregiment hatte in Erfüllung gehen sehen. Wie er im Ansehen der Nachwelt fortlebte, zeigt uns Eccli. 46, 16—23; mit Recht ward er als der Liebling des Herrn gefeiert, mit dem eine Wendung in der Geschichte Israels eingetreten war, und mit ihm beginnt der hl. Petrus (Apg. 3, 24) die Reihe der Propheten, durch deren Wirksamkeit Gott das auserwählte Volk seinem Ziele entgegenführen wollte. (Ueber die zwei Bücher, welche in der hebräischen Bibel den Namen Samuels tragen, s. d. Art. Könige, Bücher der.) — Samuel heißt 3. der sechste Sohn Thola's, des Sohnes von Issachar (1 Par. 7, 2). [Kaulen.]

Sanatio in radice, s. Ehedispense IV, 180.

Sanchez (Sanctius), Gaspar, S. J., geschätzter spanischer Exeget, war 1553 zu Ciempuelos bei Madrid geboren und trat 1571 in die Gesellschaft Jesu ein. Er fand 30 Jahre lang Verwendung als Professor in den Lateinschulen seines Ordens und gab dieses sein Amt auch dann nicht ab, als er zum Rector des Collegs von Huete ernannt war. Später war er Professor der Exegese im Colleg zu Alcala. Von dort in gleicher Eigenschaft an die Universität von Madrid berufen, starb er daselbst am 16. November 1628, noch bevor er sein neues Amt angetreten hatte. Sanchez' Commentare zur heiligen Schrift umfassen in zehn Folianten die historischen Bücher des Alten Testamentes mit Ausnahme von Pentateuch, Josue und Richter, ferner Job, Hohes Lied, sämmtliche Propheten und vom Neuen Testament die Apostelgeschichte. Am meisten geschätzt wird der Commentar zu den Büchern der Könige. Bei Calmet wird er bezeichnet als omnium quos noverim interpretum praestantissimus (Dictionarium, ed. Mansi I, Augustae Vind. 1738, 70) und mit Rücksicht auf seinen Fleiß natus ad studium et ad laborem (ib. I, 69). Seine innige Frömmigkeit, große Gelehrsamkeit, scharfe Urtheilskraft rühmt auch L. Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des Alten Testamentes I, Gießen 1859, 30. (Vgl. Hurter, Nomenclator I, 2. ed., 314; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 524 ss.) [Kneller S. J.]

Sanchez, Thomas, S. J., tüchtiger Moraltheolog und Canonist, war 1550 zu Cordova geboren und trat 1567 in die Gesellschaft Jesu ein. Seiner Aufnahme in den Orden hatte Anfangs im Wege gestanden, daß er stotterte; nach eifrigem Gebet in einer Wallfahrtskirche der Mutter Gottes fühlte er diesen Fehler der Hauptsache nach gehoben. Eine Zeitlang war er Novizenmeister in Granada und lebte dann in derselben Stadt bis zu seinem Tode am 19. Mai 1610 fast ausschließlich dem Studium und schriftstellerischer Thätigkeit. Neben seiner Gelehrsamkeit, wegen der er von weither und von den höchstgestellten Personen um Rath angegangen wurde, war er ebenso hochverehrt wegen seiner Tugenden als Ordensmann. Die Annuae litterae S. J. anni 1610, Dilingae s. a., 475—485, gaben seinem Eifer im Tugendstreben und namentlich auch der Strenge seines Lebens in fast beständigem Fasten ein glänzendes Zeugniß, und der bekannte Ascet Ludwig de Ponte (s. d. Art.) sah sich veranlaßt, ein Lebensbild von ihm zu entwerfen. Die allgemeine Achtung, in der Sanchez gestanden, offenbarte sich in rührender Weise bei seinem Begräbniß, an dem nicht nur der Erzbischof und die ersten Männer in Granada, sondern auch das gewöhnliche Volk

sich betheiligte. Seine Werke sind: 1. De Sancto Matrimonii sacramento disputationum libri, Genuae (Madrid) 1602 (Madriti 1605, 3 voll.); 2. Opus morale in praecepta Decalogi. Opus posthumum, Lugd. 1613, 2 voll. (das unvollendet gebliebene Werk behandelt außer den allgemeinen Principien nur die zwei ersten Gebote, besonders ausführlich die Ordensgelübde); 3. Consilia seu opuscula moralia. Opus posthumum, Lugd. 1625, 2 voll. (handeln über Recht und Gerechtigkeit, Testamente, Fasten 2c.). All diese Werke erlebten viele Einzelausgaben, das Werk über die Ehe bis 1754 trotz seines Umfanges (in der Antwerpener Ausgabe [1607] 1461 Folioseiten) deren 22, das Werk über die Gebote von 1613—1615 deren 6. Außerdem erschien eine Gesammtausgabe aller Werke zu Venedig 1740. Als Gelehrter ist Sanchez ausgezeichnet durch eindringenden Scharfsinn und ausgedehnte Belesenheit in den Moralisten und Canonisten, die er stets mit genauer Quellenangabe citirt. Sein Werk über die Ehe bezeichnet Jos. d'Annibale (Summula theol. moralis I, 2. ed., Mediolani 1881, 11) als unübertroffen, Th. J. Bouquillon (Theol. moralis fundamentalis, 2. ed., Brugis 1890, 95) als classisch. Der hl. Alfons braucht die Worte doctissimi Thomae Sanchez egregium opus de matrimonio (Theol. mor. 6, 6, 2, n. 900), und der Verfasser ist ihm sapientissimus et piissimus (ib. 3 [4], 4, n. 478). Dagegen wurde Sanchez von St. Cyran und den Jansenisten verdächtigt wegen der Offenheit, mit welcher er in seinem Werke über die Ehe die einschlägigen Punkte ausführlich untersucht. Allein er behandelt diese Dinge nicht anders als alles andere, was zu seinem Gegenstande gehört, und seine reichen Citate machen den Beweis leicht, daß diese Fragen schon im Mittelalter aufgeworfen und untersucht wurden. Die Anklage richtet sich also nicht sowohl gegen Sanchez als gegen die katholischen Moraltheologen überhaupt, und wird von ihren Urhebern auch in diesem Sinne verstanden (s. Bayle, Dictionnaire s. v.). Die kirchliche Auctorität hat das Buch des Sanchez nicht verboten; das Indexdecret vom 4. Februar 1627 bezieht sich nur auf Ausgaben, in denen man den Text des Sanchez verstümmelt hatte. Der hl. Alfons rechtfertigt (Theol. mor. 6, 6, 2, n. 900) die Art und Weise, in der auctores caeteroqui prudentes et pii dergleichen Dinge behandeln, indem er die Worte anführt, welche Ludwig Bail zur Vertheidigung des Sanchez geschrieben hat, und gibt dadurch seine eigene Ansicht deutlich genug zu verstehen. Bails Rechtfertigung kommt schließlich auf denselben Grund heraus, den schon im Mittelalter um 1190 Abt Adam von Perseigne (Epist. 26; bei Migne, PP. lat. CCXI, 679) anführte: die Unmöglichkeit, dergleichen zu umgehen. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed. 1892, 233 sqq.; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 530 ss., und die Lebensskizze in der Einl. der späteren Ausgaben seiner Werke.) [Kneller S. J.]

Sanchez de Arevalo, Rodriguez, s. Arevalo.

Sanchuniathon (Σαγχουνιάθων) aus Berytus ist der angebliche Name eines uralten phönicischen Geschichtschreibers, dessen verloren gegangenes Werk Φοινικικά Philo aus Byblus, ein um 100 n. Chr. lebender Grammatiker, in einer ebenfalls verloren gegangenen Schrift aus dem Phönicischen in's Griechische übersetzt haben wollte. Einige Stellen aus dieser griechischen Darstellung theilt Eusebius (Praep. Evang. 1, 9, 21 sqq.; vgl. 4, 16, 11 sqq.) mit; andere Zeugnisse über die Uebersetzung geben der Neuplatoniker Porphyrius (De abstinent. 2, 56) und Theodoret (Graec. affect. cur. Serm. 2 et 3, bei Migne, PP. gr. LXXXIII, 839. 854. 870). Die angeführten Stellen riefen schon längst den Verdacht einer Fälschung hervor, welche man zuerst Eusebius, später aber dem Byblier Philo zuschrieb. Die hierüber bis in die neuere Zeit fortgesetzten Untersuchungen machen wahrscheinlich, daß Philo das betreffende Buch aus phönicischen monumentalen und geschriebenen Quellen combinirt und deßhalb zur Erhöhung seiner Werthschätzung auf einen fingirten Schriftsteller von fabelhaftem Alter zurückgeführt hat. Nach dem, was erhalten ist, war die Schrift des Philo Byblius kosmologischen und mythologischen Inhaltes, so daß Theodoret sie auch Φοινίκων μυθολογία nennt; sie sollte den phönicischen Ursprung der griechischen Religion und Cultur nachweisen, wobei die Götterlehre nach Weise des Euhemeros als Menschengeschichte dargestellt wurde. Eusebius spricht auch Praep. Evang. 1, 10, 42 von einer Schrift Sanchuniathons Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα und ib. 45 von einer andern Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων; doch bleibt es ungewiß, ob dieß selbständige Werke oder Theile der Φοινικικά gewesen sein sollen. Die erhaltenen Fragmente aus der „Phönicischen Geschichte" wurden zuerst herausgegeben von J. C. Orelli, Sanchoniathonis Berytii quae feruntur Fragmenta, Lips. 1826, besser bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum III, Parisiis 1849, 563 sqq. Großes Aufsehen machte 1836 die Nachricht, der Text der philonischen Uebersetzung von Sanchuniathon sei in einem portugiesischen Kloster aufgefunden worden. Im folgenden Jahre erfolgte die Herausgabe dieses angeblichen Textes von Wagenfeld zu Bremen; allein die Unächtheit desselben stellte sich sehr bald heraus; es darf wohl als unzweifelhaft angenommen werden (vgl. Allgem. deutsche Biogr. XL, 476), daß die Publication in bewußter Absicht, die gelehrte Welt irre zu führen, geschehen ist. (Vgl. Movers, Die Unächtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen, Jahrbb. für Theologie und christliche Philosophie VII, 1, Mainz 1836, 51 ff.; Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'his-

toire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, in den Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres XXIII, 2, Paris 1858, 241—334; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872, 440—448; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876, 1 ff., und in Herzogs Real-Encyklopädie XIII, 2. Aufl., 364 ff.) [Kaulen.]

Sanctes Pagninus, s. Pagnino.

Sanction, pragmatische, s. Pragmatische Sanction.

Sanctius, Caspar, s. Sanchez, Gaspar.

Sanctus als Theil der heiligen Messe, s. Messe VIII, 1327 u. Trisagium.

Sancy, Achille Harlay de, s. Harlay n. 1.

Sandäus (Sandeus, Sandeo), Felinus Maria, hervorragender Canonist zu Ende des 15. Jahrhunderts, war 1444 zu Felina (Diöcese Reggio) aus einer von Ferrara stammenden Familie geboren. Er trat früh in den geistlichen Stand und widmete sich mit glänzendem Erfolge dem Studium des Kirchenrechts. Schon im Jahre 1466 erhielt er in Ferrara einen Lehrstuhl des canonischen Rechts, den er mehr als sieben Jahre inne hatte. Nachdem er dann von 1474—1484 an der Universität zu Pisa docirt hatte, wurde er von Sixtus IV. nach Rom berufen und zum Auditor sacri Palatii ernannt. Alexander VI. verlieh ihm 1495 das Bisthum Penna-Atri, welches er 1499 mit Lucca vertauschte; jedoch wurde er aus letzterem zeitweilig verdrängt und gelangte erst 1501 in den vollen Besitz desselben. Sandäus starb im October 1503 in seiner Bischofsstadt; dem Domcapitel derselben vermachte er seine sehr reichhaltige Bibliothek. Seine gedruckten Werke, welche zum Theil lange Zeit in hohem Ansehen standen und oft neu aufgelegt wurden, sind folgende: Lectura in varios titulos libri I. II. IV. V Decretalium (nach und nach seit 1481 herausgegeben); Sermo de indulgentia (s. l. et a.); Repetitiones (zum Theil Bononiae 1498); Epitome de regno Siciliae (s. l. 1495, im Auftrage Alexanders VI. verfaßt und diesem Papste auch gewidmet). Ueber seine noch ungedruckten Arbeiten (darunter Gutachten für Innocenz VIII. und Alexander VI. in Betreff päpstlicher Lehensrechte) berichtet Mansi. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. II, Florent. 1858, 558 sqq.; v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des canonischen Rechts II, Stuttgart 1877, 350 ff.) [Zeck.]

Sandäus (van der Sandt), Maximilian, S. J., polemischer und ascetischer Schriftsteller, war zu Amsterdam 1578 geboren und machte seine Studien zu Gröningen, Köln, Pont-à-Mousson, wo er der Rechtswissenschaft sich zuwandte, und an italienischen Akademien. Zu Rom trat er im November 1597 in den Jesuitenorden, studirte daselbst Theologie, lehrte an der Würzburger Universität von 1605—1608 Philosophie, von 1612 bis 1622 Theologie, dann Exegese in Mainz; 1627 erscheint er wieder als Regens des Seminars und Leiter der höheren Studien in Würzburg. Nach dem Schwedeneinfall (1631) hielt Sandäus sich in Köln auf, wo er wiederum Studienpräfect war und am 21. Juni 1656 starb. Neben seinen wissenschaftlichen Aemtern widmete er sich mit großem Eifer dem Predigtamt und der Leitung der marianischen Congregationen. Seit 1645 aber legte er ein Amt nach dem andern nieder. In seinen letzten Jahren hatte er vollständig das Gedächtniß verloren und lag krank darnieder, beständig den Rosenkranz in der Hand. Sandäus war ein äußerst fleißiger Arbeiter. In Köln stand er schon um 3 Uhr auf und betete und arbeitete bis zum Abend. Kleinere und größere Schriften verfaßte er in solcher Zahl, daß er 1652 sagen konnte: Quot annos vixi, tot libros scripsi. Die polemischen darunter sind für die Calviner seiner Heimat Holland bestimmt und befassen sich deßhalb mit der Synode von Dordrecht (1618), mit der Frage nach der Prädestination u. s. w. Zahlreicher sind die Erbauungsschriften. Außer den theoretischen Werken Theologia mystica, Mogunt. 1627, und Pro theologia mystica clavis (Erklärung dunkler Ausdrücke bei den Mystikern), Colon. 1640, verfaßte er zahlreiche Betrachtungen, Predigten, Unterweisungen, namentlich auch zum Lobe der Gottesmutter. Er zeigt darin überall eine erstaunliche Belesenheit in profanen und nichtprofanen Schriftstellern und verfügt über eine sehr reiche Fülle von Bildern, Vergleichen, Symbolen, Citaten, wie sie dem Geschmacke der Zeit zusagten. Dabei liebt er es, seine Darlegungen an die Erklärung eines Symbols anzuknüpfen, wie schon die Titel z. B. seiner zahlreichen Marienschriften (Maria sol mysticus, Maria flos mysticus, Mundus mysticus etc.) andeuten. Namentlich gegen Ende seines Lebens ließ Sandäus auch seine reichen Collectaneen selbst drucken; so entstanden z. B. die Werke: Historiae staurophilorum libri quinquaginta, Coloniae 1653, Beispiele der Verehrung des Leidens Christi enthaltend; Sammlungen von Symbola, ex omnium pene artium officinis petita u. dgl. (Vgl. Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis, Colon. 1747, 244—247; Ruland, Series et vitae professorum ss. theologiae, qui Wirceburgi . . . docuerunt, Wirceb. 1835, 46—54; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 555 ss. Die obigen Lebensdaten wurden aus handschriftlichen Mittheilungen entnommen.) [Kneller S. J.]

Sandemanier (Sandemanianer), eine Secte, welche sich von den Presbyterianern (s. d. Art.) abzweigte, tragen ihren Namen von Robert Sandeman, obschon dieser nicht eigentlich ihr Stifter ist. Letzterer war vielmehr Sandemans Schwiegervater John Glas (gest. 1773), der als Landgeistlicher der schottischen Kirche wegen seines Bestrebens, die „altapostolische" Kircheneinrichtung

wieder herzustellen, von einer Synode seines Amtes entsetzt und der kirchlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt wurde. Er gründete infolge dessen eine eigene Gemeinde, und sein Schwiegersohn Sandeman (geb. 1723, gest. 1772), ein Laie, brachte die neue Lehre in ein System und gewann ihr zahlreiche Anhänger in verschiedenen Städten Schottlands und Englands sowie in den im Nordosten der nordamerikanischen Union gelegenen Staaten Connecticut und Massachusetts. Von den früher so zahlreichen Gemeinden dieser Secte bestehen jetzt aber nur noch wenige; die Zahl der Mitglieder ist auf 2000 herabgesunken. Die Sandemanianer lassen außer dem Literalsinn keinen andern Sinn der Bibel zu, verwerfen alle Glücksspiele, feiern jeden Sonntag ein Liebesfest, enthalten sich alles Blutes und alles Erstickten; ihre Geistlichen erhalten keine wissenschaftliche Vorbildung; der Gottesdienst besteht einfach in Lesung und Erklärung der heiligen Schrift. Einige Gebräuche wie die Fußwaschung sind jetzt abgeschafft. [A. Zimmermann S. J.]

Sander (Sanders, Sanderus), Anton, belgischer Geschichtschreiber, war 1586 zu Antwerpen als Sohn eines Arztes geboren. Er studirte Theologie an den Universitäten Löwen und Douai und empfing zu Gent die Priesterweihe. Zunächst war er nun einige Jahre in der Seelsorge thätig und wirkte eifrig der anabaptistischen Propaganda in Flandern entgegen; dann wurde er 1625 Almosenier und Secretär des Cardinals Alfons de la Cueva, der ihm später ein Canonicat an der Domkirche zu Ypern verschaffte. Er verzichtete jedoch 1657 auf diese Würde, um sich ungehindert seinen historischen Studien widmen zu können. Als er infolge der bedeutenden Auslagen für den Druck seiner Arbeiten später ganz mittellos wurde, fand er gastliche Aufnahme in der Benedictiner-Abtei zu Afflighem, wo er am 16. Januar 1664 starb. Von seinen sehr zahlreichen Schriften sind am wichtigsten: De Brugensibus eruditionis fama claris, Antwerp. 1624; De scriptoribus Flandriae, ib. 1624; De Gandavensibus claris, ib. 1624; Hagiologium Flandriae, ib. 1625; Gandavum sive Gandavensium rerum lib. VI, Brux. 1627; Flandria illustrata, Coloniae (Amstelod.) 1641—1644, 2 voll.; Bibliotheca belgica manuscripta, Insul. 1641—1643, 2 voll.; Chorographia sacra Brabantiae, Brux. 1659—1663, 2 voll. (Vgl. Niceron, Mém. XV, 67 ss.; Foppens, Bibl. Belg. I, Brux. 1739, 87 sqq.; Brunet, Manuel s. v.; Nouv. Biogr. gén. XLIII, 280 ss.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 203 sq.) [Zeck.]

Sanders (Saunders, Sander, Sanderus), Nicolaus, hervorragender englischer Controversist und Geschichtschreiber, war um das Jahr 1527 zu Charlewood, Grafschaft Surrey, geboren. Er studirte zu Oxford Theologie und canonisches Recht und wurde 1557 Professor daselbst; einige Jahre nach der Thronbesteigung Elisabeths verlor er als entschiedener Katholik seinen Lehrstuhl, begab sich nach Rom und empfing dort die Priesterweihe. Im J. 1561 begleitete er seinen Gönner, den Cardinal Hosius, zum Concil von Trient und nach Beendigung desselben nach Ermland. Nachdem er in der Folge mehrere Jahre an der Universität zu Löwen Theologie docirt hatte, wurde er 1572 von Pius V. nach Rom berufen; im folgenden Jahre begab er sich nach Spanien, um Philipp II. für eine wirksame Unterstützung der verfolgten englischen Katholiken zu gewinnen. Da dieß fehlschlug, war er seit 1577 in Verbindung mit dem irischen Häuptling James Fitzmaurice für eine Expedition zur Befreiung Irlands thätig. Als dieselbe endlich (1579) von dem spanischen Hafen Ferrol aus die Fahrt nach Irland antreten konnte, begleitete Sanders sie als päpstlicher Nuntius. Bekanntlich mißlang der Versuch, die Insel vom englischen Joche zu befreien (s. d. Art. Irland VI, 903), und auf der Flucht kam Sanders in einem Walde bei Limerick durch Hunger und Kälte um (1581). Literarisch war er besonders während seines Aufenthaltes in Löwen und Spanien thätig. Seine Hauptwerke sind: De visibili monarchia ecclesiae ll. VIII, Lovanii 1571; De origine ac progressu schismatis anglicani LL. III, Coloniae 1585 (vollendet und herausgegeben von Sanders' Freund Eduard Rishton; die späteren Ausgaben sind zum Nachtheile des Werkes interpolirt; übersetzt wurde es in's Englische, Italienische und Französische); De clave David seu regno Christi ll. VI, Romae 1588 (eine Vertheidigung des erstgenannten Werkes gegen protestantische Angriffe). (Vgl. Pitseus [Neffe Sanders'], Relation. hist. de reb. Anglic., Paris. 1619, 773 sqq.; Tanner, Biblioth. Britannico-Hib., Londini 1748, 653; Allibone, Critical Dict. II, Lond. 1881, 1923 f.; Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland II, Mainz 1890, 167 ff.) [Zeck.]

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib, s. Sennacherib.

San Jago, s. Compostela.

Sanseverino, Gaetano, italienischer Philosoph scholastischer Richtung, war 1811 zu Neapel geboren und machte seine Studien zu Nola im Seminar, dessen Rector sein Oheim war. Nach der Priesterweihe setzte er namentlich die philosophischen Studien mit großem Eifer fort. Später wurde er Canonicus an der Metropolitankirche zu Neapel und Professor der Logik und Metaphysik am erzbischöflichen Lyceum, außerdem (bis 1860) auch Substitut des Ethikprofessors an der Universität von Neapel und Scriptor an der Nationalbibliothek. Er starb am 16. November 1865 zu Neapel an der Cholera. Sanseverino war durch seine sehr ausgedehnten Studien zur Ueberzeugung gekommen, daß nur die christliche Philosophie, wie sie von der Zeit der Väter und Scholastiker her continuirlich sich entwickelt hatte, eine befriedigende Lösung der philosophischen Fragen biete; diesen

Gedanken vertrat er daher mit großer Gelehrsamkeit in seiner Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller. Sein (unvollendetes) Hauptwerk ist Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neapoli 1862, 5 voll. (Logik und Dynamologie [Psychologie]). „Große Klarheit der Darstellung, ungemeiner Reichthum des Inhalts, staunenswerthe Reichhaltigkeit des literarischen Apparates“ machen das Werk zu einer „Fundgrube“ für den Philosophen (Stöckl, Gesch. der neuern Philosophie II, Mainz 1883, 636; vgl. Schneid, im Literar. Handweiser 1881, 229). Ein Compendium für die Schule bieten die Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae, Neapoli 1864—1870, 4 voll. Das letzte Bändchen, die Ethik enthaltend, wurde von Sanseverino's Schüler N. Signoriello (gest. 1889) bearbeitet. Andere Werke Sanseverino's sind: I principali sistemi della filosofia sul criterio, discussi con le dottrine de' Santi Padri e de' dottori del medio evo, Napoli 1850—1853, 2. ed. 1858; La dottrina del S. Tommaso sull' origine del potere e sul preteso diritto di resistenza, Napoli 1853. Sanseverino ist auch Begründer der Zeitschrift La scienza e la fede, Napoli 1840 sgg., welche ebenfalls die christliche Philosophie gegen andere Richtungen vertheidigt. (Vgl. G. Proverita, Del Canonico G. Sanseverino, Napoli 1866; Nuova Enciclopedia Italiana, pel Prof. G. Boccardo XIX, Torino 1885 s. v.) [Kneller S. J.]

Santarelli (Sanctarellus), Anton, S. J., moraltheologischer Schriftsteller und geschätzter Seelenführer, wurde zu Atri im Königreich Neapel (nicht zu Adria) 1569 geboren, trat 1586 in den Orden und lehrte zuerst die Humaniora, dann acht Jahre lang die Moraltheologie. Einen großen Theil seines Lebens brachte er im Profeßhause zu Rom zu, wo er unermüdet im Beichthören und in Werken der christlichen Liebe war. Die völlige Erblindung, welche ihn mehrere Jahre vor seinem Tode befiel, ertrug er mit der Ergebenheit eines Tobias. Hochgeschätzt als Beichtvater und Freund vieler hohen Personen, starb er am 5. December 1649. Von seinen Schriften blieben ungedruckt die italienischen Lebensbeschreibungen des hl. Aloysius, des hl. Alfons Rodriguez und des (1896 beatificirten) sel. Bernard Realini. Wie diese in italienischer Sprache verfaßt sind der Trattato del Giubileo dell' anno santo, Roma 1624, und die Vita di Gesu Cristo etc., Roma 1625 (auch deutsch Augsburg 1765 und 1776). Am bekanntesten geworden ist aber die Schrift Tractatus de Haeresi, Schismate, Apostasia . . . et de Potestate Rom. Pontificis in his delictis puniendis, Romae 1625, worin Santarelli insbesondere die Lehre von dem Rechte des Papstes, ketzerische und ungerechte Fürsten abzusetzen, vertheidigt. Die Sorbonne censurirte das Werk, und das Pariser Parlament verurtheilte es (13. März 1626) zum Verbrennen durch den Henker; viele andere Universitäten (Reims, Toulouse, Poitiers, Valence u. s. w.) schlossen sich dem Urtheil an. Die französischen Jesuiten, der Provinzial Coton (s. d. Art.) an der Spitze, desavouirten Santarelli's Ansicht; auch Urban VIII. mißbilligte die Veröffentlichung des Werkes, doch wurde dasselbe nicht förmlich von Rom aus verboten (vgl. Reusch, Index II, 351 ff.). Die in dieser Sache erschienenen Streitschriften nebst der zugehörigen Literatur s. bei de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 579 ss.) [Düx.]

Santes Pagninus, s. Pagnino.

Sapientiales libri heißen in der abendländischen patristischen Literatur häufig die Lehrbücher des Alten Testamentes, welche die kirchliche Liturgie insgesammt mit dem Namen Liber Sapientiae bezeichnet. [Kaulen.]

Sara (שָׂרָה, Σάῤῥα), im A. T. 1. die Gemahlin des Patriarchen Abraham, war zugleich dessen Halbschwester, vom nämlichen Vater und einer andern Mutter geboren (Gen. 20, 12). Die Annahme der Juden, sie sei identisch mit Jescha, der Tochter Arans (Gen. 11, 29), wird zwar von manchen christlichen Exegeten getheilt, ist aber mit der ausdrücklichen Angabe der heiligen Schrift nicht zu vereinigen. Sie hieß früher Saraj (Σάρα), „Liebling“ (?), ward aber auf Gottes Anordnung später Sara, „Fürstin“, genannt, weil ihre Stellung als Angehörige Einer Familie später sich zu der universellen Stellung einer Völkermutter und Ahnfrau des Erlösers erweiterte. An Adel der Gesinnung, Klarheit des Geistes und Entschiedenheit des Charakters war Sara ihres Gemahls würdig; wie sehr sie diesem gegenüber ihre Stellung erkannte, hebt der hl. Petrus (1 Petr. 3, 6; vgl. Gen. 18, 12) gebührend hervor. Wie Abraham ward auch Sara mannigfach im Glauben geprüft und vorbereitet, ehe sie die Gnadenerweisungen Gottes, welche ihr zugedacht waren, erfüllt sehen konnte. Mit ihrem Manne mußte sie zuerst das Opfer des Gehorsams bringen, welches in der Lossagung von allem Angestammten und Liebgewordenen bestand (Gen. 12, 5), und blieb für lange Jahre die Gefährtin auf seinen mühesamen Wanderungen. In Aegypten ward sie, weil sie für unverheiratet gehalten wurde, ihrem Manne genommen und in den Harem des Pharao gebracht; allein ihr Entschluß, die eheliche Treue zu bewahren, stand so fest, daß Gott selbst wunderbarerweise für die Bewahrung ihrer Reinheit eintrat (Gen. 12, 14—20). Die härteste Prüfung aber war ihr, daß sie bis in ihr 90. Jahr kinderlos blieb, obwohl sie schon zu Ur in Chaldäa des göttlichen Versprechens kundig geworden war, daß Abraham zu einem großen Volke werden sollte. In der demüthigen Meinung, daß sie für die Erfüllung dieser Zusage ein Hinderniß sein könne, verstand sie sich zu einer Selbstverläugnung, welche bei ihrem Geschlechte ohne Gleichen ist; sie vermählte ihrem Manne ihre leibeigene Magd, um

nach dem damals bestehenden Rechte Kinder zu erhalten, welche sie die ihrigen nennen konnte. Eine solche Demuth nahm ihr indeß nicht den Adel und die Festigkeit ihres Charakters; als die Magd, weil sie sich Mutter fühlte, sich ungebührlich erhob, wußte sie derselben ihre Stellung wieder zum Bewußtsein zu bringen, so daß sie floh und erst auf die Mahnung des Engels gebessert zurückkehrte. Zum Lohne für ihre Selbstverläugnung kündigte später Gott selbst in wunderbarer Erscheinung ihr an, daß sie in einem Jahre Mutter eines Sohnes sein werde. Damals war sie nach dem natürlichen Laufe der Dinge der Empfängniß nicht mehr fähig, und die über alle Erwartung freudige Ankündigung rief deßwegen ganz gemischte Empfindungen in ihr hervor; sie lachte, weil sie sich so gern der Freude geöffnet hatte, auf die zu hoffen ihr doch so thöricht erschien. Von Gott ward sie deßwegen liebevoll zurechtgewiesen und mußte nun noch einmal einer Prüfung unterzogen werden, welche ihren Glauben und ihr Vertrauen auf Gottes Schutz zur Vollkommenheit bringen sollte. Abermals ward sie, als Abraham im Süden nomadisirte, ihrem Manne genommen und in den Harem des Philisterkönigs Abimelech gebracht, ein Beweis, daß ihre äußere Erscheinung bis in's Alter hinein eine wahrhaft fürstliche war. Aber auch dießmal bewirkte ihre über alle Untreue erhabene Gesinnung, daß Gott selbst für sie eintrat und sie wieder mit ihrem Gemahl vereinigte. Nunmehr erhob sie sich starkmüthig zum Glauben an Gottes Verheißung (Hebr. 11, 11), und nun ward ihr in ihrem 90. Jahre der Sohn geschenkt, der zum Andenken an eine alle Erwartung übersteigende Gnadenthat Gottes den Namen Isaac (s. d. Art.) erhielt. Auf die Erziehung des spätgeborenen Sohnes war jetzt Sara mit aller Sorgfalt bedacht, deren ihr edler Charakter fähig war, und als nach drei Jahren bei dessen Entwöhnung der damals 13jährige Ismael sowohl für die künftige Stellung als für die sittliche Ausbildung Isaacs gefährlich erschien, ruhte sie nicht, bis derselbe sammt seiner ägyptischen Mutter von der Familie geschieden wurde (Gen. 21, 8—14). Noch 34 Jahre durfte sie dann des einzigen Sohnes sich freuen, und welche Liebe und Treue sie ihm bewiesen hatte, zeigte sich in Isaacs Wehmuth über ihren Tod, die nur durch Rebecca gemildert werden konnte (Gen. 24, 67). Für ihr Begräbniß kaufte Abraham zu Hebron den Acker mit der doppelten Höhle, und hier ruhte ihr Leib als Unterpfand des Eigenthumsrechts an Canaan, das Gott den Nachkommen ihres Sohnes zugesprochen hatte. — 2. die Tochter Raguels und Gemahlin des jüngern Tobias (s. d. Art.). [Kaulen.]

Sarabaiten, entartete Mönche, welche zuerst in Aegypten erwähnt werden. Cassian (Coll. 18, 7) sagt, sie seien lingua Aegyptia so genannt worden, weil sie sich von den Klöstern absonderten und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgten. (In Wirklichkeit kommt der Name wohl vom hebräischen סָרְבִים, Widerspänstige.) Nach demselben Berichterstatter waren diese Mönche eine traurige Nachahmung des unglücklichen Beispiels, welches Ananias und Saphira gegeben, indem sie einen Theil ihres Besitzes zurückbehielten und doch den Schein der apostolischen Vollkommenheit haben wollten. Sie entschlügen sich, sagt er, der Klosterzucht und des Gehorsams gegen einen Abt, damit sie desto freier leben und umherschweifen könnten; sie wohnten in Städten und selbst in ihrem väterlichen Hause und häuften Vorrath auf viele Jahre, entweder aus Geiz oder um viel verzehren zu können. Auch in Syrien und Mesopotamien gab es solche entartete Mönche; in ersterem Lande hießen sie Rhemobothen (s. d. Art.), in letzterem βοσκοί (Weidende, Hirten). In späterer Zeit bezeichnete Sarabait überhaupt einen ungehorsamen und aufrührerischen Mönch. (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.; Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 421 f.; Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. I, 3. Aufl., 643.) [Dür.]

Saragossa (Zaragoza), Metropole der gleichnamigen spanischen Kirchenprovinz, ist die feste Hauptstadt der Provinz Aragonien, mit dem Beinamen siempre heroica. Sie liegt am Ebro, 40 Meilen nordöstlich von Madrid, wurde wahrscheinlich von den Carthagern erbaut und hieß nach Plinius Salduba (Saltobaal, d. i. Baal sei ihr Schild). Die Stadt blieb unbedeutend, bis Augustus daselbst eine Colonie anlegte (Colonia Caesarea Augusta Salduba, dann kurzweg Caesaraugusta). Im J. 475 wurde sie von dem Gotenkönige Eurich, 712 von dem Araber Musa erobert und seit 1017 war sie Hauptstadt eines kleinen maurischen Königreiches. Erst 1118 gewann Alfonso I. Saragossa den Christen wieder, und es wurde nun Sitz der Könige von Aragonien und eine der größten und mächtigsten Städte Spaniens bis zur Vereinigung der Reiche Aragon und Castilien. Unter den 21 prachtvollen Kirchen (17 Pfarrkirchen) ragen die sehr alte gotische Cathedrale, Iglesia de la Seo, sowie die zweite Cathedrale, Nuestra Señora del Pilar, besonders hervor. Letztere, im 17. Jahrhundert aufgeführt, mit vielen Kunstschätzen, ist dreischiffig; jede der sieben Kapellen hat ein Kuppeldach; die Marienkapelle hat fünf Kuppeln, vier kleinere und eine größere, und ist mit prachtvollen Fresken und kostbarstem Marmor bekleidet. In dieser hinter dem Hochaltare befindlichen Kapelle thront auf einer Säule von Jaspis ein wunderthätiges Marienbild, das in ganz Spanien hochverehrt ist; namentlich die Aragonier wallfahrten fleißig zu demselben. Dieser weltberühmte Gnadenort, nach Santiago di Compostela und Monserrate (s. d. Artt.) das dritte unter den spanischen Nationalheiligthümern, behauptet als Marienwallfahrtsort den ersten Rang nach Loreto. Unter den ehemaligen 26 Mönchs- und 12 Nonnenklöstern zeichnen sich das Franciscanerkloster mit seiner schönen Kirche und das früher so prachtvolle Hieronymitenkloster Santa En-

gracia besonders aus; letzteres war 1808/09 der Mittelpunkt des Kampfes gegen die Franzosen und wurde von diesen in die Luft gesprengt, von den Spaniern aber wieder befestigt. Unweit der Stadt liegt die 1648 gegründete schöne Karthause La Concepcion und ebenfalls in der Nähe das 1341 gegründete Kloster Santa Fé mit schöner Kuppelkirche. Außer dem Priesterseminar, mehreren Collegien und Akademien befindet sich in Saragossa auch eine 1474 gegründete Universität. Von den vielen Wohlthätigkeitsanstalten seien erwähnt das große Hospital für 1000 Kranke, das Erziehungshaus für arme Kinder und die große, 1666 gegründete Casa de Misericordia, eine Versorgungs- und Arbeitsanstalt für weibliche Arme.

Die Saragossaner, und mit ihnen die Spanier überhaupt, führen die Gründung der christlichen Gemeinde zu Saragossa auf den hl. Apostel Jacobus zurück. Dieser habe, auf seiner Missionsreise durch Spanien begriffen, in Saragossa gepredigt und eine kleine Gemeinde um sich versammelt. Da sei ihm einmal des Nachts die heilige Jungfrau, die damals noch zu Jerusalem lebte, auf einer Säule stehend erschienen und habe ihn aufgefordert, ihr zu Ehren eine Kapelle zu bauen, in welcher der Herr fortan den Gläubigen sich gnädig erzeigen wolle. Niemals, bis zum Ende der Welt nicht, werde die Säule, auf der sie stehe, vom Platze gerückt werden und der christliche Glaube nie aus dieser Stadt entschwinden. Dem Befehle gemäß, den die heilige Jungfrau ihm gegeben, erbaute der hl. Jacobus mit den Seinen alsbald eine Kapelle über jener Säule (pilar), die wunderbar an diesen Ort war gerückt worden (Rudniki, Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde, Paderborn 1891, 425). Ueber den Werth dieser jedenfalls alten Tradition sind seiner Zeit die Verhandlungen unter den Kirchenhistorikern nicht minder lebhaft gewesen wie über die Missionsthätigkeit des hl. Jacobus des Aeltern (s. d. Art. u. d. Art. Compostela) in Spanien. Historische Zeugnisse von der Existenz einer christlichen Gemeinde zu Saragossa finden sich zuerst beim hl. Cyprian, in den Martyreracten des hl. Vincentius und bei Aurelius Prudentius. Daß aber der von Cyprian (Ep. 67, 6 [ed. Hartel]) erwähnte Felix Bischof von Saragossa gewesen, steht durchaus nicht fest; die Annahme eines hl. Athanasius, eines Schülers des hl. Jacobus, als ersten Bischofs ist legendarisch. Der erste sichere Bischof, welcher den Titel von Cäsaraugusta trägt, ist Valerius und erscheint um 290—315. Er war nämlich jener Bischof, welcher dem heiligen Martyrer Vincentius, seinem Archidiacon, die Verkündigung des göttlichen Wortes übertragen hatte, weil er durch seine schwere Zunge behindert war (Ruinart, Acta Martyr., ed. Ratisb. 1859, 400). Aurelius Prudentius rühmt deßhalb die Kirche von Saragossa, den Clerus und das bischöfliche Haus, aus welchen ein so großer Blutzeuge hervorgegangen (Peristephan. hymn. 5, bei Migne, PP. lat. LX, 378 sqq.). Ueberhaupt muß nach dem Zeugnisse dieses christlichen Dichters die Kirche von Saragossa unter denen gewesen sein, welche die meisten Martyrer zum Himmel gesendet. Er nennt sie (Peristephan. hymn. 4) in seinem Hymnus De martyribus Caesaraugustanis (Migne ib. 358 sqq.) ein Haus der Engel, das keine Erschütterungen zu befürchten habe, weil es so herrliche Opfer für Christus in seinem Innern berge; kaum die Weltstadt Rom übertreffe sie durch den Reichthum ihrer heiligen Schätze. Kein Sturm habe sich in den Zeiten der Verfolgung erhoben, welcher nicht auch in dieser Stadt seine Opfer gefordert. Jedenfalls war also Saragossa, wie das auch sein Charakter als einer römischen Colonie schon an sich wahrscheinlich macht, eine der ältesten Heimstätten des Christenthums in Spanien, und in der Zeit vom Jahre 300 bis zur Maurenherrschaft wurde die Reihenfolge der Bischöfe nicht mehr unterbrochen. Castus unterschrieb 344 das Concil zu Sardica. Unter Valerius II. wurde im Jahre 380 hier eine Synode von spanischen und aquitanischen Bischöfen gegen die priscillianische Häresie gehalten (Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 744 f.), wobei, wie Sulpicius Severus (Hist. sacr. 2, 47) erzählt, die Häretiker, obgleich geladen, nicht erschienen, aber gleichwohl verurtheilt wurden; auch die acht dabei gefaßten Canones sind sichtlich gegen diese Häretiker gerichtet. Ein Bischof Vincentius (um 581) fiel unter dem Katholikenverfolger Leowigild zum Arianismus ab. Nachdem König Reccared zur katholischen Kirche übergetreten war, wurde 592 unter Bischof Magnus eine Synode gehalten, um verschiedene Anstände zu heben, welche sich nach Wiedervereinigung der Arianer mit der Kirche ergeben hatten, namentlich in Betreff der Reordination der arianischen Bischöfe und Priester (Hefele III, 57). Auf den hl. Braulio (631—651; s. d. Art.), dessen Leib 1290 in der Kirche del Pilar wieder aufgefunden wurde, folgte Tajo, ein berühmter Schriftsteller, dann Valderedus (683 bis 693); unter letzterem wurde 691 mit Gutheißung des Königs Egiza abermals ein Provinzialconcil gehalten, das sich mit verschiedenen Punkten der Disciplin (5 Canones) befaßte. — Im J. 712 kam Saragossa an die Mauren, und es begann nun eine Zeit schwerer Prüfung für die Kirche daselbst. Doch hörte der christliche Gottesdienst in der Stadt niemals auf, im Gegentheil genossen die unterworfenen Christen ein erträglicheres Loos als selbst die Christen der übrigen Städte, denen die Mauren die Ausübung ihrer Religion niemals zu untersagen wagten. Der Grund einer solchen dem Islam widersprechenden Toleranz lag hauptsächlich darin, daß die neuen Eroberer, noch zu wenig zahlreich, um selbst das Land zu bevölkern, der alten Einwohner zum Bebauen des Feldes nothwendig bedurften. So behielten denn die christlichen Einwohner von Saragossa mehrere Kirchen, darunter das hoch-

verehrte Heiligthum S. Maria del Pilar, wohin jetzt der bischöfliche Sitz übertragen wurde. Die Existenz von Bischöfen in anderen unter maurischer Herrschaft stehenden Städten (vgl. Schäfer, Geschichte von Spanien II, Hamburg 1844, 116) sowie Documente, welche im 9. Jahrhundert von einem bischöflichen Stuhle zu Saragossa reden, machen es nämlich glaubwürdig, daß die Reihenfolge der Bischöfe von Saragossa bis in's Jahr 849 nicht unterbrochen wurde. Damals residirte nach dem Zeugnisse des hl. Eulogius in Saragossa selbst Bischof Senior, ein Mann von tugendhaftem, exemplarischem Wandel. Für die darauffolgende Zeit der Maurenherrschaft ist weitere Kunde von Bischöfen in der Stadt nicht erhalten; 893 erscheint aber ein Bischof, Eleca mit Namen, welcher auf der Synode von Oviedo unter den von ihren Sitzen vertriebenen Bischöfen genannt wird und der zu Oviedo sich aufhielt. Unter König Ramiro II. konnte der von ihm erwählte Bischof Paternus, der Reformator des spanischen Klosterlebens nach der Regel von Clugny, wieder ruhig in Saragossa residiren (um 1040); denn die Macht der Mauren war damals bereits gebrochen, und der Emir von Saragossa war dem christlichen Könige tributpflichtig. Alfonso der Schlachtenlieferer entriß den Mauren 1118 die Stadt Saragossa, wo von da an die Kirche unter christlichen Königen ungehindert ihre segensreiche Thätigkeit entfalten konnte. Don Pedro Librana war schon vorher vom Könige zum Bischof von Saragossa ernannt und nach Frankreich zu Papst Gelasius gesandt worden, um daselbst seine Wahl bestätigen zu lassen. Gelasius bestätigte ihn und ertheilte denen, welche zur Wiederherstellung der Kirche S. Maria del Pilar Almosen spenden würden, einen Ablaß (Ferreras, Allgem. Hist. von Spanien, deutsch von Baumgarten III, Halle 1755, 403). Pedro errichtete alsbald bei seiner Cathedrale ein Capitel, zuerst aus Welt-, dann bald aus Ordensgeistlichen zusammengesetzt; er starb 1128. — Im J. 1318 wurde auf Verlangen des Königs Jaime von Aragon das bisher der Metropole Tarragona zugehörige Bisthum Saragossa selbst zum Erzbisthum und zur Metropole aller Bisthümer in den beiden Königreichen Navarra und Aragonien erhoben. Die ersten Suffraganate waren: Calahorra, Tarazona, Pamplona, Huesca, Barbastro, S. Domingo de Calcada. Von letzterem Bisthum ist nur ein Oberhirte bekannt, welcher 1292 einem Concil zu Tarragona anwohnte; im J. 1498 wurde es mit Calahorra vereinigt. Diese beiden vereinigten Diöcesen wurden dann 1575 der Kirchenprovinz Burgos (s. d. Art.) zugetheilt. Dafür erhielt die Kirchenprovinz Saragossa als neue Suffraganstühle Jaca (Xaca), errichtet 1571, Albarracin und Teruel, errichtet 1577. Die heutigen Suffraganate sind: Huesca-Barbastro, Jaca, Pamplona-Tudela, Tarazona, Teruel-Albarracin. Der erste Erzbischof, Petrus Lopez de Luna (gest. 1345), hielt noch im J. 1318 ein Provinzialconcil, wobei die durch Papst Johannes XXII. am 14. Juni vollzogene Errichtung der neuen Metropole feierlich verkündet wurde (Hefele VI, 606). Auf Petrus Aznar de Rade (1345—1347) folgte der Cluniacenser Wilhelm Agrifolio (Aigrefeuille), vorher Prior von Abbeville, der durch seinen nahen Verwandten Papst Clemens VI. diesen Erzstuhl erhielt und 1350 mit dem Purpur geschmückt wurde; er starb 1369 als päpstlicher Legat in Neapel. Fernandez de Luna (1351—1382), vorher Bischof von Vich, regierte, weil er zugleich Patriarch von Alexandrien war, seinen Sprengel durch Generalvicare, deren er zu gleicher Zeit fünf hatte. Er hielt, außer vier Diöcesansynoden, im J. 1352 eine Provinzialsynode, deren Acten nicht gedruckt sind, dann eine zweite im J. 1355, von welcher zwei Canones bekannt sind (Gams, Kirchengesch. Spaniens III, 1, Regensburg 1876, 311). Unter Garcia Hernandez de Heredia (1383—1411), der durch Meuchelmord starb, fand man die Gräber des hl. Lupercus und seiner Genossen, oder der Martyrer, welche man Santas Masas nennt (vgl. Gams I, 320—329). Von der Mitte des 15. Jahrhunderts an hatten auch einige Infanten diesen Metropolitanstuhl inne: Johannes von Aragonien, Sohn des Königs Juan II., der sich nur Administrator nannte und sich nie zum Priester weihen ließ (gest. 1475); Alfonso von Aragonien, natürlicher Sohn Ferdinands des Katholischen, unter dem zwar fünf Synoden abgehalten wurden, der aber nicht mehr Beruf zum geistlichen Stande hatte als sein Vorgänger (gest. 1520), und Ferdinand von Aragonien, der 1565 ein Concil von fünf Bischöfen versammelte (Gams III, 2, 187). Auf Betreiben Philipps II. wurde 1593 die Verfassung des Cathedralcapitels dahin abgeändert, daß die reguläre Lebensweise aufhörte und die Canoniker Weltgeistliche wurden. Bei dieser Gelegenheit erhielt auch der König von Clemens VIII. das Ernennungsrecht auf die vornehmsten Dignitäten und Canonicate des Capitels, das bis auf die neuere Zeit aus 12 Dignitäten, 24 Canonikern, 24 Präbendaten und mehreren Kaplänen bestand. Die letzten Erzbischöfe waren: Joseph Arce y Reinoso, 1801 von Burgos hierhin transferirt und 1844 zu Paris gestorben; Vincenz Martinez y Ximenes (1816—1823), vorher Bischof von Astorga; Bernard Franciscus Caballero (1824 bis 1843), gest. zu Burgos in der Verbannung, die ihn 1835 als Carlisten getroffen; Emmanuel Garcia Gil, Dominicaner (1858—1881), vorher Bischof von Badajoz und 1877 mit dem Purpur geschmückt; Franz von Paula Benavides y Navarette, zum Bischof von Siguenza ernannt 1857, Patriarch von Westindien 1875, Cardinal seit dem 12. März 1877, hierhin transferirt 13. Mai 1881, gest. 30. März 1895. Der gegenwärtige Erzbischof ist Vincenz Alda y Sancho, geb. 1839, von Huesca hierhin transferirt am 2. December 1895. Sein Einkommen, das im 15. Jahrhundert

auf 5000 Kammergulden taxirt war und im vorigen Jahrhundert noch auf 50 000 Ducaten sich belief, beträgt heute 130 000 Realen. Das Capitel hat einen Decan mit 20 000, 5 Dignitäten und 4 Canonici de officio mit je 16 000, dann 28 Canonici de gracia mit je 14 000 und 28 Beneficiaten mit je 8000 Realen jährlichen Einkommens. Der Sprengel, der vor der Säcularisation 347 Pfarreien, 3 Collegiatcapitel und 55 Klöster zählte, umfaßt nur einen Theil der Provinz Saragossa, die etwas über 400 000 Einwohner hat; den andern Theil bildet die Diöcese Tarazona. (Vgl. noch España sagrada XXX et XXXI, Madrid 1776; Moroni, Diz. LXI, 96—104; Gams, Ser. Epp. 19 ad 21.) [(Kerker) Neher.]

Sarbiewski, Matthias Casimir, S. J., der polnische Horaz, wurde am 24. Februar 1595 in Sarbiewo, dem bei Płońsk gelegenen Stammsitz der edlen Familie der Prawda oder Prawdzic, geboren, deren Ahnherr aus Italien zugewandert gewesen sein soll. Seine erste Erziehung erhielt der reich beanlagte Knabe im Jesuitencolleg von Pultusk, trat am 25. Juli 1612 in die Gesellschaft Jesu ein, empfing Pfingsten 1623 zu Rom, wohin er zum Studium der Theologie geschickt worden, die heilige Priesterweihe, beendete 1624 das Studium der Theologie und versah darauf ein Jahr lang das Amt eines Studienpräfecten im deutschen Collegium. Noch während der theologischen Studien hatte der Ruf seiner poetischen Schöpfungen Sarbiewski die Achtung und Freundschaft der hervorragendsten Geister der ewigen Stadt erworben. Als 1623 der Cardinal Maffeus Barberini als Urban VIII. den päpstlichen Stuhl bestieg, änderte diese Erhöhung kaum etwas an seinen freundlichen Beziehungen zu Sarbiewski. Derselbe war auch der Einzige, der von diesem Papst in öffentlicher und feierlicher Versammlung die goldene Dichterpalme erhielt. Als es sich um die Durchsicht und Verbesserung des Breviers handelte, war es Sarbiewski mit dreien seiner Mitbrüder (Famianus Strada, Tarquinius Galluzzi und Hieronymus Petrucci), denen die Durchsicht der Hymnen anvertraut wurde. — Nachdem er dann wieder in seinem Vaterlande verschiedene Lehrämter bekleidet hatte, wurde er im Herbst 1635 nach Warschau berufen, um die Stelle eines Predigers und königlichen Gewissensrathes zu übernehmen. Als bald darauf der Hofprediger starb, erhielt Sarbiewski auf des Königs Wunsch auch diesen mühevollen Posten, der ihn zwang, beständig im Gefolge des Königs zu weilen, ihn auf allen Reisen und selbst auf den großen Jagden zu begleiten und inmitten eines unruhigen Treibens oft bis fünf Predigten in Einer Woche zu halten. Während der Jagdzeiten lebte der Ordensmann meistens in einer baufälligen Hütte inmitten der Wälder und fühlte sich glücklich im Verkehr mit seinen Musen, die ihn in dieser Waldeinsamkeit wieder besuchten. So entstanden die ganz eigenartigen Silviludia, die der Dichter selbst als „in neuem Maß und Stil geschrieben" bezeichnet, und die in der That ein ganz modern-naturfreudiges Gepräge tragen. Die anhaltende Arbeit schwächte aber den niemals starken Körper. Eine in Begleitung des Königs 1638 unternommene Badereise nach Baden bei Wien brachte einige Besserung, allein auf die Dauer war der Dichter seinem schweren Hofpredigeramte nicht gewachsen. Verdächtigungen seines freundschaftlichen Verkehrs mit dem Bischof Stanislaus Lubieński von Płock verbitterten ihm auch noch die wenigen Mußestunden. In einer gewissen Vorahnung seines baldigen Todes flehte er den König an, ihn seines Amtes zu entheben. Nach langem Sträuben gab dieser endlich nach, und Sarbiewski war am letzten März 1640 schon reisebereit, um nach Warschau zu seinen Brüdern zu eilen, als der König ihm auf Bitten eines vornehmen Gastes den Auftrag gab, noch einmal zu predigen. Da Sarbiewski ganz unvorbereitet war, kostete ihn die Rede solche Anstrengung des Geistes, daß er beim Verlassen der Kanzel ohnmächtig zusammenbrach und die ersten Anzeichen eines Gehirnschlages sich einstellten. Nach Empfang der Sterbesacramente verschied er am 2. April im Alter von nicht ganz 45 Jahren. — Außer mehreren ungedruckten Werken über humanistische Gegenstände hinterließ Sarbiewski einen starken Band lyrischer Gedichte in lateinischer Sprache, die in zahlreichen Auflagen erschienen und ihrem Verfasser mit Recht den Namen eines der Fürsten nachclassischer Dichtung erworben haben. Mit Ausnahme des Deutschen Jacob Balde (s. d. Art.) darf in der That sich kein Neulateiner mit dem polnischen Horaz in Bezug auf Eleganz und Reinheit des Stiles, Reichthum und Vielseitigkeit der Stoffe, Eigenart und Gemüthstiefe der poetischen Auffassung messen. Bei einer genauern Vergleichung Balde's und Sarbiewski's selbst würde dem Deutschen vielleicht eine größere Genialität und Spontaneität, dem Polen aber ein feinerer Geschmack und mehr jenes classische Ebenmaß zuzusprechen sein, das ihn unmittelbar neben Horaz selbst stellt. Ein episches Gedicht, die Lechiade, an welcher der Verfasser zehn Jahre arbeitete und feilte, scheint ebenso wie eine Sammlung seiner bei Hof gehaltenen Reden unwiederbringlich verloren. Von den zahlreichen Philologen und Aesthetikern aller Nationen sind es besonders zwei Deutsche, welche Sarbiewski ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben, nämlich Lebrecht Gotthelf Langbein in seiner zu Dresden 1753 erschienenen Commentatio de Matthiae Cas. Sarbievii S. J. studiis et scriptis (wiederholt aufgelegt) und J. B. Diel in den „Stimmen aus Maria-Laach" IV [1873], 159 ff. 343 ff. u. V [1873], 61 ff. 365 ff. Das reichste und sicherste bio- und bibliographische Material brachte indeß die zugleich vollständigste und kritischste Ausgabe der Werke des Dichters: Matthiae Casimiri Sarbiewski e Societate Jesu Poloni Poemata

omnia. Ad usum alumnorum S. J., Staraviesiae 1892. [W. Kreiten S. J.]

Sardica, Stadt in Illyricum orientale (jetzt Sofia in Bulgarien), ist in der alten Kirchengeschichte berühmt geworden durch die dort um die Mitte des 4. Jahrhunderts abgehaltene große Synode. Die Stadt war als Versammlungsort für die Bischöfe aus dem Abend- und dem Morgenlande gleich geeignet, da sie, zwar noch zum Antheil des oströmischen Kaisers Constantius gehörig, doch ungefähr auf der Grenzscheide des West- und Ostreiches und in der Mitte des großen Ganzen lag. Ueber das Jahr, wann diese Versammlung zu Stande kam, herrscht Zwiespalt unter den Gelehrten. Die beiden alten Kirchenhistoriker Socrates (2, 20) und Sozomenus (3, 12) geben ganz ausdrücklich das Jahr 347 n. Chr. an, aber im vorigen Jahrhundert suchte Mansi auf Grund eines von Maffei aufgefundenen Fragmentes nachzuweisen, daß unsere Synode schon im J. 344 abgehalten worden sei. Seine Vermuthung wurde im Wesentlichen bestätigt durch die von Cureton aufgefundenen Osterbriefe des hl. Athanasius; nach einem uralten Vorberichte dazu hat die Synode schon 343 angefangen; allem Anscheine nach begann sie im Spätjahr 343 und dauerte bis in's Frühjahr 344. Daß die beiden Kaiser Constantius und Constans die Synode von Sardica beriefen, sagt diese selbst ausdrücklich in ihrer Epistola encycl. bei Athanas. Apologia contra Arianos n. 44, und daß sie es auf den Wunsch des Papstes Julius I. und anderer angesehenen Bischöfe gethan, erfahren wir bei Athanas. Apologia ad Constantium n. 4 und bei Sozom. 3, 10. Als die drei Gründe ihrer Berufung gibt die Synode (l. c.) an: daß 1. alle Zwistigkeiten (namentlich wegen der erfolgten Absetzung des hl. Athanasius, des Marcellus von Ancyra und Bischofs Paul von Constantinopel) gehoben, 2. alles Falsche in der Religionslehre getilgt und 3. der wahre Glaube an Christus von Allen festgehalten werde. Am frühesten kamen die Abendländer, denen sich auch manche griechische, eifrig nicänisch gesinnte Bischöfe angeschlossen hatten, zu Sardica an; aber auch die eusebianische (dem Arianismus gewogene) Partei machte sich auf den Weg, voll Hoffnung, ihre früheren Beschlüsse gegen Athanasius und die übrigen Gegner in Sardica aufrecht halten zu können. Dabei verließen sie sich namentlich auf den Schutz des ihnen günstigen Kaisers Constantius und zweier hohen Beamten, Musanius und Hesychius, die ihnen derselbe nach Sardica mitgegeben hatte und durch deren Unterstützung sie zu siegen hofften. Der Eusebianer waren es 76, der Orthodoxen wahrscheinlich 97, wie am besten die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's des Großen gezeigt haben (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 542). — Papst Julius war nicht in eigener Person erschienen, sondern ließ sich durch zwei Priester Archidamus und Philoxenius vertreten. Wie zu Nicäa, so führte auch dießmal Hosius von Corduba (s. d. Art.) den Vorsitz, wie es scheint, im Auftrage des Papstes. Neben Hosius hatten wahrscheinlich auch die beiden genannten römischen Priester an dem Präsidium Antheil, weßhalb sie denn auch in der von Athanasius mitgetheilten Liste unmittelbar hinter Hosius unterschrieben. Nach mehreren Berichten entfaltete neben Hosius Bischof Protogenes von Sardica eine hervorragende Thätigkeit; außerdem trifft man unter den berühmteren rechtgläubigen Bischöfen zu Sardica auch den hl. Maximinus von Trier, Verissimus von Lyon, Protasius von Mailand, Severus von Ravenna, Januarius von Benevent, Vincentius von Capua u. A., namentlich aber sehr viele nicänisch gesinnte griechische Bischöfe aus Macedonien und Achaia. — Schon auf dem Wege nach Sardica thaten die Eusebianer, sobald sie erfuhren, daß auch Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asclepas von Gaza (den sie auch abgesetzt) dort eingetroffen seien, einen auf Vernichtung des ganzen Friedenswerkes abzielenden Schritt. Sie hielten nämlich jetzt schon eigene conciliabula und erwirkten von allen ihren Begleitern durch Drohungen das Versprechen, an der Synode gar keinen Antheil zu nehmen und sich alsbald sämmtlich wieder von Sardica zu entfernen, wenn man Athanasius und den anderen von ihnen Abgesetzten Sitz und Stimme auf der Synode gestatte. In Sardica angekommen, bewohnten sie miteinander ein Haus, um stets eine geschlossene Partei zu bilden, und nur zwei von ihren Begleitern, die Bischöfe Asterius aus Arabien und Macarius aus Palästina, wagten zu den Rechtgläubigen überzutreten, wofür sie Kaiser Constantius nach Beendigung der Synode exilirte. Ganz bestürzt aber wurden die Eusebianer, als sie hörten, Athanasius und sehr viele andere Bischöfe und Priester seien bereit, als Kläger und Zeugen gegen Erstere und ihre Gewaltthaten aufzutreten, ja sie würden die Ketten und Eisen vorlegen, womit die Eusebianer sie mißhandelt. Unter solchen Umständen waren die wiederholten Versuche der Rechtgläubigen, die Eusebianer zur Theilnahme an der Synode zu bewegen, völlig vergeblich; im Gegentheil beschlossen Letztere schon nach wenigen Tagen, Sardica wieder zu verlassen, unter dem Vorwande, der Kaiser (Constantius) habe ihnen schriftlich von seinem Siege über die Perser Nachricht gegeben, und dieß zwinge sie zur alsbaldigen Abreise, um ihn zu beglückwünschen. Mit dieser Flucht der Ankläger hätte der ganze Prozeß gegen Athanasius und seine Genossen leichtlich als beendigt angesehen werden können; aber um den Eusebianern spätere Einreden möglichst abzuschneiden, beschloß die Synode, die ganze Sache und alle früher schon für und gegen Athanasius abgegebenen Zeugnisse auf das Sorgfältigste zu untersuchen. Die Acten ergaben, daß die Ankläger pure Verleumder seien, daß Arsenius, welchen Athanasius getödtet haben sollte, noch lebe, und dem Meletianer Ischyras kein Kelch (auf Befehl des Athanasius)

zerbrochen worden sei. Darauf wendete sich die Synode zur Untersuchung der gegen Marcellus von Ancyra (s. d. Art.) vorgebrachten Beschwerden und glaubte sich in Betreff seiner Orthodoxie beruhigen zu können. Ebenso wurde drittens auch Asclepas von Gaza für unschuldig erklärt, die Eusebianer dagegen vieler Gewaltthätigkeiten und Ungerechtigkeiten, auch der Wiedererregung der arianischen Häresie für schuldig befunden. Die Synode sprach deßhalb die Wiedereinsetzung des Athanasius, Marcellus, Asclepas und ihrer Genossen, den Bann und die Absetzung aber über die Häupter der Eusebianer, Theodor von Heraclea, Narcissus von Neronias, Acacius von Cäsarea, Stephan von Antiochien, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Menophantus von Ephesus und Georg von Laodicea aus. — Wie oben bemerkt, hatte die Synode von Sardica noch die weitere Aufgabe, auch über die schwankend gewordene Rechtgläubigkeit eine definitive Erklärung abzugeben. Einige verlangten darum die Aufstellung eines neuen Symbolums; die Synode ging jedoch nicht darauf ein, sondern erklärte die nicänische Formel für genügend und durchaus fehlerlos. Deßungeachtet kam später eine angeblich sardicensische Formel in Umlauf, welche jedoch Athanasius und die mit ihm im J. 362 zu Alexandrien versammelten Bischöfe für falsch erklärten. Was demnach Theodoret (H. E. 2, 6) als sardicensisches Symbolum mittheilt und Maffei in einer alten Uebersetzung in der Bibliothek zu Verona fand, ist nur der Entwurf eines Symbolums, welcher der Synode proponirt, aber von ihr nicht angenommen wurde. Die Synode von Sardica wollte aber auch für die Disciplin sorgen und stellte deßhalb noch eine Reihe von Canones auf, von denen manche sehr berühmt und nachhaltig in der Kirche wirksam geworden sind. Dieselben wurden lateinisch und griechisch zugleich redigirt, und es weichen beide Originaltexte in Inhalt und in der Numerirung öfters von einander ab. Wir richten uns im Nachstehenden nach dem griechischen Texte, während van Espen in seinen Scholien zu diesen Canones den lateinischen Text zur Grundlage genommen hat (Jus eccl. univ. III, Colon. 1777, 264 sqq.). Can. 1 u. 2 verbieten die Translocation auf ein anderes Bisthum unter Androhung der Versetzung unter die öffentlichen Pönitenten (Verweigerung sogar der Laien-Communion). Can. 3: Kein Bischof darf in eine andere Kirchenprovinz gehen, um dort geistliche Handlungen, besonders Ordinationen, vorzunehmen, außer er sei von dem Metropoliten und den Bischöfen jener Provinz berufen. Das Gericht über einen Bischof steht den Comprovinzialbischöfen zu; „aber wenn ein abgesetzter Bischof eine gute Sache zu haben glaubt, so daß eine neue Untersuchung eintreten sollte, so soll aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apostels Petrus nach Rom geschrieben werden an Papst Julius, damit er, wenn es nöthig ist, aus den Bischöfen, welche der betreffenden Provinz nahe sind, ein neues Gericht niedersetze und selber die Richter (hierzu) bestelle". Läßt sich aber nicht erweisen, daß die Sache einer neuen Untersuchung bedarf, so soll das erstinstanzliche Urtheil nicht aufgehoben, „sondern vom Papste bestätigt werden". Gleichfalls auf die Appellation an Rom beziehen sich auch die zwei nächstfolgenden Canones. Can. 4: „Wenn ein Bischof durch das Urtheil der Bischöfe, die in der Nachbarschaft sind, abgesetzt wurde und verlangt, daß ihm nochmals eine Vertheidigung zu Theil werde, so darf nicht früher für seinen Stuhl ein Anderer bestellt werden, bis der Bischof von Rom darüber geurtheilt und Entscheidung gegeben hat"; und Can. 5: „Wenn ein von seinen Comprovinzialbischöfen abgesetzter Bischof nach Rom appellirt hat und der Papst eine neue Untersuchung für nöthig erachtet, so soll er, der Papst, an die Bischöfe schreiben, die der betreffenden Provinz am nächsten sind, damit sie die Sache genau untersuchen und einen der Wahrheit gemäßen Urtheilsspruch abfassen. Wenn aber ein solcher, der nochmals gehört werden will, den römischen Bischof zu bewegen vermag, daß er Priester seiner eigenen Umgebung abordne, damit sie in Verbindung mit den bestellten Bischöfen das Gericht zweiter Instanz bilden und dabei das ihm (dem Papste) gebührende Ansehen genießen (d. h. das Präsidium führen), so soll dieß dem Papste freistehen. Glaubt er aber, die Bischöfe allein genügen zu diesem Gericht und dieser Entscheidung, so soll er thun, was ihm gut dünkt." Diese drei eben mitgetheilten Canones sind lange Zeit Gegenstand der lebhaftesten Controverse gewesen. Indem für das Nähere auf die ausführliche Erörterung in der „Conciliengeschichte" (I, 569 ff.) verwiesen wird, mag es genügen, hier nur das Resultat mitzutheilen, wonach die fraglichen Canones Folgendes enthalten: a. Ist ein Bischof von seinen Comprovinzialen (auf der Provinzialsynode) abgesetzt worden, und glaubt er doch eine gerechte Sache zu haben, so kann er nach Rom appelliren, und zwar entweder selbst (Can. 5) oder durch Vermittlung seiner Richter erster Instanz (Can. 3). b. Rom entscheidet nun, ob der Appellation Raum gegeben werden soll oder nicht. In letzterem Falle bestätigt es das erstinstanzliche Urtheil, im andern Falle bestellt es ein Gericht zweiter Instanz (Can. 3). c. Zu Richtern zweiter Instanz wählt Rom Bischöfe aus der Nachbarschaft der fraglichen Kirchenprovinz (Can. 3 u. 5); der Papst kann aber auch d. eigene Legaten diesem Gerichte beiordnen, welche dann in seinem Namen den Vorsitz führen (Can. 5). e. Falls nun ein Bischof, der in erster Instanz abgesetzt wurde, nach Rom appellirt, darf sein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden, bis Rom entschieden, d. h. entweder das Urtheil erster Instanz bestätigt oder ein Gericht zweiter Instanz angeordnet hat (Can. 4). Ist letzteres geschehen, so versteht sich ohnehin, daß das Urtheil der zweiten

Instanz abgewartet werden muß, ehe über die etwaige Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls etwas beschlossen werden kann. Bemerkt sei noch, daß sich auf diese drei Canones Papst Zosimus in der Sache des Priesters Apiarius (s. d. Art.) von Sicca (418) den Afrikanern gegenüber berief und sie für nicänische hielt (vgl. Hefele I, 357 u. II, 120 ff.). — Can. 6: „Wenn zu einer Bischofswahl einer der Bischöfe nicht eintrifft, so soll er schriftlich monirt werden. Erscheint er aber auch dann nicht, so soll man ohne ihn zur Wahl schreiten. Handelt es sich um Aufstellung eines Metropoliten, so sollen auch die Bischöfe der Nachbarprovinz eingeladen werden." Einen ganz andern Sinn gibt der lateinische Text (welcher diesen Canon bei Isidor als Nr. 6, bei Dionys und in der Prisca als Nr. 5 u. 6 zählt), also: „Wenn in einer Provinz, wo früher viele Bischöfe waren, nur mehr einer übrig ist (z. B. durch Seuche oder Krieg), und es will dieser aus Nachlässigkeit keinen weitern Bischof ordiniren, das Volk aber wendet sich an die Bischöfe der benachbarten Provinz, um durch diese zu weiteren Bischöfen zu gelangen, so müssen diese Nachbarbischöfe sich zuerst mit jenem einzigen übrigen in der Provinz in Verbindung setzen und ihm vorstellen, das Volk wolle einen Hirten; darauf aber sollen sie in Gemeinschaft mit ihm den neuen Bischof ordiniren. Gibt er jedoch auf ihr Schreiben keine Antwort, und will er also an der Ordination sich nicht betheiligen, so sollen sie dieselbe auch ohne ihn vollziehen und den Wünschen des Volkes entsprechen." Die Can. 7, 8 und 9 beschränken und untersagen den Bischöfen größtentheils den Besuch des kaiserlichen Hoflagers. Nur um für Unglückliche zu flehen, dürften sie dort erscheinen, noch lieber einen Diacon dahin abschicken (Can. 8); und dieß nur unter Mitwissen des Metropoliten, der dann auch seinerseits einen Diacon an den Hof schicke (Can. 9), um die Bitte zu unterstützen oder ihr wohl auch entgegenzutreten. Can. 10: „Es soll niemand mit Ueberspringung der unteren Stufen des Clericats Bischof werden." Can. 11 und 12: „Ein Bischof soll ohne dringende Geschäfte nicht länger als drei Wochen von seiner Gemeinde abwesend sein und soll auch in der Cathedrale des andern Bischofs, in dessen Diöcese er wohnt, nicht functioniren." Can. 13: „Ein Cleriker, welcher von seinem Bischof excommunicirt ist, darf von einem andern Bischof nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden"; aber Can. 14: „Der von seinem Bischof ausgeschlossene Cleriker darf an den Metropoliten, oder, ist dieser abwesend, an den nächsten Bischof appelliren." — Der lateinische Text hat nach diesem Canon noch einen weitern (als Nr. 18, der lateinischen Numerirung nach), welcher im griechischen Texte fehlt, des Inhalts: „Kein Bischof darf den Cleriker eines andern für seine Diöcese weihen." Can. 15: „Stellt ein Bischof einen fremden Cleriker ohne Zustimmung von dessen eigenem Bischofe an, so ist solche Anstellung ungültig." Can. 16: „Wie die Bischöfe, so dürfen auch andere Cleriker sich nur drei Wochen in einer fremden Diöcese aufhalten." Can. 17: „Nur ein unrechtmäßig vertriebener Bischof darf länger in einer fremden Stadt verweilen." Can. 18 und 19 betreffen einen Specialfall der Kirche von Thessalonich (nämlich ehemalige Streitigkeiten um den bischöflichen Stuhl) und wollen, daß den früheren Parteimännern verziehen werde. Can. 20 ist ein Nachtrag zu dem obigen Verbote (Can. 7, 8 u. 9), an das Hoflager zu gehen, und verordnet, die Bischöfe an der öffentlichen Landstraße sollen über ihre reisenden Collegen Controle führen. Der lateinische Text, der diesen Canon als Nr. 11 aufführt, hat noch einen kleinen Zusatz dazu, als Can. 12, des Inhalts: „Der Bischof an der Landstraße soll seinen Collegen zuerst warnen." — Ueber eine weitere Thätigkeit der Synode gibt der schon erwähnte Vorbericht zu den Osterfestbriefen Nachricht; wir erfahren daraus, daß zu Sardica sich Griechen und Römer für die nächsten 50 Jahre über den Ostertermin verständigten (vgl. d. Art. Osterfeierstreit IX, 1124). — Außer den 20 Canones, die später auf dem Trullanum (692) auch für die gesammte griechische Kirche approbirt wurden, besitzen wir noch drei wichtige von der Sardicenser Synode herrührende Urkunden, nämlich 1. das encyklische Synodalschreiben an alle Bischöfe der Christenheit; 2. ein Schreiben an die Gemeinde von Alexandrien, die Unschuld des hl. Athanasius betreffend, und 3. ein Schreiben an Papst Julius, worin die Synode anerkennt, daß er triftige Gründe des Nichterscheinens gehabt habe, und ihn von ihren Beschlüssen benachrichtigt. Wahrscheinlich unächt sind dagegen drei weitere Urkunden, welche Scipio Maffei in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in einem Veroneser Codex aufgefunden hat (vgl. Hefele I, 612 ff.). Ueber die Gesandtschaft, welche die Synode an Kaiser Constantius schickte, und über die Erfolge, welche sie in der arianischen Frage erzielte, s. d. Artt. Arianismus I, 1283, und Euphrates. — Wie schon oben bemerkt wurde, hatte die eusebianische Partei nach kurzer Zeit Sardica wieder verlassen. Sie wählte jetzt das benachbarte Philippopolis zum Versammlungsorte und erließ hier eine ebenfalls, aber fälschlich von Sardica aus datirte Encyklica, worin sie ihre Trennung von den übrigen Bischöfen zu rechtfertigen suchte (weil man Athanasius 2c. Sitz und Stimme eingeräumt habe), die Häupter der Orthodoxen, namentlich Hosius, Protogenes von Sardica, Athanasius, Marcellus von Ancyra, Asclepas von Gaza, Papst Julius und Maximinus von Trier mit dem Banne belegte und endlich noch ihr Glaubensbekenntniß beifügte, welches mit der vierten antiochenischen Formel (Hefele I, 527 f.) beinahe völlig gleichbedeutend ist.

Die Frage, ob die Synode von Sardica den allgemeinen Concilien beizuzählen sei, muß verneint werden; denn keine einzige kirchliche Auc-

torität hat den öcumenischen Charakter der Synode ausgesprochen. Von den Gelehrten haben freilich manche (z. B. Baronius, Ballerini, Mansi) ihr den Rang eines allgemeinen Concils vindicirt; die große Mehrheit hingegen hat diese Ansicht bekämpft (vgl. Hefele I, 620 ff.). [v. Hefele.]

Sardinien, Insel des mittelländischen Meeres, zerfällt in kirchlicher Beziehung in drei Kirchenprovinzen bezw. elf Diöcesen. Seine Größe beträgt 24 000 qkm und die Zahl der Einwohner (1893) etwa 741 000. Bewohnt war Sardinien ursprünglich wahrscheinlich von Etruskern, zu denen später Iberer und Carthager hinzu kamen. Die Römer brachten die Insel schon 238 v. Chr. an sich; indeß bereiteten die Bewohner der inneren Gebirge, welche nie völlig zu besiegen waren, den neuen Herrschern unablässig Unruhen. In der Kaiserzeit wurde Sardinien als Verbannungsort benutzt; in insulam nocivam (sc. Sardiniam) verbannt zu werden, galt als Todesurtheil. Im 5. Jahrhundert ward die Insel eine Beute der Vandalen; als deren Reich 534 durch Belisar zerstört worden, kam sie unter die Herrschaft der Byzantiner, und zwar wurde sie der Präfectur Afrika zugetheilt, in der sie mit Corsica Eine Provinz bildete. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts machten die Saracenen wiederholt Angriffe auf Sardinien, und die Einwohner wurden trotz tapferster Vertheidigung um 720 von denselben überwältigt. Die Sarden warfen jedoch das Joch der Ungläubigen ab und boten, um eine feste Stütze zu erhalten, 815 dem Kaiser Ludwig dem Frommen die Oberherrlichkeit über ihre Insel an; angeblich schenkte dieser zwei Jahre später durch das Privilegium von 817 sie dem Papste Paschalis I. (s. d. Art.). In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wurden jedoch die Saracenen abermals Herren der Insel und behaupteten sich über 100 Jahre. Um 1004 forderte Papst Johannes XVIII. die christlichen Mächte zur Vertreibung der Saracenen auf und verhieß die Insel dem zum Eigenthum, der sie erobern würde. Den ersten Versuch machten die Pisaner; als er mißlang, forderte Benedict VIII. die Genuesen auf, den Pisanern Beistand zu leisten; ihrer vereinigten Macht gelang es dann, 1022 die Insel zu erobern. Von da an blieb Sardinien ein Zankapfel zwischen den beiden Republiken; doch wurde seit Innocenz III. die päpstliche Oberhoheit wiederholt anerkannt. Zur Zeit Friedrichs II. war vorübergehend dessen natürlicher Sohn Enzio König von Sardinien. Endlich belehnte Bonifatius VIII. im J. 1296 den König von Aragonien mit Sardinien unter der Bedingung der Lehenspflicht und des Tributes. Dieser vertrieb 1323—1326 die Pisaner gänzlich von der Insel, und fortan blieb sie bei Aragonien, bezw. bei der spanischen Monarchie. Im Frieden von Utrecht (1713) wurde Sardinien von Spanien getrennt und mit Oesterreich vereinigt. Letzteres trat die Insel 1720 gegen Sicilien an Savoyen ab, und von dieser Zeit an bildete sie mit diesem und Piemont die sardinische Monarchie.

Das Christenthum soll nach den meisten sardinischen Schriftstellern vom hl. Petrus selbst nach Sardinien gebracht und der hl. Clemens als erster Bischof eingesetzt worden sein. Glaubwürdiger ist, daß die Apostelschüler Aemilianus, Bonifatius u. A. das Christenthum hierher verpflanzt haben. Zur Zeit der Verfolgungen wurden zahlreiche Christen auf diese ungesunde Insel verbannt. Durch dieselben fand das Evangelium immer mehr Eingang, obschon die rohe Bevölkerung in ihrer Mehrheit demselben widerstrebte. Selbst unter den ersten christlichen Kaisern blieben noch viele Heiden übrig, während manche Getaufte wieder in den Götzendienst zurückfielen. Von den Vandalen wurden unter ihren Königen Hunerich und Trasamund mehrere hundert katholische Bischöfe Afrika's dorthin verbannt, die bei den Christen Sardiniens gastliche Aufnahme fanden. Zu den Verbannten gehörte auch Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.), der ein Mönchskloster bei Cagliari stiftete. Der Bekehrung zum Christenthum widerstanden am längsten die Barbaricini, ein in den Gebirgen von Cagliari wohnender Volksstamm; erst 594 gelang es den Byzantinern, sie völlig zu überwinden. Um diese Zeit sandte auch Gregor der Große Missionare dorthin; aus seinen Briefen ersieht man, daß sich damals namentlich auch viele Juden auf der Insel bekehrten. Im Ganzen besitzen wir 34 von Gregor nach Sardinien gerichtete Briefe, von denen 20 an den (Erz-)Bischof Januarius von Cagliari geschrieben sind.

Wann die Hierarchie auf dieser Insel eingerichtet worden, ist bis jetzt nicht genau ermittelt. Der erste bekannte Bischof von Sardinien ist Quintasius von Cagliari, der 314 bei der Synode zu Arles erschien. Als erster Erzbischof wird Lucifer (350—370; s. d. Art.) genannt; wenigstens wird er von Athanasius als Primariae Sardiniae urbis Episcopus und als Metropolitanus Ep. Sardiniae bezeichnet, und ebenso von Theodoret als Metropolitanus Insularum Sardiniae. Unter Gregor dem Großen war Cagliari unzweifelhaft bereits Metropole, und zwar die einzige Sardiniens; indeß hatte der Metropolit nicht das Recht, die Bischöfe der Insel zu weihen; dieß war vielmehr dem Papste reservirt (Lib. Pontif., ed. Duchesne I, 367, Anm. 6). Einer der oben genannten Briefe Gregors des Großen ist gerichtet an die sardinischen Bischöfe Vincentius, Innocentius, Victor von Phausania, Liburtinus, Agatho, Marinianus von Torres; der Sitz dieses Bischofs und der des Victor werden also allein bezeichnet, die Sitze der übrigen sind nicht bekannt. Unter Papst Johannes V. (685 bis 686) wehrte eine römische Synode einen Uebergriff des Erzbischofs von Cagliari ab. Derselbe hatte nämlich für Torres (später Sassari) ohne Erlaubniß des Papstes einen Bischof consecrirt; die

aus diesem Anlaß von Johannes V. gehaltene Synode faßte nun den Beschluß, daß der Bischof von Torres, welcher, wie ganz Sardinien und Corsica, zu der sog. suburbicarischen Kirchenprovinz gehöre, unter der unmittelbaren Jurisdiction des römischen Stuhles stehen solle. Um auf der Insel eine bessere Kirchenordnung einzuführen, wurde im Laufe des 11. Jahrhunderts Sardinien in drei Kirchenprovinzen mit den drei Metropolen Cagliari, Oristano und Sassari getheilt. Der Metropole Cagliari verblieben drei Diöcesen; der neuen Metropole Oristano-Arborea wurden ebenfalls drei Bisthümer zugetheilt; der Metropole Sassari-Torres dagegen sieben; außerdem gab es zwei exemte Bisthümer. Bei dieser Theilung in drei Provinzen erhielt der Metropolit von Cagliari die Rechte eines Primas über ganz Sardinien. Auf einer Versammlung der sardinischen Bischöfe vom Jahre 1603 wurde, weil der Erzbischof von Pisa sich ebenfalls Primas von Sardinien nannte, der Papst angegangen, durch öffentliches Schreiben zu bestimmen, daß der Erzbischof von Cagliari diesen Titel in Zukunft allein führen dürfe. Auch der Erzbischof von Sassari stritt mit dem von Cagliari um diesen Titel und um den Primat von Sardinien und Corsica, ein Streit, der heute noch nicht geschlichtet ist. Der König von Sardinien hat zu Ende des vorigen Jahrhunderts bestimmt, der Erzbischof von Cagliari solle amtlich, d. i. von Seiten der weltlichen Regierung, allein Primas titulirt werden. — Schon die spanischen Könige erlangten vom heiligen Stuhle eine Verminderung der Zahl der Bisthümer, bezw. die Vereinigung mehrerer derselben. Im Ganzen war die Herrschaft der Spanier eine Wohlthat für Sardinien. Unter ihnen wurden im 17. Jahrhundert die beiden Universitäten Cagliari und Sassari gegründet, auch die Zahl der Klöster vermehrt; die Jesuiten besonders besaßen blühende Collegien, namentlich in den beiden Universitätsstädten. Auch von den Königen aus dem Hause Savoyen waren mehrere der Kirche sehr gewogen. Auf Veranlassung des Königs Karl Felix (1821—1831) sandte Leo XII. einen apostolischen Visitator nach der Insel, der besonders die Wiederherstellung der Disciplin in den Klöstern bewirken sollte (es gab damals noch 3 Abteien, 90 Mönchs- und 11 Nonnenklöster). Kaum waren aber die Klöster wieder in Ordnung gebracht, da wurden in der 1848 beginnenden kirchenfeindlichen Aera die meisten aufgehoben. Auch die Wissenschaften liegen, trotz der beiden noch bestehenden Universitäten, ganz danieder, und mit der Volksbildung soll es ebenso schlecht bestellt sein.

Statistisches. Ehe wir die einzelnen Kirchenprovinzen behandeln, geben wir noch nachstehende Uebersicht. Die Zahlen vom Jahre 1824 sind aus den „Neuen allgemeinen geographischen Ephemeriden" XVI, 1825, 62 f.; die vom Jahre 1855 nach G. Petri, L'Orbe cattol., Rom. 1858, 425 sgg.; die vom Jahre 1885 aus dem Werke Werners (s. u.).

Kirchenprovinzen.	Im J. 1824 Zahl der		Im J. 1854 Zahl der		Im J. 1885 Zahl der		
	Seelen.	Pfarreien.	Seelen.	Pfarreien.	Seelen.	Pfarreien.	Priester.
Cagliari	**192243**	**155**	**215784**	**155**	**277684**	**155**	**286**
Erzb. Cagliari . . .	109888	79	121249	79	147115	78	147
Bisth. Galtelli . . .	33570	25	37452	25	43319	25	57
„ Iglesias . . .	22803	23	28401	23	52158	26	50
„ Ogliastra . . .	25982	28	28682	28	35092	26	32
Oristano	**107987**	**114**	**125414**	**116**	**146104**	**116**	**244**
Erzb. Oristano . . .	65894	73	80156	74	90464	74	161
Bisth. Ales-Terralba .	42093	41	45258	42	55640	42	83
Sassari	**189850**	**138**	**206286**	**121**	**258214**	**126**	**618**
Erzb. Sassari	77467	32	70086	33	90991	32	214
Bisth. Alghero . . .	32965	26	40310	26	55046	27	95
„ Ampurias . .	26641	36	34487	20	41075	24	108
„ Bisarchio . . .	29760	24	32999	22	39238	22	113
„ Bosa	23017	20	28404	20	31864	21	88
Auf der ganzen Insel . .	**490080**	**407**	**547484**	**392**	**682002**	**397**	**1148**

I. Kirchenprovinz Cagliari. Den südlichen und südöstlichen Theil der Insel umfassend, besteht dieselbe aus der Metropole Cagliari und den drei Bisthümern Galtelli-Nuoro, Iglesias und Ogliastra. — 1. **Archidioecesis Calaritana.** Die befestigte Hauptstadt Cagliari, von den Carthagern erbaut und von den Römern Calaris genannt, ist Vaterstadt des heiligen Papstes Hilarius und des hl. Eusebius von Vercelli und zählte 1881 38600 Einwohner. Unter den 30 Kirchen und Kapellen ragt die Cathedrale zur hl. Cäcilia hervor, ein großartiges Gebäude, 1312 von den Pisanern vollendet; neben den fünf Pfarrkirchen, darunter drei Collegiatkirchen, zeichnet sich besonders die schöne vormalige Jesuitenkirche zum hl. Michael aus. Die alte Universität mit drei Facultäten ist jetzt ohne größere Bedeutung (1825 noch 19 Professoren, 41 Doctoren und 268 Studirende, 1893/94 dagegen nur mehr 187 Studirende). Daneben bestehen ein erzbischöfliches Seminar, 1622 von Erzbischof Franz Desquivel errichtet, ein Lyceum, zwei Gymnasien und andere Schulen. Bischofssitz wurde diese Stadt schon in den ersten Jahrhun-

derten der christlichen Aera, und 14 heilige Bischöfe zierten diesen Stuhl, der wohl im 4. Jahrhundert zur Metropole der Insel erhoben wurde. Von 787 an blieb das Bisthum verwaist bis auf Humbertus (1017—1040). Dieser treffliche Metropolit baute Kirchen und Hospitäler wieder auf. Die letzten Metropoliten waren: Didacus Gregorius Cadello (1798—1807), der 1803 Cardinal wurde. Nach zwölfjähriger Sedisvacanz folgte ihm Bischof Nicolaus Navoni von Iglesias auf dem Metropolitanstuhle (1819—1836), dann Anton Raimund Tore (1837—1840). Emmanuel Marongiu Nurra, erwählt 1842, sprach 1848 den Bann über die Commission aus, welche mit der Ablösung der Zehnten u. s. w. sich beschäftigte und sonstige Eingriffe in das kirchliche Recht und Vermögen sich erlaubte. Der Generalfiscal, Ritter Castelli, ließ ihn auf ein Schiff schleppen und in Civita Vecchia aussetzen, so daß der Erzbischof gezwungen war, zu Rom in der Verbannung zu leben, wo er am 12. September 1866 starb. Nach Johannes Anton Balma (1871—1881) folgte Vincentius Gregor Berchialla (1881 bis 1892). Der gegenwärtige 81. Erzbischof ist Paul Serci-Serra (geb. 1827), seit 1871 Bischof von Ogliastra (Suello), 1882 nach Oristano transferirt, dann 1893 zum Erzbischof von Cagliari erhoben.

2. Dioecesis Galtellinensis et Nugorensis. Galtelli war angeblich schon im 5. Jahrhundert Bisthum. Da die Stadt im Laufe der Zeit an Einwohnerzahl sehr abnahm, hob Alexander VI. nach dem Tode des letzten Bischofs Johannes Vinci (1494—1496) das Bisthum auf und unirte es mit der Metropole Cagliari. Pius VI. aber, der diesen Sitz 1779 wieder resuscitirte, verlegte die bischöfliche Residenz nach Nuoro (Norum, Nugorium), einer Stadt mit 6000 Einwohnern. Der erste Bischof von Galtelli-Nuoro war Johannes Antiochus Serra-Urru (1781—1786); der gegenwärtige 33. Bischof ist Salvator Angelus Demartis, Carmelit (geb. 1817), präconisirt am 22. Februar 1867.

3. Dioecesis Iglesiensis. Die Stadt Iglesias, Villa Ecclesiae, westlich von Cagliari, mit 7900 Einwohnern und sehenswerther Cathedrale vom Jahre 1215, ist als bischöfliche Stadt Nachfolgerin des alten Sulci, einer Hafenstadt 15 Stunden von Cagliari, da, wo heute Porto oder Palma di Solo sich erhebt. Im J. 484 war ein Bischof Vitalis von Sulci auf dem Religionsgespräch zu Carthago anwesend. Nachdem Sulci ganz in Verfall gerathen, wurde der Bischofssitz 1503 nach Iglesias transferirt; später wurde auch das Bisthum Iglesias aufgehoben, aber von Clemens XIII. 1763 wieder hergestellt. Der heutige 41. Bischof ist Raimund Inghéo, präconisirt 10. November 1884.

4. Dioecesis Oleastrensis. Die kleine Stadt Ogliastra ist gewissermaßen Nachfolgerin des schon um 1112 erwähnten Bischofssitzes Suello. Im 15. Jahrhundert wurde die Diöcese mit Cagliari vereinigt. Für das aufgehobene Suello in der Stadt Ogliastra ein Bisthum zu errichten, beabsichtigte schon König Karl Emmanuel IV. (1796—1802), allein infolge der politischen Wirren konnte erst 1824 die einzige, dem heiligen Apostel Andreas geweihte Kirche der Stadt zu einer Cathedrale erhoben werden. Der erste Bischof, Serafinus Carchero O. Cap. (1825—1834), verlegte bald seine Residenz in die Hafenstadt Tortoli (1900 Einw.), wo auch die Districtsbehörden sich befinden. Der gegenwärtige 17. Bischof ist Salv. Depau, präconisirt 1893.

II. Kirchenprovinz Oristano, in der Mitte der Insel gelegen, umfaßt die Erzdiöcese Oristano und das Suffraganbisthum Ales-Terralba. — 1. Archidioecesis Arborensis, benannt nach dem frühern Bisthum Arborea, dessen Nachfolgerin Oristano ist. Letztere, an der Westküste und dem gleichnamigen Meerbusen gelegene Stadt mit 7000 Einwohnern und einer großen modernen Cathedrale zum hl. Archelaus wird als Sitz eines Erzbischofs zuerst im Anfange des 12. Jahrhunderts erwähnt. Von den Metropoliten seien erwähnt: Trogodorus de Muro (1224—1235), der die Cathedrale Mariae Assumtae erbaute, und Anton Canopolo (1588 bis 1620), der das Seminar gründete. Der heutige (70.) Erzbischof ist Franz Zunnui Casula, seit 1867 Bischof von Ales, 1893 zum Erzbischof von Oristano erhoben.

2. Dioecesis Uxellensis et Terrae albae. In der alten Stadt Usella gab es schon zur Zeit des Papstes Gregor des Großen einen Bischof; im J. 1182 wurde der bischöfliche Sitz von der damals fast ganz verödeten Stadt Usella, mit Beibehaltung des alten Titels, in die Stadt Ales (Alesia) verlegt. Durch Julius II. wurde dann 1503 mit Ales das Bisthum Terralba vereinigt. Unter den Bischöfen dieser vereinigten Sitze ist besonders Franz Masones y Nin (1693—1704) hervorzuheben, der das Seminar gründete und später den Metropolitanstuhl bestieg. Der gegenwärtige 53. Bischof ist Palmerio Garau, präconisirt 1893; er residirt in der Stadt Villacidro (5000 Einw.).

III. Kirchenprovinz Sassari. Den Norden der Insel einnehmend, besteht sie aus der Erzdiöcese Sassari und den vier Suffraganstühlen Alghero, Ampurias und Tempio, Bisarchio, Bosa. — 1. Archidioecesis Turritana. Die zweitgrößte Stadt der Insel, Sassari (Sacceris), unweit der Nordküste, am Abhange eines vom Flusse Torres bespülten Berges, zählt 32 000 und mit den Vorstädten 40 000 Einwohner. Unter ihren 25 Kirchen ragt die herrliche, den hll. Gavinus, Protus und Januarius geweihte Cathedrale hervor. Die Kirche della Trinità e di S. Maria di Saccargia, mit einer

Kreuzabnahme aus dem 15. Jahrhundert, wurde 1105 von den drei sardinischen Metropoliten consecrirt. Sonst finden sich hier noch ein erzbischöfliches Priesterseminar, eine schwach besuchte, 1634 gegründete und 1766 erneuerte Universität, ein Lyceum, ein Gymnasium, ein stattliches Hospital und andere Wohlthätigkeitsanstalten. Bischofsstadt wurde Sassari erst 1448 und zwar als Nachfolgerin der an der Küste gelegenen alten Stadt Turris Libyssonis, deren Ruinen noch auf einer Anhöhe beim Hafenorte Porto-Torres zu sehen sind. Der erste bekannte Bischof ist Felix um 484; einem seiner Nachfolger, Marinianus (591—598), befahl Gregor der Große, mit den anderen Bischöfen Sardiniens dem Erzbischof Januarius von Calaris zu gehorchen. Als erster Erzbischof wird ein Constantin (um 1073) genannt. Infolge der unaufhörlichen Kriege zogen später viele Bürger aus Torres fort und ließen sich in Sassari nieder. Auch der Erzbischof Dragonarius (ca. 1278) baute zu Sassari für sich einen Palast und hielt sich hier vielfach auf. Zuletzt wanderte auch die Geistlichkeit und der Magistrat dahin aus, so daß bereits Petrus Spano (seit 1422 Bischof) den Papst Eugen IV. bat, er möge den Sitz von Torres mit all' seinen Rechten nach Sassari transferiren. Dieß geschah 1441, jedoch unter einer doppelten Bedingung: für's Erste sollte der Metropolit den alten Namen Turritanus beibehalten, für's Zweite sollte er an bestimmten Tagen mit seiner Geistlichkeit nach Torres gehen, um die heiligen Functionen daselbst vorzunehmen und so die Würde der dortigen Basilika zu respectiren. So wurde dann nach dem Tode des Petrus Spano (gest. 1448) der Metropolitansitz förmlich nach Sassari verlegt. Der gegenwärtige 77. Erzbischof ist Didacus Marongiu, präconisirt 25. November 1871.

2. Dioecesis Algherensis. Die Hauptstadt des gleichnamigen Bezirks, Alghero, drei Meilen südwestlich von Sassari, mit 9000 catalonisch sprechenden Einwohnern, hat eine sehr schöne Cathedrale Immaculatae Conceptionis B. M. V. Sitz eines Bischofs wurde diese Stadt dadurch, daß mit dem Bisthum Ottana 1503 die Diöcesen Bisarchio und Castro unirt und der Sitz dieser vereinigten Diöcesen nach Alghero verlegt wurde. Der erste Bischof von Alghero war Petrus Parente (1504—1512); gegenwärtig leitet die Diöcese der 42. Bischof Elisäus Giordano, Carmelit, präconisirt 15. März 1883.

3. Dioecesis Ampuriensis et Templensis. Die Stadt Ampurias, um 1102 von den Dorias erbaut, ist schon früh in Verfall gerathen und lebt nur als Bisthumstitel fort. Im J. 1503 wurde der Sitz von Ampurias nach Castel Sardo verlegt; später ward Terranuova Bischofssitz. Gregor XVI. aber verlegte denselben von dem ungesunden Terranuova in die Stadt Tempio (Templum; nordöstlich von Sassari). Daher der heutige Doppeltitel. Der gegenwärtige 25. Bischof ist Antonio Maria Contini, ernannt 1893.

4. Dioecesis Bisarchiensis. Die alte, östlich von Sassari fast in Ruinen liegende Stadt Bisarchio (Bisarchia) wurde 1100 Bischofssitz und hatte 1102 Constantin Modrone als ersten Bischof. Dieser Sitz wurde 1503 aufgehoben; Pius VII. stellte aber die Diöcese wieder her, jedoch mit der Residenz in Ozieri, südöstlich von Sassari. Der heutige Bischof Philipp Bacciu, geb. 1838, wurde am 30. November 1896 präconisirt.

5. Dioecesis Bosanensis (Bosana, Bosnensis). Die an der Westseite der Insel gelegene Stadt Bosa (Bosanum) mit 7000 Einwohnern hat eine Cathedrale und vier ehemalige Klöster. Die ursprüngliche Cathedrale steht in dem nahen Thale Calameda mitten unter Ruinen noch unversehrt da; in ihr wird jedes Jahr noch ein Pontificalamt gefeiert. Der Bischofssitz entstand schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts, die Oberhirtenreihe war aber bis in's 11. Jahrhundert oft unterbrochen. Bemerkenswerth ist, daß der Bischof Nicolaus Canelles (1577—1586) die Buchdruckerkunst auf Sardinien einführte. Der gegenwärtige 84. Bischof Eugen Cano wurde nach vorangegangener 25jähriger Sedisvacanz 1871 präconisirt. (Vgl. Matthaejus, Sardinia sacra seu de episcopis Sardis Historia, Romae 1758; Cappelletti, Le chiese d'Italia XIII, Venez. 1857, 39 sgg.; Gams, Ser. episc., 831 sqq.; O. Werner, Orb. terr. cath., Frib. 1890, 35 sqq.) [Neher.]

Sarepta (צָרְפַת, Σάρεπτα, Σάρεφθα), in der heiligen Schrift eine kleine phönicische Stadt zwischen Tyrus und Sidon, aber näher bei Sidon gelegen, so daß sie im Neuen Testament Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας (Luc. 4, 26) heißt. Sie wird schon auf assyrischen Inschriften in der Form Sariptav erwähnt (Schrader, Keilinschr. und A. T. 200). Heute steht ein kleines Dörfchen mit Namen Serufend an der Stelle. Hierher ward Elias geschickt, um während der dreijährigen Hungersnoth zu seiner Zeit erhalten zu werden (3 Kön. 17, 9. Abd. 20; Jos. Antt. 8, 13, 2). [Kaulen.]

Sarkander, Johannes, der sel., Martyrer des Beichtsiegels, war am 20. December 1576 zu Skotschau in Oesterreichisch-Schlesien geboren, wurde 1603 zu Prag Magister der Philosophie und nach vierjährigem Studium der Theologie zu Graz Priester. Nachdem er hierauf an mehreren Orten der Olmützer Diöcese in der Seelsorge gewirkt, wurde er 1613 zu Boskowitz und 1616 zu Holleschau in Mähren Pfarrer. In Holleschau und dessen Umgebung war seit dem 15. Jahrhundert das Sectenwesen der Husiten und später das der böhmischen Brüder (s. d. Art.) sehr verbreitet gewesen; zuletzt waren die Katholiken schon ganz aus Kirche und Schule verdrängt worden. Als aber 1604 der streng katholische Popel von Lobkowitz die Herrschaft Holleschau durch Kauf er-

worben hatte, gab derselbe 1614 die Pfarrkirche den Katholiken zurück und machte aus dem Brüderhause ein Jesuitencollegium. Mit Hilfe der Jesuiten bekehrte nun Sarkander allmälig 250 Verirrte, zog sich aber den Haß des benachbarten akatholischen Gutsherrn Bitowsky von Bystritz zu. Noch mehr erbitterte diesen die Forderung des Zehnten von seinen Unterthanen, wobei Sarkander durch Lobkowitz, der zugleich Landeshauptmann von Mähren war, gegen Bitowsky unterstützt wurde. Als darum während des böhmischen Aufstandes die Protestanten auch in Mähren alle Gewalt an sich gerissen hatten und in Olmütz bereits Commissare der akatholischen Stände, unter diesen auch Bitowsky, mit den katholischen Einrichtungen aufräumten, ließ sich Sarkander auf Zureden seiner Freunde bewegen, Holleschau zu verlassen, und begab sich nach dem polnischen Wallfahrtsorte Czenstochau. Hier und in Krakau brachte er mehrere Monate zu und kehrte Ende 1619 wieder nach Holleschau zurück. Anfang Februar 1620 kamen polnische Hilfstruppen, welche König Sigismund dem Kaiser sandte, durch Mähren gegen Niederösterreich gezogen und brandschatzten unterwegs die Besitzungen der Protestanten; vor Holleschau aber gingen sie, da Sarkander an der Spitze seiner kleinen Gemeinde ihnen mit dem Sanctissimum entgegenzog, vorüber. Bitowsky erhob nun gegen Sarkander den Verdacht, im Einverständnisse mit Lobkowitz, dessen Stallmeister gleichzeitig mit ihm nach Polen gegangen war, die Feinde in's Land gerufen zu haben. Einem von Olmütz aus ergangenen Verhaftsbefehle suchte sich Sarkander durch Flucht in die Wälder zu entziehen; er wurde aber bald ergriffen und nach Olmütz gebracht. Die Commission, welche die Untersuchung gegen ihn führte, bestand fast ganz aus Häretikern; doch wurde von ihr in den ersten Tagen auch der katholische Stadtrichter Scintilla beigezogen, und dessen später an den Cardinal Dietrichstein erstattetem Berichte verdanken wir die wichtigsten Nachrichten über den Vorgang. Die dem Angeklagten gestellten Fragen bezogen sich darauf, wer die polnischen Truppen in's Land gerufen, was er in Polen mit dem Lobkowitz'schen Stallmeister für Umtriebe in's Werk gesetzt und was Lobkowitz, als dessen Beichtvater er alle seine Geheimnisse kennen müsse, ihm anvertraut habe. Da Sarkander auf diese Fragen nichts auszusagen vermochte, wurde er nicht nur schon am 13. Februar bis zum äußersten Grade auf die Folter gespannt, sondern bei dem erneuten Verhör am 17. Februar zudem zwei Stunden hindurch mit Fackeln gebrannt, und am 18. Februar wurde während einer dreistündigen Folterung nach vergeblicher Anwendung von Fackeln sein Körper mit Federn beworfen, die in eine Mischung von Pech, Schwefel und Oel getaucht worden waren und dann in Brand gesetzt wurden. Hierbei verbrannte das Fleisch so, daß Knochen und Eingeweide sichtbar wurden. An den Folgen dieser Tortur litt Sarkander noch einen Monat lang und starb im Kerker am 17. März 1620. Das Volk begann sofort ihn als Martyrer des Beichtsiegels zu verehren und drang auch auf den Beatificationsproceß. Dieser konnte jedoch wegen der Ungunst der Zeiten erst unter Benedict XIV. eingeleitet werden, gerieth aber bald wieder in's Stocken und wurde erst unter Pius IX. zu Ende geführt. Die feierliche Seligsprechung erfolgte zu Rom am 6. Mai 1860. Sarkanders Reliquien befinden sich auf dem ihm dedicirten Nebenaltar des Domes zu Olmütz. (Vgl. Birkowski O. Pr., Panegyricus, Cracoviae 1628; Bilowsky, Zodiacus Sarcandri, Olomucii 1712; E. Schwartz, Rubinus Moraviae, ed. Stredowsky, Brunae 1712; Kyrbes, Schaubühne der Glorie des J. Sarkander, Prag 1720 und Olmütz 1721; Positio super martyrio etc., Romae 1835; Liverani [Promotor causae], Della Vita e Passione del vener. servo di Dio Giov. Sarcander, Roma 1855 [in's Deutsche übersetzt durch Graf Belrupt-Tissac, Olmütz 1860; in's Czechische durch Procházka, Brünn 1861].) [Luksch.]

Sarkolaträ (Fleischanbeter) heißt eine Abzweigung der Secte Apollinaris des Jüngern (s. d. Art.), welche die Ansicht vertrat, in Christo seien Leib und animalische Seele mit dem Logos zu Einer Natur vermischt; die Lehre von zwei Naturen in Christo war nach ihnen eine Erfindung des hl. Athanasius und seiner Sinnesgenossen (Photius, Cod. 230). Stifter dieser Nebensecte war Polemius (oder Polemo), ein Schüler des Apollinaris; daher wurden die Sarkolaträ auch Polemianer genannt (s. d. Art. Dimöriten). [Rieß.]

Saron, im A. T. 1. (הַשָּׁרוֹן immer mit dem Art., ὁ Σαρών, ὁ Ἀσαρών) die durch ihre große Fruchtbarkeit und ihren reichen Blumenflor (Hohel. 2, 1 hebr. Js. 33, 9; 35, 2) berühmte Küstenebene am mittelländischen Meere vom Carmel bis nach Joppe. A Caesarea Palaestinae usque ad oppidum Joppe omnis terra quae cernitur, dicitur Saronas (Hieronymus bei Lagarde, Onom. sacra, 2. ed., n. 154). — 2. (שָׁרוֹן ohne Artikel, Σαρών) eine Landschaft im Ostjordanlande (1 Par. 5, 16). [Kaulen.]

Sarpi, Paolo, O. Serv. B. M. V., protestantisirender Staatstheologe und Tendenzgeschichtschreiber, wurde am 14. August 1552 zu Venedig geboren. Als sein Vater, ein verarmter Kaufmann, gestorben war, nahm sich des jungen Sarpi zunächst ein geistlicher Oheim, später auch der Servitenmönch Capella an; beide ertheilten dem sehr talentvollen Knaben Unterricht in den Wissenschaften. Trotz der Abmahnung seiner Mutter und seines Oheims trat er schon 1565, wahrscheinlich unter dem Einflusse Capella's, in den Servitenorden; seinen Taufnamen Pietro vertauschte er nun mit dem Ordensnamen Paolo. Im J. 1570 vertheidigte er zu Mantua bei Gelegenheit eines Ordenscapitels mit glänzendem

Erfolge eine Reihe von Thesen und erregte dadurch so sehr das Interesse des Herzogs Wilhelm Gonzaga, daß dieser ihn mit Zustimmung der Ordensoberen an seinen Hof zog; zugleich erhielt er vom Bischof von Mantua einen Lehrstuhl der Theologie und des canonischen Rechtes. Nach vierjährigem Aufenthalte am Hofe des Herzogs verließ Sarpi, der inzwischen die feierliche Ordensprofeß abgelegt und die Priesterweihe empfangen hatte, Mantua und begab sich zunächst auf kurze Zeit nach Mailand, wo er den hl. Karl Borromäus (s. d. Art.) kennen lernte; dann kehrte er 1575 in seine Vaterstadt zurück, um im Servitenkloster Philosophie zu dociren. Von nun an beschäftigte er sich auch sehr eifrig mit Astronomie, Algebra, Physik und Anatomie; in letzterer Wissenschaft machte er später sogar einige wichtige Entdeckungen (Griselini in Opere di Sarpi [s. u.] I, 7 sgg.; Heller, Gesch. der Physik I, Stuttgart 1882, 390). Welches Ansehen er im Orden sich erwarb, geht daraus hervor, daß er 1579, obwohl er erst 26 Jahre alt war, auf dem Ordenscapitel zu Verona zum Provinzial gewählt wurde. Im Jahre 1585 erhielt er einen weitern Beweis des Vertrauens, indem er als Generalprocurator nach Rom gesandt wurde. Dort hatte er die Angelegenheiten des Ordens beim heiligen Stuhl zu besorgen und fand Gelegenheit, mit mehreren bedeutenden Männern, z. B. mit seinem spätern Gegner Bellarmin (s. d. Art.), bekannt zu werden. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt (1588) widmete er sich wieder seinen Studien und literarischen Arbeiten und unterhielt eifrigen Verkehr mit venetianischen Gelehrten, welche zum Theil wenig kirchlich gesinnt waren (Griselini l. c. 18; Ranke [s. u.] II, 222). Hauptsächlich in dieser Zeit bildete sich bei ihm der Dünkel aus, mit welchem er fortan sich über die seiner Kirche und deren Oberhaupt schuldige Pietät hinwegsetzte. Unter Clemens VIII. bemühte er sich beim Senate um das erledigte Bisthum Nona in Dalmatien; der Papst lehnte ihn jedoch ab, weil er sehr viel mit Protestanten correspondirte und sich dadurch verdächtig gemacht hatte (1601). Dieß war die dritte Zurückweisung seitens des römischen Stuhles: die erste war 1593 erfolgt, als er für das Bisthum Milopotamo, die zweite 1600, als er für Caorle empfohlen worden war (Griselini l. c. 26 sg.). Für die neue Enttäuschung rächte er sich im Jahre 1606 bei dem Conflicte der Republik mit Paul V. (s. d. Art.). Indeß wäre es ein Irrthum, anzunehmen, sein Eintreten für die venetianische Kirchenpolitik sei lediglich auf dieses persönliche Motiv zurückzuführen. Vielmehr erklärt es sich hinreichend aus der antirömischen Richtung der Kreise, mit denen Sarpi eng verbunden war, und aus den in Venedig herrschenden staatskirchlichen Zuständen (Hist. Jahrb. IV [1883], 201 ff.). Innig befreundet mit dem entschieden kirchenfeindlichen Dogen Leonardo Donato, wurde der Servitenmönch nunmehr der maßgebende Berather der venetianischen Staatsmänner. Der Senat sicherte ihm durch ein eigenes Decret den Schutz des Staates auch Rom gegenüber zu und ernannte ihn bald darauf förmlich zum Consultor der Republik in theologischen und kirchenrechtlichen Fragen, zu welcher Bestallung nach Sarpi's Ausdruck (Opere III, 181) der ehrwürdige Vater Generalprior des Servitenordens seinen Segen gab. Der neue Consultor bezog vom Staate ein Jahresgehalt von 200 Ducaten. Nach seinen Rathschlägen wurden jetzt die gerechten Forderungen Pauls V. zurückgewiesen, die vom Papste verhängten Censuren für ungültig erklärt und die Beobachtung des Interdictes unter Todesstrafe verboten. Auch fand Sarpi nun Gelegenheit, seinen Haß gegen die Jesuiten zu befriedigen; der Orden wurde „auf immer" verbannt und den Venetianern jeder Verkehr mit demselben untersagt. Zugleich war der Consultor in Verbindung mit anderen Staatstheologen für die neue venetianische Kirchenpolitik durch mehrere in italienischer Sprache verfaßte Streitschriften thätig, in welchen er seine Gelehrsamkeit und literarische Gewandtheit zur Verdrehung des Rechtes mißbrauchte. Am 20. Sept. 1606 wurden drei solcher Schriften (Opere III, 152. 187. 241), darunter eine Vertheidigungsschrift gegen den Cardinal Bellarmin, der gegen ihn aufgetreten war, von der römischen Inquisition verboten und ihr Auctor durch Edict vom 30. October nach Rom zur Verantwortung vor die Inquisition geladen. Sarpi weigerte sich jedoch in einer vom 25. November 1606 datirten Verwahrung, der Citation zu folgen (Opere III, 180 sgg.). Als im folgenden Jahre (1607) der Cardinal Joyeuse im Auftrage des französischen Königs Heinrich IV. den Frieden zwischen dem Papste und der Republik Venedig zu vermitteln suchte, bereitete Sarpi's schlimmer Einfluß dem Unterhändler große Schwierigkeiten; indeß kam der Ausgleich doch zu Stande (21. April 1607). Einige Monate später lenkte ein Attentat wieder die allgemeine Aufmerksamkeit auf Sarpi. Am Abend des 5. October 1607 wurde er auf dem Wege zum Kloster von einigen Individuen unter Führung eines bankerotten venetianischen Kaufmannes (Ridolfo Poma) überfallen und durch mehrere, jedoch nicht tödtliche Dolchstiche verwundet. Die Mordgesellen flohen auf das benachbarte päpstliche Gebiet; dort wurden sie später auf Befehl Pauls V. verhaftet, und einer der Attentäter ward enthauptet; die anderen endeten im Kerker. Ueber dem Attentat schwebt ein Dunkel, welches auch durch die von Bazzoni veröffentlichten Zeugenaussagen (Arch. Stor. Ital. Ser. III, Tom. XII, Part. I [1870], 8 sgg.) nicht gelichtet worden ist. Früher bezeichneten die Feinde Roms Paul V., den Cardinal-Nepoten Scipio Borghese, die Inquisition oder die Jesuiten als die eigentlichen Urheber des Mordanschlags. Neuerdings begnügt man sich meist mit dem Cardinal Borghese; indeß auch aus den oben erwähnten Zeugenaussagen

(l. c. 15 sg. 31 sgg.) ergibt sich bei genauerer Prüfung kein sicherer Beweis für dessen Schuld. In den maßgebenden römischen Kreisen verabscheute man das Attentat (Civiltà cattolica [s. u.] XII, 656); der Cardinal-Inquisitor Pinelli erklärte in einer Unterredung mit dem Secretär der venetianischen Gesandtschaft, es finde sich kein Beispiel in der Geschichte, daß die Kirche „auf so teuflische Weise" verfahre, und der Papst selbst sprach dem Gesandten Frankreichs sein Mißfallen über das Vorkommniß aus; er wünsche zwar, daß Frà Paolo bestraft werde; aber keineswegs dürfe dieß auf solche Weise geschehen, und wenn das Attentat durch den Eifer irgend jemandes erfolgt sei, so sei dieß ein blinder und thörichter Eifer. Vielleicht geben diese letzten Worte eine Aufklärung über den Ursprung des Attentates (vgl. Fontanini [s. u.] 108). Geschichtliche Bedeutung hat dieses demnach nur insofern, als es ein Beispiel dafür ist, daß damals wie im protestantischen so auch im katholischen Lager infolge der hochgradigen religiösen Erregung eine Art Attentatsmanie herrschte. Bemerkt sei noch, daß Ranke den Mordanfall nicht einmal erwähnt, ihn also nicht für sehr bedeutungsvoll hält. — In den folgenden Jahren stand Sarpi in regem brieflichen Verkehr mit calvinistischen Größen, namentlich mit dem „Hugenottenpapst" Du Plessis-Mornay und dem calvinistischen Bibelübersetzer Diodati (s. d. Artt.); der venetianische Botschafter in Paris, Ant. Foscarini, vermittelte längere Zeit die Correspondenz. Es handelte sich namentlich um den Kampf gegen Rom und um die Propaganda für den Protestantismus, dessen Vordringen nach Italien und speciell nach Venedig Sarpi ersehnte. Heinrich IV. von Frankreich bekam Kenntniß von diesem Intriguenspiel und ließ durch seinen Gesandten dem Senate davon Mittheilung machen (Daniel, Histoire de France, nouv. éd. XII, Paris 1756, 499 s.; Ritter, Briefe und Acten zur Gesch. des 30jährigen Krieges II, München 1874, 464 [dieser II. Bd. enthält an verschiedenen Stellen interessante Aufschlüsse über die Beziehungen Sarpi's zu den deutschen Protestanten, speciell zur Union in den Jahren 1608 und 1609]). Da die Mehrheit der Senatoren keinen Abfall von der Kirche wollte, so wurde Sarpi ein scharfer Verweis ertheilt und den Staatsinquisitoren Wachsamkeit gegenüber der protestantischen Propaganda empfohlen; dieß hatte aber nur die Folge, daß der verschmitzte Mönch jetzt vorsichtiger wurde. Einige Jahre vor seinem Tode unternahm Sarpi, und zwar wieder in versteckter Weise, einen neuen heftigen Angriff auf die katholische Kirche durch seine „Geschichte des Concils von Trient". Das Manuscript dieses Werkes hatte er seinem Freunde, dem Apostaten de Dominis (s. d. Art.), nach London mitgegeben; dort wurde es 1619 unter dem Titel Historia del concilio Tridentino di Pietro Soave Polano (Anagramm von Paolo Sarpi Veneto) gedruckt. Da de Dominis in einem Zusatze zum Titel und in der Widmung an Jacob I. noch weitere heftige Invectiven gegen den römischen Stuhl beigefügt hatte, so konnte Sarpi gegen den Druck des Werkes protestiren, obwohl er denselben offenbar gewünscht hatte. Die erste, von fremden Zusätzen freie Ausgabe erschien ohne Angabe des Druckortes (Genf) 1629 (wohl durch Diodati besorgt); diese ist auch in's Lateinische und in neuere Sprachen übersetzt worden, in's Deutsche durch Rambach (Halle 1761—1764, 5 Theile) und durch Winterer (Mergentheim 1839—1841, 4 Bde.; 2. Ausg. 1844). Wie Ranke III, 27* ff. gezeigt hat, beruht Sarpi's „Geschichte des Concils von Trient" theils auf gedruckten Quellen, z. B. auf den Commentarii des Protestanten Sleidan, theils auf ungedruckten Materialien (Briefen, Tagebüchern vom Concil u. s. w.) in den venetianischen Sammlungen; seine Vorlagen hat er aber oft zu Ungunsten des Concils und der Päpste umgemodelt (Ranke III, 31* ff.). „Seine Bemerkungen sind sämmtlich von Bitterkeit und Galle durchdrungen; . . . seine Darstellung trägt die Farbe seiner Stimmung: der systematischen Opposition, des Widerwillens oder des Hasses gegen den römischen Hof" (Ranke III, 29*). Die übrigen zahlreichen Schriften dieses Pseudo-Mönches sind verzeichnet bei Bianchi-Giovini ([s. u.] II, 430 sgg.). Sarpi starb zu Venedig am 15. Januar 1623 (um 1 Uhr Morgens) im 71. Lebensjahre, nachdem er noch am 8. Januar (einem Sonntag) die heilige Messe gelesen hatte und später mit den Sterbesacramenten versehen worden war (vgl. die Briefe des damaligen päpstlichen Nuntius, in Arch. stor. Ital., ser. IV, tom. IX [1882), 146 sgg.). Noch heute besteht eine Controverse darüber, ob er seiner innern Ueberzeugung nach ein Anhänger des Protestantismus war oder nur Staatstheologe nach Art der Gallicaner. Der oben genannte Diodati erzählt, er habe den Serviten aufgefordert, offen zum Protestantismus überzutreten; derselbe habe indeß geantwortet, in der Mönchskutte glaube er dem Protestantismus nützlichere Dienste zu leisten, als wenn er sie ablege. Im Gegensatze zu seinem Freunde Frà Fulgenzio Micanzio, der gern entschiedener für den Protestantismus eingetreten wäre, besaß Sarpi, wie Reumont ([s. u.] II, 170 f.) bemerkt, „eine Fuchsnatur"; offenem Bekenntniß zog er heimliches Wühlen vor, indem er sagte, dieß sei „geeigneter, die Lehre und Auctorität des Papstes zu untergraben". Bekannt ist sein Wort: „Ich trage eine Maske, aber aus Nothwendigkeit, weil ohne eine solche niemand in Italien leben kann." Während ehrlichere Naturen, wenn sie mit der alten Kirche gebrochen hatten, aus Italien nach der Schweiz oder nach Deutschland auswanderten und dort die Maske abwarfen, gefiel Sarpi sich in der heuchlerischen Rolle als Katholik, Mönch und Priester; bis zu seiner letzten schweren Krankheit las er täglich die heilige Messe, obwohl der Protestantismus, dem er Eingang in Venetien

wünschte, das Meßopfer als Götzendienst bezeichnete. Uebrigens verband ihn mit dem damaligen Protestantismus wohl hauptsächlich der Haß gegen Rom; zerfallen mit der Lehre der katholischen Kirche, hat er sich für das specifisch calvinistische oder lutherische System doch nie begeistert; wie Ranke (II, 222) hervorhebt, ging in dogmatischer Beziehung „sein Protestantismus schwerlich über die ersten einfachen Sätze der Augsburger Confession hinaus, wenn er ja noch diese festhielt". Lehrreich zur Beurtheilung seines Charakters sind vor Allem seine Briefe. Dieselben verrathen einen ingrimmigen Haß gegen das Papstthum und die Jesuiten, die er beide mit Schmähungen und Verleumdungen überhäufte. Ueberhaupt liebte er es, seine Gegner zu verunglimpfen; so schilderte er den berühmten Oratorianer Baronius als einen armen Schwachkopf (Opere VI, 118 sg.); dagegen schmeichelte er dem Könige Jacob I. von England, dem Verfolger der Katholiken, in widerlicher Weise (Opere VI, 119). Auf seine Feigheit hat Reumont (II, 175 f.) hingewiesen. Freilich trotzte er Rom, das er, weil geschützt vom venetianischen Senat, nicht zu fürchten hatte; aber ganz anders benahm er sich gegen die Machthaber seiner Vaterstadt. Aus Furcht vor ihnen wies er das fromme Vermächtniß seines 1622 unschuldig hingerichteten Freundes Ant. Foscarini zurück. Derselbe hatte ihm 100 Ducaten vermacht mit der Bitte, für ihn zu beten; aber in einem Schreiben an den Senat erklärte Sarpi, daß „Pflicht und Treue ihm verbieten, mit einem Manne, welcher sich der Gnade des Senates unwürdig gemacht, sei es im Leben, sei es im Tode, etwas zu schaffen zu haben". — Sarpi's Werke erschienen gesammelt zu „Helmstat" 1761—1765, 6 voll., ein Supplimento all' opere zu Verona 1768, 2 voll. (weitere Ausgaben s. bei Bianchi-Giovini II, 425 sgg.). Eine Anzahl Briefe sind abgedruckt in Opere VI, 1 sgg.; außerdem erschienen: Lettere Italiane di Frà P. Sarpi, angeblich zu Verona, in Wirklichkeit zu Genf gedruckt 1673 (nach M. Foscarini [s. u.] 110 und Reumont interpolirt); A. Bianchi-Giovini, Scelte Lettere inedite di P. Sarpi, Capolago 1833; Polidori, Lettere raccolte di Sarpi, Firenze 1863, 2 voll.; Castellani, Lettere inedite (36) di Sarpi a S. Contarini (aus dem Jahre 1615), Venezia 1892. (Vgl. die Vita del Padre Paolo, Leida 1646 [angeblich von Frà Fulgenzio Micanzio verfaßt; s. jedoch M. Foscarini 326 sgg.], abgedruckt in Opere VI, pag. I sgg.; M. Foscarini, Letteratura Veneziana, Padova 1752, neue [oben citirte] Ausgabe Venezia 1854, 97 sgg.; Griselini, Memorie anedote, Losana 1760, abgedruckt in Opere I, 1 sgg.; Fontanini, Storia arcana della vita di P. Sarpi, Venezia 1803; A. Bianchi-Giovini, Biografia di Frà P. Sarpi, Bruxelles 1836, 2 voll.; Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Tübingen 1844, 2 Thle.; Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte II, Berlin 1853, 159 ff.; Civiltà cattolica, serie VI, vol. XI [1867], 53 sgg. und vol. XII, 264 sgg.; Ranke, Die röm. Päpste II [Sämmtl. Werke XXXVIII], Leipzig 1874, 220 ff. und III [Sämmtl. Werke XXXIX], 25* ff.; Campbell, Vita di Frà P. Sarpi, Torino 1875; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, Gotha 1880, 354 ff.; Capasso, P. Sarpi e l'Interdetto di Venezia, Firenze 1880 [s. dazu Lit. Rundschau 1881, 755]; Nürnberger, Paul V. und das venezianische Interdict, in Hist. Jahrb. IV [1883], 189 ff.; Scaduto, Stato e Chiesa, secondo P. Sarpi..., durante l'interdetto (1606—1607), Firenze 1885; Balan, Frà P. Sarpi, Venezia 1887; Pascolato, Frà P. Sarpi, Milano 1893; Gadaleta, Di un diario dell' interdetto di Venezia del secolo XVII., in Archiv. stor. Ital., ser. V, vol. XVIII [1896], 98 sgg.) [Zeck.]

Sasboldus (Sasbout), Adam, O. S. Fr., gelehrtes Mitglied der belgischen Franciscaner-Ordensprovinz, stammte aus einer Patricierfamilie zu Delft in Holland und war am 21. December 1516 geboren. Mit ausgezeichneten Fähigkeiten, namentlich mit einem seltenen Gedächtnisse begabt, absolvirte er seine humanistischen Studien zu Utrecht unter Georg Langhveldt mit solchem Erfolge, daß er, wie es heißt, die ganze Ilias auswendig wußte. In Löwen studirte er unter Ruard Tapper und Johann Leenaerts von Hasselt, lernte auch die hebräische Sprache und erhielt dort den Doctorgrad in der Theologie und die Priesterweihe. Darauf trat er trotz vieler Gegenvorstellungen in den Orden des hl. Franciscus, in welchem er ein Leben von ungewöhnlicher Vollkommenheit führte. Die Universität von Löwen übertrug ihm den Lehrstuhl der Exegese, auf welchem vor ihm der vortreffliche Titelmanns geglänzt hatte. Zugleich predigte Sasboldus sehr oft dem Volke in vlämischer und den Studenten der Universität in lateinischer Sprache. Sein früher Tod, der schon am 21. März 1553 erfolgte, wurde allgemein bedauert. — Von Sasboldus' Schriften erschienen bei seinen Lebzeiten: Conciones tres super Scripturam Levitici, Lovanii 1552; Memento homo, quod pulvis es, Lovanii 1553. Nach seinem Tode kam eine Sammlung seiner Homilien unter dem Titel Opus homiliarium, Lovanii 1556, heraus; ferner In omnes divi Pauli et quorundam aliorum Apostolorum Epistolas explicatio F. Adami Sasbout, opera et industria Cornelii Verburch Delfii in lucem edita, Antverpiae 1561. Seine lateinischen, für die Studenten gehaltenen Predigten, in's Vlämische übersetzt, erschienen zu Löwen 1564 und zu Leyden 1569. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Köln 1568 in Folio und vermehrt 1578. Diese enthält u. A. noch eine geschätzte Abhandlung De Scripturarum sensibus, in welcher Sasboldus den Satz vertheidigt, daß nur Ein Literalsinn der Bibel als die Grundlage der

anderen anzunehmen sei; sodann Orationes de vera Ecclesia; Conciones et Oratio funebris in obitum Titelmannii. Außerdem finden sich in ihr ein ausführlicher Commentar zu Isaias und die erwähnte Explicatio in Epistolas Pauli etc. Doch ist zu bemerken, daß diese zwei letzteren Schriften von mehreren Schriftstellern dem Lehrer des Sasboldus, Leenaerts von Hasselt, zugeschrieben werden; dem wird aber von dem Biographen des Sasboldus, seinem Neffen, entschieden widersprochen. P. Gaudentius (Beiträge zur Kirchengeschichte des 16. u. 17. Jahrhunderts, Bozen 1880, 68 f.) schreibt ihm noch Commentaria in quatuor libr. Sententiarum, Antverp. 1563, zu und eine Uebersetzung des ersten Buches der Ilias in lateinischen Versen. Die Chronisten des Ordens und auch Sbaralea (Supplementum in Scriptt. FF. Minorum, Romae 1806, 2) erwähnen seiner in Kürze; Näheres bietet mit P. Gaudentius die Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'observance de St-François en Belgique et dans les Pays-Bas, par le père Servais Dirks, Anvers 1885, 87 ss. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Satan, s. Teufel.

Satanianer, s. Messalianer VIII, 1310.

Satire, menippeische (Satyre Ménippée), heißt eine aus der Zeit der Religionskämpfe in Frankreich stammende berühmte Tendenzschrift. Den Namen erhielt sie von derjenigen Form (Verbindung von Prosa mit Versen), welcher sich einst der römische Gelehrte und Dichter Terentius Varro (gest. 28 v. Chr.) bei seinen Saturae Menippeae bedient hatte. Die Parteischrift stammt aus dem Kreise der gallicanisch gesinnten „Politiker" (s. d. Art. Hugenotten VI, 357), welche gegenüber der Liga für Heinrich von Navarra eintraten. Der ursprüngliche Entwurf zum ganzen Werke wurde 1593 von dem Canonicus Charles Leroy, Secretär des jüngern Cardinals von Bourbon, verfaßt und circulirte abschriftlich in Pariser Kreisen (eine Druckausgabe hat erst Ch. Read [Paris 1878] besorgt). Freunde und Sinnesgenossen des Verfassers (Gillot, Florent Chrestien, Nicol. Rapin, Pierre Pithou, Passerat) erweiterten allmälig den Entwurf; der erste Theil ihrer Arbeit, das Catholicon d'Espagne im engern Sinne (im weitern Sinne heißt so auch das ganze Werk), wurde schon 1593 gedruckt; das Gesammtwerk erschien wohl erst im folgenden Jahre im Druck. Ueber die Bedeutung dieser Satire bemerkt Präsident Hénault (gest. 1770) in seinem Nouv. Abrégé chronolog. de l'hist. de France, Paris 1768 (ad a. 1593), sie sei Heinrich IV. vielleicht nicht weniger nützlich gewesen als der Sieg bei Ivry (1590); mag dieses Urtheil auch etwas überschwänglich sein, jedenfalls trug das Werk dazu bei, daß die öffentliche Meinung sich immer mehr für Heinrich entschied. Es bewirkte diesen Erfolg dadurch, daß es die schwachen Seiten der ligistischen Politik schonungslos aufdeckte und dem Gespötte preisgab, wobei es aber auch zu unflätiger Verunglimpfung des Privatlebens der Gegner überging. Bekämpft werden Herzog Karl von Mayenne, das Haupt der Liga, der ligistische Adel und Clerus, der päpstliche Legat, besonders aber die allerdings selbstsüchtige spanische Politik, welche vielfach die Religion als Deckmantel benutzte. Sie wird in der Satire durch einen Charlatan vertreten, welcher ein „souveränes" Heilmittel anpreist, das Catholicon d'Espagne, welches er durch Fälschung des Catholicon simple de Rome sich hergestellt hat (Satyre Mén., éd. Frank, 8 ss.). Die politische Anschauung der Verfasser hat ihren Ausdruck besonders in der Rede gefunden, welche sie d'Aubray, den Vertreter des dritten Standes, auf der so arg carrikirten Pariser Ständeversammlung von 1593 halten lassen (Satyre 136 ss.). Geschichtliche Treue darf man in dem Werke nicht erwarten; es gibt weniger Thatsachen als satirische Zerrbilder. Die darin geschehene Versündigung gegen die geschichtliche Wahrheit in Bezug auf Personen und Zustände hat namentlich Aug. Bernard in der Revue de la Province et de Paris III [1842], 388 dargelegt, welcher indeß der literarischen Bedeutung der Ménippée nicht gerecht wurde. Von der Satire selbst besorgte neuestens Joseph Frank, Gymnasialprofessor zu Nikolsburg, eine treffliche Ausgabe mit ausführlicher Einleitung und Commentar (Oppeln 1884). [Zeck.]

Saturnil, Gnostiker, von den lateinischen Kirchenvätern Saturninus genannt, ging aus der Schule Menanders hervor und lebte unter Kaiser Hadrian zu Antiochien in Syrien, ist aber sonst nach seinen Lebensverhältnissen nicht bekannt. Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 1—2) stellt seine Lehre in folgenden Sätzen dar: Es gibt einen allen Wesen unbekannten Vater, welcher die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte erschaffen hat. Sieben Engel haben sodann die Welt und Alles in ihr erschaffen, insbesondere auch den Menschen. Da nämlich von oben von der höchsten Gewalt ein glänzendes Bild erschien und sogleich wieder nach oben zurückkehrte, so daß sie es nicht behalten konnten, sprachen die Engel sich gegenseitig Muth ein mit den Worten: „Laßt uns den Menschen machen nach dem Bilde und der Aehnlichkeit." Weil aber wegen der Schwäche der Engel ihr Gebilde sich nicht erheben konnte, sondern wie ein Wurm sich krümmte, erbarmte die obere Kraft sich seiner, indem es ja nach ihrer Aehnlichkeit erschaffen worden, und sandte einen Lebensfunken aus, welcher den Menschen aufrichtete und ihm Leben gab, und welcher nach dem Tode zu dem zurückkehren soll, was desselben Wesens ist, während die übrigen Bestandtheile des Menschen sich auflösen. Der Erlöser ist ungezeugt, ohne Körper und ohne Gestalt, scheinbar aber Mensch geworden. Der Gott der Juden ist einer von den Engeln, und weil die Weltherrscher (Engel) den Vater stürzen wollten, kam Christus zur Vernichtung des Judengottes und

zum Heile der an ihn (Christus) Glaubenden; diese aber sind diejenigen, welche den Lebensfunken haben. Zwei Geschlechter von Menschen nämlich, so war die erste Lehre Christi, sind von den Engeln geschaffen worden, ein böses und ein gutes, und weil die Dämonen die Bösen unterstützten, kam der Erlöser zur Zerstörung der bösen Menschen sowie der Dämonen und zum Heile der guten. Heiraten und Kinderzeugen hat nach Saturnil der Teufel gelehrt. Viele Anhänger der Secte enthielten sich auch, nach Irenäus' Bericht, des Fleisches der Thiere und verführten durch diese vermeintliche Enthaltsamkeit zahlreiche Leute. Die Prophetien sollen theils von den Engeln, welche die Welt bildeten, theils vom Satan herrühren, der auch als Engel galt, aber zu den weltbildenden Engeln und hauptsächlich zum Judengott in einem feindlichen Verhältnisse gedacht wurde. — Derselbe Bericht wie bei Irenäus steht wörtlich in den Philosophumenen (7, 28), mit einigen Zusätzen und Erklärungen bei Epiphanius (Haer. 23, 1—2), etwas abgekürzt bei Pseudo-Tertullian (Catalog. haer. 3), Philastrius (De haer. 31), Theodoret (Haer. fab. 1, 3). Das System Saturnils nimmt in der Entwicklung der Gnosis eine bedeutsame Stellung ein, indem es zuerst in bestimmter Gestalt die Grundzüge des Gnosticismus wiedergibt: Dualismus, Doketismus, Verdammung der Ehe. (Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristenthums, Leipz. 1884, 190—195.) [v. Funk.]

Saturnin, der hl., Martyrer zu Toulouse, s. Toulouse.

Saul (einsilbig nach griechischer Aussprache, eigentlich aber Sa-ul, שָׁאוּל), im A. T. 1. einer der früheren Könige von Edom (Gen. 36, 37. 1 Par. 1, 48). — 2. Der erste israelitische König, ein trauriges Beispiel von dem Einfluß, welchen äußere Lebensumstände auf die Gesinnung und Charakterbildung eines Menschen ausüben können. Saul war ein Sohn des Benjaminiten Cis, wohnte zu Gabaa Benjamin und war wegen seiner Kraft und Tüchtigkeit in ganz Israel bekannt. Gleich den homerischen Helden ragte er über alle anderen Israeliten seiner Zeit hinaus (1 Sam. 9, 2). Sein Vater war ein wohlhabender und angesehener Mann, obwohl die Familie nur eine untergeordnete Stelle im Stamme Benjamin einnahm (1 Sam. 9, 1. 21). Als Erwerbsquelle scheint dieselbe die Eselzucht betrieben zu haben; als daher eines Tages die Eselinnen entliefen, brachte der Verlust der kostbaren Zuchtthiere eine große Bestürzung hervor, und Saul, der damals schon verheiratet war und herangewachsene Söhne hatte, machte sich mit einem Knechte auf den Weg, um die Eselinnen zu suchen. Beide hatten schon einen weiten Weg gemacht, ohne der Entlaufenen habhaft zu werden, und schon dachte Saul an die Heimkehr, als sie erfuhren, daß Samuel (s. d. Art.) auf einer seiner gewöhnlichen Reisen in der Nähe sei und in einer benachbarten Stadt eine Opferfeier leiten werde. In der Hoffnung, von ihm etwas über die Eselinnen zu erfahren, begaben sie sich alsbald in diese Stadt und trafen auch Samuel in dem Augenblick, da er sich auf die draußen liegende Opferhöhe begeben wollte. Ihm hatte Gott der Herr Tags vorher geoffenbart, daß er am folgenden Tage ihm einen Mann vom Stamme Benjamin senden werde, den er nach dem damaligen Verlangen des Volkes zum Könige bestimmt habe; und als Saul ihn ansprach, ward ihm sogleich klar, daß eben dieser der von Gott Erwählte sei. Demgemäß gab er ihm nicht nur Auskunft, daß die Eselinnen gefunden seien, sondern lud ihn auch zum Opfermahl und erwies ihm hier solche Auszeichnung, daß Saul in seiner anspruchslosen Gesinnung sich solche Ehrenbezeigungen gar nicht erklären konnte. Nachdem aber Samuel sich mit ihm in das Haus, in welches er eingekehrt war, zurückgezogen hatte, machte er dort ihn mit dem göttlichen Rathschluß bekannt und bereitete ihn vor, am folgenden Tage die königliche Salbung zu empfangen. Um diese vorläufig noch geheim zu halten, geleitete Samuel früh am Morgen, als Saul heimkehren wollte, ihn bis vor die Stadt und schickte den Knecht Sauls voraus; an einer einsamen Stelle dann goß er Oel, welches er mitgenommen hatte, über sein Haupt aus und huldigte ihm als dem König und künftigen Befreier Israels. Dann sagte er ihm drei Vorkommnisse auf seiner Rückreise voraus, deren Eintreffen ihm beweisen solle, daß er wirklich in Gottes Auftrag gehandelt habe, und übertrug ihm in demselben Auftrag die Fülle der königlichen Gewalt; nur das forderte er zu seiner Bewährung, daß er die höchste geistliche Gewalt Samuel selbst überlasse und kein feierliches Opfer darbringe, ohne sieben Tage auf ihn gewartet zu haben. Als nun Saul von ihm schied, „gab ihm der Herr ein anderes Herz", und mit hoher Freude sah er auf dem Heimweg alles das in Erfüllung gehen, was Samuel ihm vorausgesagt hatte (1 Sam. 10, 2—16). Namentlich geschah ihm, daß er unter einer Schaar von Prophetenschülern selbst vom Geiste Gottes ergriffen und mit der prophetischen Gabe erfüllt wurde. Bis dahin nämlich verband er mit seiner Körperkraft, Schnelligkeit und Schönheit (2 Sam. 1, 23) eine so demüthige und bescheidene Gesinnung, daß er als geeignetes Gefäß für solche göttliche Gnadenerweisungen gelten konnte. In dieser nämlichen Gesinnung verschwieg er auch zu Hause, welche Auszeichnung ihm widerfahren war, und kehrte zu den gewohnten Beschäftigungen des ländlichen Lebens zurück, indem er Gott dem Herrn und seinem Propheten überließ, für die Anerkennung seines Königthums zu sorgen und ihm die Ausübung desselben möglich zu machen. Beides sollte bald geschehen. Dem Verlangen des Volkes gemäß berief Samuel eine Volksversammlung nach Maspha, um sie durch das Loos erfahren zu lassen, wen Gott der Herr zum König bestimmt habe; denn schwerlich würden sie sich durch die Mittheilung seines Geheim-

nisses allein zur Anerkennung Sauls haben bestimmen lassen. In der Gewißheit, daß nur auf ihn das Loos fallen werde, folgte Saul seiner demüthigen Gesinnung und nahm nicht an der Versammlung Theil, sondern verbarg sich. Als aber das Loos erst auf den Stamm Benjamin, dann auf das Geschlecht Metri, endlich auf die Familie des Cis und zuletzt auf die Person Sauls fiel, ward er mit großem Geleite herbeigeholt und überragte alle Versammelten mit seiner stattlichen Gestalt, so daß Samuel darauf hinweisen konnte, wie auch dieser Umstand für Gottes weise Wahl spreche. Der größere und bessere Theil des Volkes erkannte ihn nun willig als König an; doch wagten nicht Wenige, seiner zu spotten, und brachten ihm keine Geschenke als Zeichen der Huldigung dar. In bescheidener Selbstverläugnung nahm Saul davon keine Notiz, und um nicht einen Bürgerkrieg in seinem rings von Feinden bedrohten Lande zu entfachen, kehrte er in aller Stille, obwohl ihm Viele das Ehrengeleite gaben, wieder nach Gabaa zu den früheren Beschäftigungen zurück. Es dauerte indeß kaum einen Monat, bis eine Wendung der Dinge eintrat. Von den Ammonitern auf's Aeußerste bedrängt, sandten die Bewohner von Jabes im Ostjordanlande Boten in alle Gaue von Israel und riefen das Volk um Hilfe an; aber wie anderswo, so hatten auch in Gabaa die Israeliten wohl Klagen und Thränen, aber keine Thatkraft für die Bedrängniß ihrer Landsleute übrig. Da kam Saul, wie später Cincinnatus, hinter dem Pfluge her vom Acker, und als er vernahm, worum es sich handle, erwachte zum ersten Male in ihm das Bewußtsein seiner Stellung. Mit der Entschiedenheit, die nur der Demuth eigen ist, hieb er die Ochsen vor dem Pflug in Stücke und sandte sie durch ganz Israel mit der Botschaft: „Wer nicht die Waffen ergreift und Saul und Samuel folgt, dessen Ochsen soll es ebenso ergehen!" Diese Worte machten gewaltigen Eindruck, und bald hatten sich um Saul 330 000 Bewaffnete gesammelt, mit deren Hilfe er die Ammoniter vollständig schlug und zersprengte. Nun erkannte das Volk nicht bloß einhellig ihn als König an, sondern wollte auch diejenigen bestraft wissen, welche zu Maspha über ihn gespottet hatten; indeß erlaubte Saul in weiser Mäßigung nicht, jemanden zur Rechenschaft zu ziehen. Auf das Wort Samuels vielmehr geleitete ihn das ganze Heer nach Galgala, und dort ward in hoher Freude die Königswürde durch die Huldigung des gesammten Volkes bestätigt und durch feierliche Opfer eingeweiht. Nun verfloß ein Jahr ohne besondere äußere Veränderung. Saul lebte ruhig zu Gabaa, so daß auch die Philister keine Notiz von ihm nahmen und sich begnügten, feste Posten und Steuervögte in Israel zu unterhalten und die Israeliten an dem Schmiedehandwerk und der Anfertigung von Waffen zu hindern. Eine große Veränderung aber ging während dieses Jahres in Saul vor. Die allgemeine Anerkennung seiner Königsherrschaft hatte ihm seine Stellung zum Bewußtsein gebracht, und wie die Extreme nahe liegen, so verdrängte allmälig königlicher Stolz und hochfahrendes Wesen die Bescheidenheit und Schüchternheit, welche ihn bisher geziert hatte. Nach Ablauf eines Jahres waren kühne Pläne in ihm gereift, und er hob jetzt 3000 Mann aus Israel aus, um den Grundstock eines stehenden Heeres zu bilden: 2000 Mann behielt er bei sich und nahm seinen Aufenthalt mit ihnen zu Machmas; 1000 Mann stellte er unter den Befehl seines Sohnes Jonathas zu Gabaa. Dieß alles war schon eine Kriegserklärung gegen die Philister, welche sich als Zwingherren der Israeliten betrachteten; bald folgte die That. Jonathas griff, jedenfalls im Auftrage Sauls, den philistäischen Posten zu Geba an und vertrieb ihn (1 Sam. 13, 3). Dieses Ereigniß ließ der König im ganzen Lande bekannt machen, um den Patriotismus zur Abschüttelung des philistäischen Joches aufzurufen. Wirklich schaarte sich das Volk in Masse zu Galgala, das Saul zum Versammlungsorte bestimmt hatte. Eine solche Bewegung unterschätzten jedoch die Philister nicht und zogen sehr bald mit ungeheurer Macht heran, um den Widerstand zu brechen. Bei der Nachricht hiervon war die Begeisterung der Israeliten schnell zu Ende, und Einer nach dem Andern verlief sich, wie er gekommen war. Jetzt sah sich Saul vor eine verhängnißvolle Wahl gestellt: er durfte nichts Ernstliches unternehmen, ohne Opfer dargebracht und Gott angerufen zu haben; und er hatte von Samuel Weisung, in einem solchen Falle auf seine Ankunft zu warten. Sechs Tage lang überwand er sich und brachte seine menschlichen Berechnungen dem Gehorsam zum Opfer; aber noch ehe der siebente Tag vorüber war, ließ er in Ausübung seiner königlichen Macht die Opfer darbringen. Kaum war dieß geschehen, so fand sich auch Samuel ein, freilich nur noch um zu bestätigen, daß Saul die Prüfung des Gehorsams nicht bestanden hatte. Dem warnenden Vorhalte des Propheten setzte der König eine Entschuldigung entgegen, welche deutlich genug zeigte, daß seine sonst so demüthige Gesinnung unter dem Bewußtsein seiner Stellung eine andere geworden war. Dafür erhielt er jetzt die strafende Verkündigung, daß auch Gottes Rathschluß, das Königthum bei seinen Nachkommen zu erhalten, jetzt ein anderer geworden sei; ein Mann nach dem Herzen Gottes sei schon gefunden, welcher die königliche Dynastie gründen solle. Eine persönliche Verwerfung war dieß noch nicht, und noch stand es bei Saul, sich Gottes Beistand für seine ferneren Unternehmungen zu sichern. Auf Gottes Hilfe aber war er mehr als je angewiesen; denn trotz des voreiligen Opferns hatten nur 600 Mann bei ihm ausgehalten, und diese waren schlecht bewaffnet. Gleichwohl zog Saul mit diesem kleinen Häuflein nach Geba, während die Philister Streifcorps zur Plünderung durch das Land schickten, um die Israeliten aus-

ihren festen Stellungen hervorzulocken. Einer dieser Haufen setzte sich Geba gegenüber zu Machmas fest. Dieser verzweifelten Lage machte Jonathas ohne Vorwissen seines Vaters durch eine kühne Waffenthat ein Ende. Es gelang ihm, die Philister zu Machmas zu werfen, und auf diesen Erfolg hin sammelten sich allenthalben ermuthigt die geflohenen Israeliten sammt denen, welche den Philistern hatten Heeresfolge leisten müssen, und Saul sah sich bald an der Spitze eines Heeres von 10 000 Mann. Ermuthigt setzte auch er jetzt den Philistern nach und nöthigte sie, sich wieder in ihr Land zurückzuziehen. Nunmehr stand wieder sein Entschluß fest, dem Willen Gottes unter allen Umständen gehorsam zu sein; ja von einem Extrem zum andern übergehend, würde er seinen Sohn wegen vermeintlicher Irreligiosität getödtet haben, wofern nicht das ganze Volk für denselben eingestanden wäre. Bei dieser veränderten Gesinnung aber heftete sich jetzt der Sieg an seine weiteren Unternehmungen, und im Osten wie im Westen konnte er durch Bezwingung der Grenzvölker seine Regierung wie sein Land sicherstellen. So war er geschickt, eine Straffentenz zu vollziehen, womit Gott ihn durch Samuel beauftragte. Die Amalekiter, welche Gottes Langmuth Jahrhunderte lang herausgefordert hatten, waren jetzt reif für die Strafe, und Saul erhielt den Befehl, sie ebenso zu vertilgen, wie zur Zeit die Canaaniter hatten ausgerottet werden sollen. Dieser Befehl war eine neue Prüfung für Saul, der jetzt durch rücksichtslosen Gehorsam sich Gottes Gnade würde gesichert haben. Allein er gehorchte nur zum Theil; im Gedanken an die eigene königliche Würde ließ er wohl das niedere Volk niedermachen, schonte aber die Person des Königs Agag, und mit dem Interesse des ehemaligen Viehzüchters und Landmannes ließ er aus dem Viehbestande der Amalekiter alles, was von besserem Ansehen und größerem Werthe war, am Leben erhalten; desto mehr lag ihm am Herzen, sich bei der Rückkehr ein Siegesdenkmal errichten zu lassen, und in frohem Uebermuthe zog er mit Agag und der ersparten Beute nach Galgala. Dort aber erwartete ihn schon die Strafe: Gott der Herr sandte Samuel dahin, um ihm anzukündigen, daß er wegen dieses neuen Ungehorsams sich trotz heuchlerischer Entschuldigung endgültig des göttlichen Schutzes unwürdig gemacht habe, und daß die königliche Würde auch bei seiner Person nicht bleiben solle. So hart ihn dieß auch traf, so war doch für eine aufrichtige Reue sein Herz verschlossen; seine einzige Sorge war nur, daß das Volk nichts von diesem göttlichen Urtheile erfahre und er nicht um sein Ansehen bei demselben gebracht werde (1 Sam. 15, 30). Seit dieser Zeit zog sich Samuel für immer von Saul zurück, und mit ihm wich auch alle Freudigkeit und Zuversicht von dem Könige. Er fühlte sich von Gott verlassen, und so bemächtigte sich seiner eine düstere Gemüthsstimmung, welche nicht selten mit Wuthausbrüchen verbunden war. Seine Umgebung mochte den wirklichen Zusammenhang der Dinge nicht ahnen, konnte sich aber der Ansicht nicht verschließen, daß sein Gemüthsleiden auf göttlichem Verhängniß beruhte. Um ihm Erleichterung zu verschaffen, rieth man ihm, sich durch Musik aufheitern zu lassen, und empfahl ihm dazu als kundigen Harfenspieler den jungen David aus Bethlehem, denselben, den bereits Samuel im Auftrage Gottes zu seinem Nachfolger gesalbt hatte. Saul sandte alsobald hin, ließ David zu sich kommen und fand an seiner Person und seinem Harfenspiel ein solches Gefallen, daß er ihn in dauernder Stellung bei sich behielt. Bald freilich mußte David ihn wieder verlassen, denn es entspann sich ein neuer Krieg mit den Philistern, und da drei seiner Brüder mit in's Feld zogen, mußte er mit den übrigen dem alten Vater zur Hand sein. Die beiden Heere lagerten sich auf der Grenze zwischen Juda und dem Philisterlande einander gegenüber, und die Philister verlangten statt einer Schlacht einen Zweikampf zwischen ihrem riesigen Vorkämpfer Goliath (s. d. Art.) und einem der Israeliten. Keiner aus diesen hatte den Muth, sich dem gefürchteten Riesen zu stellen, und so konnte der Heide sechs Wochen lang Tag für Tag den Israeliten und ihrem Gotte Hohn sprechen. Bei diesem Verzuge war man in Davids Hause voll banger Sorge um die Söhne, welche im Felde standen, ohne Nachricht zu geben, und David ward hingesandt, um nach seinen Brüdern zu sehen. So mußte er mit Schmerz die Gotteslästerungen anhören, mit welchen Goliath sich jemanden zum Kampfe herausforderte, und er bot sich muthig an, den heidnischen Riesen zu bestehen. Trotz aller Vorstellungen von Seiten seiner Brüder sowohl als von Seiten Sauls trat er dem gewappneten Heiden in seiner leichten Kleidung einzig mit der Schleuder entgegen, und diese wußte er so gut zu handhaben, daß der Riese beim ersten Wurfe zu Boden stürzte und David ihm mit seinem eigenen Schwert das Haupt abschlagen konnte. Für diese kühne That lohnte ihm nicht bloß der Jubel und die Begeisterung des ganzen Volkes und nicht bloß die von Saul als Preis verheißene Steuerfreiheit für seine ganze Familie; ein schönerer Lohn fiel ihm durch die innige Freundschaft Jonathas', des Königssohnes, und durch die stille Liebe Michols, der Königstochter, zu. Freilich wurde dieß alles für Sauls innere Verfassung verhängnißvoll. Als das Heer siegreich zurückkehrte, zogen ihm allenthalben die Frauen aus den Städten entgegen, um Triumphlieder anzustimmen, und mit morgenländischer Ueberschwänglichkeit priesen sie Davids That als zehnfach den Thaten Sauls überlegen. Darüber ward Saul, der sich immer mehr in dem Gedanken von der Unumschränktheit seiner Königsgewalt befestigt hatte, eifersüchtig, und jetzt stieg der Gedanke in ihm auf, David könne derjenige sein, der als sein Nachfolger auf dem Throne in's Auge gefaßt sei. Von der Stunde an „sah Saul David nicht mehr mit rechten Augen an", und

sein krankhafter Gemüthszustand bildete sich zu einem Verfolgungswahn aus, welchem der Anblick dieser einen ihm so nahe stehenden Person als stets neue Nahrung dienen mußte. Wiederholt versuchte Saul in seinen bösen Stunden, den vor ihm auf der Harfe spielenden David mit dem Speer zu durchstoßen; nur Davids Schnelligkeit und Behendigkeit rettete ihn vor dem sichern Tode. Um ihn nicht mehr vor Augen zu haben, beförderte Saul ihn zu einer Officiersstelle, in der stillen Hoffnung, daß er früher oder später im Kampfe fallen werde. Noch mehr hätte er ihn befördern müssen, weil er versprochen hatte, demjenigen, der Goliath schlage, seine älteste Tochter Merob zur Gemahlin zu geben. Da er aber inzwischen Näheres über Davids geringe Herkunft erfahren hatte (1 Sam. 17, 55—58), wollte er mit einer so unbedeutenden Familie nicht verschwägert werden und gab seine Tochter wortbrüchigerweise einem andern Manne. Als er dann von Michols Neigung für David erfuhr, glaubte er diese zum Verderben des Gehaßten benutzen zu können und ließ ihm seine Tochter als Braut in Aussicht stellen, wenn er den Beweis bringe, daß er 100 Philister erschlagen habe. Daß dieß geschehe, sah Saul als etwas Unmögliches an und hoffte viel mehr, David werde dabei sein Leben lassen. David aber brachte in Bälde den Beweis, daß er 200 Philister erschlagen habe, und nun konnte Saul angesichts der Liebe, womit das ganze Volk an David hing, nicht anders, als diesem seine Tochter vermählen. Wohl mußte er auch sich sagen, daß die Gnade Gottes, die ihm entzogen war, sich an alle Schritte Davids heftete; war er aber schon darüber ergrimmt, daß sein Plan bezüglich Michols vereitelt war, so machte ihm nun die Furcht vor David dessen Person noch verhaßter, und fortan verließ ihn nicht mehr der Gedanke, wie er sich Davids entledigen könne. Auch seinem Sohne Jonathas und seinen Leuten gab er den geheimen Befehl, David zu tödten, wo sie seiner habhaft werden könnten. In treuer Freundschaft aber warnte Jonathas nicht nur David, sondern suchte auch den Sinn des Vaters zu ändern, und es gelang ihm wirklich, für eine Zeitlang die frühere wohlwollende Gesinnung bei Saul hervorzurufen. Als aber bei einem neuen Einfalle der Philister David siegreich und ruhmgekrönt als Befreier Israels zurückkehrte, erwachte wieder die alte Eifersucht in Saul, und wieder suchte er bei seinen Wuthausbrüchen David an die Wand zu spießen. Von jetzt an verzehrte Saul sich und seine Mittel und Kräfte in ohnmächtigen Versuchen, David um's Leben zu bringen. Diesen rettete beim ersten Male die treue Michol; allein David sah ein, daß er aus der Nähe Sauls fliehen müsse, um nicht sein eigenes Leben mit dem aller ihm Nahestehenden preiszugeben. Der Erfolg zeigte, wie richtig er gedacht hatte. Bei einem neuen Versuche, Saul umzustimmen, hatte Jonathas nicht nur keinen Erfolg, sondern mußte den Spieß seines Vaters auf sich selbst gerichtet sehen, und es blieb ihm nichts übrig, als von David heimlich einen schmerzlichen Abschied zu nehmen. Dieser zog sich jetzt, vogelfrei und geächtet, in die Gebirgsschluchten von Juda zurück und mußte dort, wie früher Jephte, ein Abenteurerleben beginnen, zu welchem sich allmälig eine große Schaar heimatloser und bedrängter Männer bei ihm zusammenfand. Wohin immer er sich aber wandte, war er von dem unersättlichen Hasse Sauls verfolgt. Auf einer seiner Irrfahrten war er von dem Hohenpriester Achimelech in Nobe, wo sich damals die Stiftshütte befand, mit Lebensmitteln versorgt worden; als dieß Saul hinterbracht wurde, ließ er nicht bloß den Hohenpriester sammt allen Priestern in Nobe hinrichten, sondern auch die Stadt selbst verwüsten und ihre unschuldigen Bewohner auf's Grausamste niedermetzeln. Ueberhaupt nahm sein ganzes Gebahren jetzt den Charakter des Wahnsinns an, der nur von abenteuerlicher Furcht vor David getrieben wurde. Um den Einen zu fangen, bot er seine ganze Heeresmacht auf und zog mit ihr in den unwegsamen Gebirgen von Juda umher. Zweimal fanden sich Verräther, welche bereit waren, David in Sauls Hände zu liefern; zweimal aber ward er von Gott wunderbar gewarnt und errettet. Zum Entgelt schonte David das Leben seines königlichen Herrn, als derselbe unwissend in seine Gewalt gefallen war. Dieser Großmuth konnte selbst Saul sich nicht verschließen und mußte David, der sich ihm nach überstandener Gefahr zu erkennen gab, gestehen: „Du bist gerechter als ich." So sehr war er jetzt ergriffen, daß er sich in den Gedanken an Davids Nachfolge auf dem Thron ergab und nur noch das Leben seiner Angehörigen zu schonen bat. Aber diese Regung seines frühern Edelmuthes dauerte nicht lange. Als die ehemaligen Verräther wieder zu ihm kamen und ihn benachrichtigten, wo David verborgen sei, machte er abermals mit Heeresmacht sich auf, um seiner habhaft zu werden. Aber mit großer Kühnheit drang David mit Abner Nachts in das königliche Lager und kam bis in das Zelt des schlafenden Saul, wo Abner sich anschickte, ihn mit seinem eigenen Speer in die Erde zu heften. Indessen gestattete dieß David nicht, sondern nahm nur den Speer, der ihm wiederholt so verhängnißvoll gewesen, sammt dem Wasserbecher, um nachher Saul zu beweisen, daß er in Davids Gewalt gewesen und von diesem großmüthig verschont worden sei. Dießmal noch tiefer ergriffen, gestand Saul nicht nur sein Unrecht und seine Verblendung ein, sondern gelobte auch, fürderhin von seinen Nachstellungen gegen David abzulassen. Mit dieser geistigen Niederlage war die Kraft Sauls gebrochen. Als die Philister wieder in's Land fielen und nordwärts bis in die Ebene Jezrael vordrangen, schwebte ihm in dumpfer Thatlosigkeit nur noch das Bild Samuels, dessen Rath er einst verschmäht, und der nunmehr gestorben war, als Rettungsmittel vor, und er that einen Schritt, welcher seinen Unter-

gang nur beschleunigen konnte. Obwohl er selbst in besseren Tagen alle Zauberer und Wahrsager aus dem Lande getrieben hatte, nahm er jetzt, verkleidet und unkenntlich gemacht, seine Zuflucht zu einer der wenigen Wahrsagerinnen, welche sich noch im Lande versteckt hielten, und begehrte von ihr, sie solle ihm den inzwischen verstorbenen Samuel heraufbeschwören. Während nun das Weib sich anschickte, ihre Trugkünste anzuwenden, erschien Samuels Geist durch Gottes Zulassung wirklich, so daß die Zauberin vor Schreck aufschrie und sogleich überzeugt war, es sei Saul selbst, der zu ihr gekommen sei. Als nun der König Samuel gegenüber seine ganze jammervolle Lage darstellte und um irgend einen Rath in seiner Gottverlassenheit bat, ward ihm zum letzten Male der Weg der Buße eröffnet, indem der Prophet ihm das strenge Urtheil verkündigte, daß er zur Strafe für seinen Ungehorsam Herrschaft und Leben verlieren und am folgenden Tage bei ihm im Jenseits sein werde. Bei diesem furchtbaren Worte sank Saul, von Bedrängniß und Mangel erschöpft, ohnmächtig hin und wurde nur mühsam dazu gebracht, sich soweit zu stärken, daß er am folgenden Tage an der vorauszusehenden Schlacht theilnehmen konnte. Bei dieser traf ihn Unglück über Unglück. Jonathas fiel sammt seinen zwei Brüdern; Saul selbst ward von den Bogenschützen zum Ziel genommen und schwer verwundet; die Israeliten flohen voller Schrecken von der Wahlstatt. Da verließ ihn vollständig Muth und Besinnung, und weil sein Waffenträger ihm nicht den Tod geben wollte, wie er verlangte, stürzte er verzweifelnd sich in sein eigenes Schwert. Am folgenden Tage kamen die Philister, um die Leichen zu plündern, nahmen Sauls Haupt und seine Waffen und schickten sie als Trophäen in ihrem Lande herum; den Leichnam aber hängten sie zum Schimpf an eine nahe Stadtmauer. Aber noch war trotz Allem die Pietät aus Israel nicht geschwunden; fern aus dem Ostjordanlande machten sich tapfere Männer des Nachts auf und raubten die Leiche, um sie ehrenvoll zu bestatten. Dieß war die letzte Liebe, welche dem gottverlassenen Manne zu Theil wurde; in späteren Tagen war er vollständig vergessen, und kein Andenken an Saul ist auf die Nachwelt gekommen. Zwar David feierte sein Unglück im Liede und gebot dem Volke, den Klagegesang fortleben zu lassen; aber bald war auch dieser verstummt. Der sinnende Betrachter kann Saul nur zugestehen, daß er groß in Gottes und der Menschen Augen war, solange er klein in seinen eigenen Augen geblieben. [Kaulen.]

Sauli, s. Alexander Sauli.

Saurin, Jacob, berühmter calvinistischer Kanzelredner, war 1677 zu Nimes geboren und widmete sich seit 1698, als seine Familie bei Aufhebung des Edicts von Nantes (1685) nach Genf ausgewandert war, dem Studium der Theologie. Zum Predigtamte zugelassen, war er zunächst (1701—1705) an der wallonischen Kirche zu London thätig; dann erhielt er (1705) eine Anstellung im Haag, wo er 25 Jahre hindurch eine einflußreiche Wirksamkeit als Kanzelredner entfaltete. Von seinen Amtsbrüdern, die er wohl durch seinen Stolz verletzt hatte, wurde er namentlich seit 1720 angefeindet und sogar als heterodox verklagt. Saurin starb am 30. December 1730. Seine Bewunderer feierten ihn überschwänglich als den „Chrysostomus der Protestanten", den „Bossuet der Reformation"; indeß reicht er an die classischen Vertreter der geistlichen Beredsamkeit in Frankreich (Bossuet, Bourdaloue, Massillon; s. d. Artt.) bei Weitem nicht heran und wird auch im Gegensatze zu diesen jetzt wenig mehr gelesen. Von seinen Werken sind am wichtigsten die Sermons, La Haye 1708—1732, 9 vols.; die besten seiner Predigten enthalten die 5 ersten Bände, die Saurin selbst herausgegeben hat. Eine Gesammtausgabe in 12 Bänden erschien im Haag 1749, eine neue Ausgabe Paris 1829—1835, 9 Bde.; eine Auswahl bot Ch. Weiß unter dem Titel Sermons choisis de Saurin, Paris 1854. (Vgl. Sayous, Hist. de la littér. franç. à l'étrang. II, Paris 1853, 106 ss.; Lichtenberger, Encycl. des sciences relig. XI, Paris 1881, 472 ss.; Rossel, Hist. de la littér. franç. hors de France, Lausanne 1895, 389 ss.) [Zeck.]

Savonarola, Girolamo, Ord. Pr., der große kirchlich-politische Agitator von Florenz, war geboren den 21. September 1452 zu Ferrara, wo sein Vater, ohne ein besonderes Amt zu bekleiden, in glücklichen, unabhängigen Verhältnissen lebte. Erschüttert durch die Bußpredigt eines Augustinermönches, entschloß sich der Jüngling in seinem 22. Jahre, die Welt zu verlassen; ohne Vorwissen der Eltern begab er sich nach Bologna und trat dort als Novize in das Kloster der Dominicaner ein, zu denen ihn außer deren großem Ruf auch seine Liebe und Verehrung gegen den hl. Thomas von Aquino hinzog. Im J. 1482 kam Savonarola zum ersten Mal nach Florenz in's Kloster S. Marco, welches bald der Schauplatz seines öffentlichen Wirkens werden sollte. Hier hielt er die Fastenpredigten, fand aber keinen Beifall. Sein Vortrag, die heisere Stimme, die hastigen Gesten befriedigten so wenig, daß die geräumige Kirche bald leer stand. Von seinen Ordensoberen abberufen, begab er sich 1485 nach Brescia, wo er die Apocalypse auslegte, eine Beschäftigung, die für die Geschichte seines ganzen innern und äußern Lebens von dem größten Einfluß geworden ist. In diesem Buche glaubte er vorzugsweise die Geschicke des Geschlechtes, unter dem er lebte, vorgezeichnet. Es war ein Gedanke, der ihn nicht verließ: noch niemals habe sich die Kirche in einem so schlimmen Zustande befunden als gerade damals. In solchen Zeiten und bei so betrübten Aussichten wendet man sich gerne an die apocalyptischen Weissagungen, um zu erforschen, ob nicht bald die Geschicke der Bösen sich erfüllen

und die Strafgerichte hereinbrechen. Daß Savonarola ein baldiges Eintreten dieser Katastrophe zuversichtlich erwartete, zeigen seine ersten Voraussagungen — Prophetien nannten es seine Anhänger. Wie einst über Aegypten, so lauten sie, so werde über das jetzt lebende Geschlecht Gottes Strafe kommen. Es sei sehr wahrscheinlich, daß Gott sich endlich der Völker erbarmen werde, die noch in den Finsternissen des Heidenthums sitzen; die Völker des Abendlandes dagegen werde er noch einmal mahnen, dann der Strafe übergeben. Solche Strafe aber riefen besonders Päpste, Bischöfe und weltliche Fürsten durch ihr ganz unordentliches Leben über sich herab. Von welcher Art diese sog. Weissagungen gewesen sind, braucht kaum gesagt zu werden. Tiefgehende Krisen im Leben ganzer Völker und auch der Menschheit werden wohl immer durch eine mehr oder minder starke Ahnung in der Seele ernster, tief fühlender Menschen sich ankündigen. Schon die Ueberzeugung, daß das allgemeine Verderben auf den Gipfel gestiegen, legt den Schluß auf eine bald eintretende Katastrophe als einen beinahe sichern nahe. Aber Savonarola ließ sich von Schwärmerei und Selbstüberschätzung verleiten, solche natürliche, immerhin unsichere Vorausahnung für höhere Eingebung zu halten. Im J. 1489 kam er zum zweiten Male nach Florenz, wo er von nun an seinen bleibenden Wohnsitz hatte. Seine Predigten über die Apocalypse erzielten jetzt einen gewaltigen Erfolg. Seine Rede war, wie von den Zeitgenossen berichtet wird, nicht gelehrt, nicht künstlich noch den Ohren schmeichelnd, wie man sie zur Mediceer-Zeit so gern hörte, sondern unmittelbarer Erguß des erregten Gefühls in biblische Ausdrücke gefaßt. Wenn der Redner die apocalyptischen Bilder entrollte und daraus mit donnernder Stimme die kommenden Plagen verkündigte, so geschah es wohl, daß selbst hochgebildete Männer wie Graf Pico von Mirandula (s. d. Art.) erschauderten und ihnen die Haare sich sträubten. Oft brach die Menge in lautes Weinen aus, und die Nachschreiber seiner Predigten mußten die Feder niederlegen, weil sie vor der innern Bewegung nicht mehr fortfahren konnten. Bald hatte die Familie der Mediceer erfahren, wessen sie sich zu versehen habe, wenn Savonarola's Einfluß steige. Man konnte es nicht läugnen, der reichen und kunstliebenden Familie der Mediceer verdankte damals Florenz zum großen Theil seine Blüte. Ein Kreis berühmter Gelehrten und Künstler hatte sich um sie gesammelt, und so entwickelte sich ein reges wissenschaftliches und künstlerisches Leben in der Stadt. Aber es fehlte diesem glänzenden Leben das religiöse Fundament, die christliche und kirchliche Weihe; es waren nur zeitliche Interessen, welche die Gemüther beschäftigten und öffentlich zur Geltung kamen. Es war das restaurirte Heidenthum, das in Kunst und Wissenschaft dominirte, das auch dem öffentlichen Leben seinen Stempel aufdrückte. Lorenzo von Medici, das Haupt der Familie, war immer ein besonderer Gönner von S. Marco gewesen, und die jeweiligen Vorsteher des Klosters hatten ihrem Wohlthäter stets auch die geziemende Erkenntlichkeit erwiesen. Savonarola war der erste Prior, der sich dieser Höflichkeitspflicht entzog, ja nicht einmal zum Antritte seines Amtes dem Fürsten der Stadt seine Aufwartung machte. Lorenzo that, als bemerkte er solche Unfügsamkeit nicht. Er spendete seine Wohlthaten nach wie vor. Ja, um dem Prior zuvorzukommen und ihn zu einer Unterredung zu veranlassen, kam Lorenzo eines Tages selbst in's Kloster und legte, um gesehen zu werden, ein bedeutendes Geschenk in den Opferkasten. Aber Savonarola vertheilte kalt die geopferten Goldstücke, ohne sich um den in der Kirche weilenden Wohlthäter weiter zu kümmern. Vielmehr predigte er jetzt heftiger als je gegen die Mediceer und gegen die unter ihrem Einfluß entstandenen florentinischen Zustände, besonders auch gegen den maßlosen Cult des antiken Heidenthums. Wie sehr er dem Beherrscher von Florenz auch als Gegner Achtung einflößte, ergibt sich aus der Thatsache, daß, als im April 1492 Lorenzo dem Tode nahe war, er den geistlichen Beistand des strengen Sittenpredigers begehrte. (Ueber die Streitfrage, ob Savonarola die Absolution an die Bedingung geknüpft habe, daß Lorenzo der Stadt Florenz ihre alte republikanische Verfassung zurückgebe, was der Mediceer aber verweigert habe, vgl. u. A. Perrens, Hist. de Florence I, Paris 1888, 537 s. Der Verfasser selbst nimmt an, Lorenzo habe Savonarola rufen lassen, nicht um zu beichten, sondern um seinem Sohne das Wohlwollen des einflußreichen Mannes zu verschaffen; er habe ihn auch nicht um die Absolution, sondern bloß um den Segen gebeten.) Für die Reinheit seines Eifers legte übrigens Savonarola dadurch Zeugniß ab, daß er die beabsichtigte Reform bei den Seinen begann. Er bewirkte, daß S. Marco und andere toscanische Klöster sich von der lombardischen Congregation des Dominicanerordens trennten und mit Bewilligung des Papstes in eine eigene Congregation zusammentraten (1493), worin die ursprüngliche Regel mit aller Strenge beobachtet werden sollte. Es wurden demnach alle Besitzungen des Klosters zurückgegeben, die Laienbrüder mußten ein Handwerk treiben, damit jeder noch einen zweiten Ordensbruder ernähren könne, die Cleriker aber wurden an's Studium der Theologie verwiesen. Savonarola wurde der erste Generalvicar; leider beschränkte er sich aber auch fernerhin nicht auf das kirchliche Gebiet, sondern ließ sich immer mehr zu politischen Agitationen hinreißen. Im J. 1494 verkündete er, es werde ein Mann die Alpen übersteigen und nach Italien kommen, dem Cyrus ähnlich; Italien möge nicht auf seine Burgen und Festungen vertrauen, die ohne alle Schwierigkeit von ihm würden genommen werden. Außerdem sagte er den künftigen Umsturz der Florentiner Regierung voraus, die erfolgen werde,

sobald der König der Franzosen nach Pisa komme. Gemeint war der sittenlose, abenteuerliche König Karl VIII., an dessen nur auf Eroberung berechneten Heereszug nach Italien der schwärmerische Mönch die Hoffnung einer Reformation von Kirche und Staat knüpfte. Das Heranziehen Karls VIII. gegen die florentinische Grenze gab das Signal zum Sturme gegen die Mediceer. Lorenzo's Sohn, Pietro, wegen seiner Härte und seines unsittlichen Wandels längst verhaßt, wurde mit den Seinen aus Florenz vertrieben (1494). Unterdessen hatte sich eine von den Florentinern abgeschickte Gesandtschaft in's Lager Karls nach Pisa begeben. Savonarola machte den Sprecher. Er begrüßte den König als den Gesandten Gottes, der da in dem höhern Auftrag gekommen sei, die Laster zu unterdrücken, die Tugend zu ehren, was schief, gerade zu machen, und was veraltet, zu erneuern. Bald darauf zog Karl VIII. in Florenz ein, nicht als Reformator, wohl aber als Geißel; er wußte seine Soldaten nicht im Zaume zu halten, stand sogar im Begriffe, ihnen die Plünderung zu erlauben. So mußte jetzt Savonarola selbst bei dem Reformator um baldigen Abzug seiner Truppen flehen. Der König zog ab; nun mußte man daran gehen, das Staatswesen zu ordnen. Nach Savonarola's Plan sollte Florenz eine Verfassung erhalten, die eine seltsame Mischung von Theokratie und Demokratie war. Christus sollte das Haupt der Republik werden und unter diesem Haupte das souveräne Volk die Verwaltung führen. Um das ganze Volk nicht bei jeder Gelegenheit zusammenberufen zu müssen, sollten aus der Mitte des Volkes Männer gewählt werden, welche als der große Rath die laufende Verwaltung besorgten. Gegen einen Usurpator soll der Staat einschreiten; würde er dennoch sich gegen den Willen des ganzen Volkes oder mit erzwungener Zustimmung desselben behaupten, so darf jeder aus dem Volke ihn wie einen Feind umbringen, denn das Volk hat gerechten Krieg gegen ihn. Das Volk also ist Herrscher, es ist Stellvertreter Christi des Königs, es soll über die Pflege der Gerechtigkeit wachen. Von Florenz soll dann die Erneuerung der Kirche ausgehen, die in Besserung der Menschen bestehen werde, nicht aber in Aenderung des Glaubens, des evangelischen Gesetzes oder der Kirchengewalt. Um seine Grundsätze wenigstens im kleinern Kreise durchzuführen, stiftete Savonarola eine Bruderschaft, aus jungen Leuten bestehend, die sich zum fleißigen Besuche des Gottesdienstes, zum öftern Empfange der Sacramente, zur Meidung von Schauspielen, Maskeraden u. s. w. verpflichteten. Einzelne besonders dazu aufgestellte Mitglieder der Congregation, Inquisitori genannt, mußten jeden Sonntag nach der Vesper durch die Straßen wandern und — wo nöthig mit Beihilfe der weltlichen Gewalt — alle Karten, Würfel 2c. wegnehmen. Begegneten sie einer kostbar gekleideten Jungfrau, so ermahnten sie dieselbe im Namen Christi, des Königs dieser Stadt, diese kostbaren Gewänder abzulegen. Man klopfte dann an den Thüren der Vornehmen: „Eure Karten, eure Spieltafeln, eure Partituren, eure Salben, eure Spiegel, eure Haarlocken — alle die fluchwürdigen Gegenstände gebt her im Namen Gottes und der heiligen Jungfrau!" Das Kloster S. Marco war bald ein großartiges Magazin voll solcher Luxusgegenstände. Während des Carnevals nun errichtete man auf dem Platze der Signorie ein großes Gerüst; da lagen ausländische Modegegenstände, Porträts schöner Florentinerinnen, Spielgeräth, Schönheitsmittel, dann auch Werke erotischer Dichter: Tibull, Catull, Properz, Petrarca, Boccaccio, jedes auf seiner besondern Stufe; zu oberst saß die Figur des Carneval. Unter dem Gesange frommer Lieder wurde das Ganze verbrannt. Soweit war dem Reformator Alles gelungen. Jetzt aber wandte sich sein Glück. Der officiell protegirte Rigorismus, das unerträgliche Eingreifen in häusliche und elterliche Rechte, mußte ihm viele Feinde machen; den Mediceern war er ohnehin verhaßt, und jetzt trat der Papst noch gegen ihn auf, weniger weil Savonarola Alexanders VI. lasterhaftes Leben rücksichtslos auf der Kanzel angriff, als vielmehr deßhalb, weil der exaltirte Mönch unter Berufung auf sein Prophetenamt für die dem Papste feindliche französische Politik eintrat. Zunächst verfuhr man von Rom aus mit aller Rücksicht gegen Savonarola; in einem recht freundlich gehaltenen Breve vom 25. Juli 1495 wurde er aufgefordert, nach Rom zu kommen, damit dort die göttlichen Offenbarungen, deren er sich rühme, untersucht würden. Savonarola antwortete ausweichend, indem er sich mit seiner schwächlichen Gesundheit entschuldigte und auch auf die Nachstellungen seiner Feinde hinwies. Der Papst befahl ihm nun, sich des Predigens zu enthalten. Der Mönch gehorchte eine Zeitlang; als aber im Februar 1496 die Signoria ihn dringend aufforderte, die Kanzel wieder zu besteigen, entsprach er ihrem Verlangen, und von nun an richteten sich seine Predigten vorzugsweise gegen die Sünden Roms. Diesem Ungehorsam und den fortgesetzten Schmähungen gegenüber zeigte Alexander VI. große Geduld. Erst im November 1496 erließ er ein Breve, worin Savonarola bei Strafe der ipso facto eintretenden Excommunication befohlen wurde, das Kloster von San Marco mit der jüngst vom heiligen Stuhle geschaffenen toscanisch-römischen Congregation zu vereinigen; auf diese Weise suchte der Papst dem Unfug in Florenz zu steuern. Aber Savonarola verweigerte auch dieser Anordnung den Gehorsam und donnerte immer heftiger gegen das „verruchte" Rom. Da befahl Alexander VI. endlich in einem vom 12. Mai 1497 datirten Breve, welches an die einzelnen Klöster in Florenz gerichtet war, die Excommunication gegen Fra Girolamo zu verkünden. Der überspannte Prophet erklärte sofort in einem an alle Christen gerichteten „Briefe" die Excom-

munication für „ungültig, sowohl vor Gott wie vor den Menschen", doch enthielt er sich vorläufig der geistlichen Functionen; indeß nahm er unter dem Schutze der Signoria dieselben Weihnachten 1497 wieder auf, auch wandte er sich jetzt behufs Abhaltung eines allgemeinen Concils an die christlichen Herrscher, um Alexander VI. als Simonisten, Ketzer und Ungläubigen absetzen zu lassen. Da der Stadt durch den Conflict mit dem Papste große Nachtheile erwuchsen, wurden allmälig auch in den Kreisen der Regierung die Sympathien für den ungehorsamen Mönch immer geringer. Die Entscheidung brachte endlich ein vereiteltes „Gottesurtheil". Savonarola hatte in seinen Predigten sich bereit erklärt, zum Beweis für den übernatürlichen Charakter seines Prophetenthums durch's Feuer zu gehen; das veranlaßte den Minoriten Francesco von Apulien zu dem Anerbieten, die Feuerprobe gegen den Gebannten zu bestehen. Savonarola suchte sich derselben zu entziehen; dagegen viele seiner Anhänger, namentlich der Dominicaner da Pescia, waren zu der Feuerprobe bereit. Trotzdem Alexander VI. die Sache zu verhindern suchte, gab die Regierung zum Gottesurtheil ihre Zustimmung, indem sie hoffte, durch dasselbe von dem ihr unbequem gewordenen Propheten befreit zu werden. Am Morgen des 7. April 1498 war ganz Florenz auf den Beinen, das merkwürdige Schauspiel zu sehen, das unter Leitung der Signoria vor sich gehen sollte. Gegen Mittag zogen die Predigerbrüder in feierlicher Procession auf den Platz; ihren Zug schloß Savonarola, die heilige Eucharistie in einem Gefäß mittragend. Die Minoriten waren bereits zur Stelle; von ihrer Seite hatte sich Giuliano Rondinelli erboten, mit Domenico da Pescia die Feuerprobe zu bestehen. Das Schauspiel sollte beginnen. Aber der Dominicaner wollte das Crucifix mit sich in das Feuer nehmen. Dieses wollten die Minoriten nicht zugeben. Die Dominicaner dagegen erklärten, darauf zu bestehen, es sei denn, daß man ihrem Ordensbruder gestatte, das heiligste Sacrament mit in die Flammen zu tragen, und Savonarola unterstützte hierin die Seinigen, indem er die Erklärung beifügte, im schlimmsten Falle würden ja nur die Accidentien verbrennen. Darin aber wollte man natürlich nicht nachgeben. Ueber dem Streite war es Abend geworden, und die Signoria befahl beiden Parteien, den Platz zu verlassen. Savonarola's und seiner Anhänger Verhalten hatte bei der großen Mehrheit der Zuschauer den schlechtesten Eindruck gemacht; das benutzten seine Gegner, die Volksmassen den Dominicanern abwendig zu machen, ja zum Angriff auf letztere vorzugehen. Es kam zu Unruhen, in deren Verlauf das Kloster S. Marco gestürmt wurde; um der Bewegung ein Ende zu machen, ließ die Regierung Savonarola nebst zwei anderen Dominicanern (Fra Domenico und den Somnambulen Fra Silvester) verhaften und den Papst um die Vollmacht bitten, dieselben richten zu dürfen. Obwohl Alexander VI. sich bemühte, die Sache nach Rom zu ziehen, ward der Prozeß doch zu Florenz begonnen; zwei päpstliche Delegirte nahmen an demselben Theil. Die Geständnisse, welche Savonarola im Laufe des Prozesses angeblich ablegte, sind völlig werthlos, da sie durch die Folter erpreßt und überdieß zum Theil noch gefälscht wurden. Nach den Prozeßacten hat er u. A. bekannt, daß er kein Prophet sei und seine Weissagungen nicht von Gott stammten. Am 22. Mai wurde den Brüdern das Urtheil verkündigt, dahin lautend, daß sie zuerst erhängt, dann ihre Leichname verbrannt werden sollten. Sie hörten es gefaßt und ergeben. Am nämlichen Abend noch legten sie ihre Beichte ab und empfingen am folgenden Morgen das Sacrament, wobei Savonarola noch einmal feierlich seinen Glauben an die wesentliche Gegenwart Christi betheuerte und den unter Brodsgestalt gegenwärtigen Heiland bat, seinen Tod als eine Genugthuung für alle Sünden anzunehmen, womit er von seinen kindlichen Tagen an ihn beleidigt. Auf dem letzten Gange wurde ihnen noch durch den päpstlichen Commissar der vollkommene Ablaß in articulo mortis angeboten; sie nahmen ihn demüthig und dankbar an. Die letzten Worte Savonarola's, bevor er die Leiter bestieg, waren eine Mahnung an seine Anhänger, sie möchten an der Art seines Todes kein Aergerniß nehmen, sondern bei der Lebensregel verharren, die er ihnen vorgezeichnet, und im Frieden mit einander leben. So ging der Mann unter (23. Mai 1498), der so lange mit der Macht seines Wortes Florenz, ja Italien bewegt; die große und edle Kraft, die unstreitig von Anfang an in ihm gewohnt und ihn zu einem wahren Reformator befähigte, war schon früher in ihm untergegangen, damals nämlich, da er es vorzog, den Weg der Geduld und des Gehorsams auch gegen unwürdige Vorsteher zu verlassen und lieber den Weg der Gewaltthätigkeit und Auflehnung einzuschlagen. In unserem Jahrhundert hat man ihn der Geschichte zum Trotz auf dem Lutherdenkmal zu Worms zu den Füßen Martin Luthers gesetzt. Wie unberechtigt das war, geht schon aus obiger Darstellung hervor und ist ausführlich in der Schrift: Kirche oder Protestantismus? 3. Aufl., Mainz 1883, 69 ff. dargethan worden (vgl. auch Jahresb. der Geschichtsw. I [1878], 325. 360). Savonarola's Hauptwerk Triumphus crucis, das er herausgab (Florenz 1497), als er schon von Alexander VI. excommunicirt war, spricht seinen Glauben an die göttliche Einsetzung des Primates und das unfehlbare Lehramt des Papstes in der entschiedensten Weise aus. Freilich wurde er als „Häretiker, Schismatiker und Verächter des heiligen Stuhles" verurtheilt; als Häretiker indeß nur wegen des Verbrechens der Insordescenz (s. d. Art.) und wegen der angemaßten Prophetenrolle (vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. IV [1880], 398). Von seinen Schriften sind später auf den Index gekommen (mit dem Zusatz donec corrigantur) der Dialogo della verità

(prophetica, 1497 gedruckt) und 15 Predigten aus den Jahren 1496—1498 (Reusch, Index I, 369). (Vgl. J. F. Pico della Mirandola, Vita Savonarolae, ed. Quétif, Paris. 1674; Burlamacchi, Vita del Fra G. Savonarola, ed. Mansi, Lucca 1761; Perrens, Hieronymus Savonarola, aus dem Französ. übersetzt von Schröder, Braunschweig 1858; Villari, Gesch. G. Savonarola's u. s. Zeit, aus dem Ital. von M. Berduschek, Leipzig 1868, 2 Bde.; Cappelli, Fra G. Savonarola e notizie intorno il suo tempo, Modena 1869; Cosci, G. Savonarola e i nuovi documenti intorno al medesimo, in Arch. stor. ital., IV. Ser., IV [1879], 282 sgg.; Gherardi, Nuovi docum. e studi int. a G. Savonarola, 2. ed., Firenze 1887; Pastor, Gesch. der Päpste III, Freib. 1895, 133 ff. 377 ff.; Procter, Il domenicano Savonarola e la riforma, Milano 1897; Ferretti, Per la causa di fra Girol. Savonarola: fatti e testimonianze, Milano 1897. Weitere Literatur bei Gherardi 11—35 und bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [Kerker.]

Saxo Annalista, sächsischer Annalist, heißt der dem 12. Jahrhundert angehörende, unbekannte Verfasser von Reichsannalen, welche mit dem Jahre 741 beginnen und bis 1139 reichen. Der Stoff ist meistens zuverlässigen älteren Quellen entnommen, welche zum Theil nicht mehr vorhanden sind. Der Annalist ist ein fleißiger, sorgfältiger Sammler und bringt werthvolle Nachrichten über hervorragende sächsische Familien, Bisthümer und Klöster, namentlich über das Bisthum Halberstadt. Aus letzterem Grunde vermuthet man mit Recht, daß der Annalist selbst der genannten Diöcese angehört hat. Herausgegeben wurde das Werk u. A. von G. Waitz in Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 542—777; übersetzt von Ed. Winkelmann (in Geschichtsschr. der deutschen Vorzeit, Berlin 1864). (Vgl. die Einleitungen von Waitz und Winkelmann, sowie Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 256 ff.) [Zeck.]

Saxo Grammaticus, der „Vater der dänischen Geschichte", stammte angeblich aus der adeligen Familie Lange (von der Insel Seeland) und soll deßhalb auch den Beinamen Longus erhalten haben. Sein Vater und Großvater hatten an den Feldzügen des dänischen Königs Waldemar I. (1157—1182) theilgenommen; er selbst trat in den geistlichen Stand und wurde Geheimschreiber des Erzbischofs Axel (gest. 1201; s. d. Art.) von Lund. Daß er auch Propst in Roeskilde gewesen und dort im Dom begraben sei, wird bestritten. Auf Wunsch seines Herrn begann er, durch das Studium alter Classiker trefflich vorbereitet, eine Geschichte seines Volkes zu schreiben. Sein Werk, Gesta Danorum oder Historia Danica betitelt, umfaßt 16 Bücher; von diesen beruhen die 9 ersten (bis zum Jahre 936 reichend) ganz auf den von Saxo gesammelten (und häufig auch ausgeschmückten) alten Volkssagen und Heldenliedern, welche letzteren er zum Theil sehr frei in lateinische Verse übertrug; das 10. und 11. Buch, in denen Geschichte und Sage verbunden erscheint, sind recht dürftig. Dagegen ist die in den 5 letzten Büchern gegebene Darstellung der Ereignisse von 1086—1185 sehr reichhaltig; hier hat ihm wohl das Material großentheils der Erzbischof Axel beschafft. Vollendet wurde das Werk unter Axels Nachfolger, Anders Sunesön, dem es auch gewidmet ist. Saxo starb um 1208; wegen seines zierlichen Stiles erhielt er später den Beinamen Grammaticus (Sprachmeister). Die erste Druckausgabe der Gesta wurde besorgt durch den Canonicus Christjern Pedersen und erschien zu Paris 1514. Das Werk fand auch bei den Humanisten großen Beifall; Erasmus rühmte den glänzenden lateinischen Stil und die lebendige Darstellung Saxo's. Die neueste Ausgabe (Straßb. 1886) stammt von der Hand Alfr. Holders. (Vgl. in letztgenannter Ausgabe S. XX ff., wo Erasmus' Urtheil mitgetheilt und ein Verzeichniß der älteren Ausgaben sowie der Uebersetzungen gegeben wird; ferner Dahlmann, Gesch. von Dänemark I, Hamburg 1840, 9 ff.; Fr. W. Horn, Gesch. der Literatur des skandinavischen Nordens, Leipzig 1880, 95 ff.; Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIX [Vorrede zu den Excerpta ex Sax. Gest. Dan.], 37 sqq.; Axel Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie, Kopenhagen 1894.) [Zeck.]

Saxo Poeta, sächsischer Dichter, wird der Verfasser eines annalistischen Epos über die Alleinherrschaft Karls des Großen (771—814) genannt. Die Dichtung (Annales de gestis Caroli Magni imperatoris betitelt) ist in 5 Bücher getheilt, von denen die vier ersten in Hexametern, das fünfte (Karls Tod behandelnd) in Distichen geschrieben sind. In Betreff des Auctors steht nur fest, was wir aus dem Gedichte selbst wissen, daß er nämlich ein sächsischer Geistlicher oder Mönch war und zu Anfang der Regierung König Arnulfs (zwischen 888 u. 891; vgl. Annal. 5, v. 415 sqq.) sein Werk vollendete; er unternahm dasselbe nach Ann. 5, v. 45 sqq. aus Dankbarkeit gegen den großen Kaiser Karl, der bei den Sachsen Christenthum und Gesittung eingeführt hatte; dabei fehlt es dem Verfasser jedoch keineswegs an sächsischem Nationalstolz (vgl. Annal. 1, v. 17 sqq.). Als Geschichtsquelle hat das Werk keinen Werth, da es fast ganz auf Einhards Jahrbüchern und Leben Karls beruht; doch ist es ein bemerkenswerthes Denkmal literarischer Bildung bei dem neubekehrten Sachsenstamme und zeugt auch (durch den Versbau und die den Vorlagen nicht entnommenen Partien) von der dichterischen Begabung des Verfassers. Nach Pertz' Vermuthung, die jedoch nach Simson und Wattenbach nicht ohne Bedenken ist, wäre der Dichter identisch mit dem Sohne des sächsischen Grafen Ludolf, dem Mönche Agius (oder Hagius) in Corvey oder Lammspring, der das Leben seiner Schwester Hathumod (gest. 874), Äbtissin von Brunshausen (s. d. Art. Ganders-

heim), so anmuthig beschrieb. Das Gedicht wurde edirt von Pertz in Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 225—279 (ein Abdruck davon bei Migne, PP. lat. XCIX, 683—736). (Vgl. Simson, Der Poeta Saxo und der Friede zu Salz, in Forsch. zur deutschen Gesch. I [1862], 301 ff.; Brieden, Geschichtl. Werth des Poeta Saxo, Arnsberg 1878 [Progr.]; Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters III, Leipz. 1887, 125 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I [1893], 256 f.) [Zeck.]

Scala santa (heilige Stiege) heißt eine Treppe von 28 weißen Marmorstufen, welche sich jetzt zu Rom in der Vorhalle der sogen. Kapelle Sancta Sanctorum befindet. Nach der alten Ueberlieferung ist diese heilige Stiege die Treppe aus dem Gerichtsgebäude zu Jerusalem, über die der Heiland bei seinem Leiden mehrmals zu Pilatus hin- und wieder zurückgeführt wurde; mehrere Stufen wurden bei dieser Gelegenheit von seinem heiligen Blute benetzt. Nach Rom kam die Scala santa durch die hl. Helena um 326; Papst Silvester I. gab ihr einen Platz im Patriarchium des Lateran, der alten Residenz der Päpste. Dort verblieb sie in hoher Verehrung mit kleiner Veränderung ihrer Stelle, bis Sixtus V. sie 1589 endgültig versetzen ließ, um ihr einen würdigern und ruhigern Platz zu verschaffen (Bulle Cum singularum rerum vom 2. Juni 1590). Die obengenannte Kapelle Sancta Sanctorum bildet jetzt einen eigenen Bau an der Ostseite des Lateranplatzes, gegenüber der Lateranbasilika. Sie ist der letzte Rest des alten Lateranpalastes und berühmt wegen der vielen dort ruhenden Reliquien sowie wegen eines miraculösen Salvatorbildes (imago acheropita, d. h. nicht von Menschenhänden gemacht; vgl. d. Art. Christusbilder III, 300), über dessen Ursprung verschiedene Legenden bestehen. Von den Treppen, welche zur genannten Kapelle hinaufführen, ist die mittlere die Scala santa. Die Stufen derselben sind seit dem vorigen Jahrhundert, um sie zu schonen, mit Holz umkleidet; sie dürfen nur knieend erstiegen werden (über die dafür verliehenen Ablässe s. Beringer, Die Ablässe, 11. Aufl., Paderborn 1895, 411). Nachbildungen der heiligen Stiege finden sich an manchen Orten, namentlich in Deutschland. (Vgl. besonders Moroni, Diz. LXII, 55 ad 85 [mit weiteren Literaturangaben]; Armellini, Le chiese di Roma, 2. ed., Roma 1891, 108 sgg.) [Schreiber.]

Scapulier (vom mittelalterlich-lateinischen scapulare, Schulterkleid) ist ursprünglich ein Ueberwurf zur Schonung des Ordensgewandes bei Feldarbeit (Reg. Bened. 55), später selbst ein Ordenskleid, aus zwei Tuchstreifen bestehend, welche über die Schultern vorn und hinten herabfallen. Aus den Orden hervorgegangene Bruderschaften erhielten von denselben das Scapulier als Zeichen der Verbrüderung und Theilnahme an den guten Werken und frommen Uebungen der betreffenden Orden. So entstanden die kleinen (Laien-) Scapuliere, nämlich das weiße, an der Vorderseite (oder auch an beiden Theilen) mit einem Kreuze von blauer Farbe für den Querbalken, von rother für den Langbalken versehene der Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, gegründet von den Stiftern des gleichnamigen Ordens, das braune (oder schwarze) der Bruderschaft U. L. Frau vom Berge Carmel (Carmeliten-Scapulier) und das schwarze der von den Stiftern des Servitenordens gegründeten Bruderschaft der schmerzhaften Mutter Gottes. Zu diesen drei älteren Scapulieren sind in neuerer Zeit noch zwei andere hinzugekommen, die nicht Bruderschaftsscapuliere sind: das blaue von der unbefleckten Empfängniß und das auf der einen Seite mit den Bildern des gekreuzigten Heilands und der Leidenswerkzeuge, auf der andern mit denen der heiligsten Herzen Jesu und Mariä geschmückte rothe oder Passionsscapulier (Scapulare rubrum passionis sacratissimique cordis D. N. Jesu Christi nec non et cordis amantissimi et compatientis B. M. Virginis immaculatae); die beiden letztgenannten verdanken ihren Ursprung Erscheinungen, deren die ehrwürdige Ursula Benincasa, Stifterin der Theatinerinnen zu Neapel (gest. 1618), und (im J. 1846), nach Bericht des Generalobern der Lazaristen an Pius IX., eine sonst nicht genannte Vincentinerin gewürdigt wurden. Alle diese Scapuliere bestehen aus zwei viereckigen Zeugstücken von gewebtem Wollstoff, die an zwei den oberen Rändern anbefestigten Schnüren, außer beim Passionsscapulier von beliebiger Farbe und von beliebigem Stoffe, über beiden Schultern herabhängend, unter oder über anderen Kleidern getragen werden. Aehnlicher Scapuliere, doch von etwas größerer Gestalt und anderer Farbe, bedienen sich die Tertiarier ohne Gelübde. Außer den genannten Scapulieren gibt es noch mehrere andere, weniger verbreitete. Neuestens wurde (1893) ein Scapulier zu Ehren des hl. Joseph und ein solches zu Ehren der heiligen Mutter Gottes vom guten Rath approbirt; das erste ist den Kapuzinern, das zweite den Augustiner-Eremiten reservirt (vgl. Analecta eccles. I [1893], 213 sqq. 274. II [1894], 114 sqq. III [1895], 179 sqq. 211). Nicht zu den eigentlichen Scapulieren gehört das sogen. Herz-Jesu-Scapulier (ein von Pius IX. mit Ablaß versehenes kleines Bild vom Herzen Jesu auf weißem Wollstoffe), welches deßhalb auch nicht den Bestimmungen der übrigen fünf genannten Scapuliere unterliegt, sondern nur als ein Abzeichen (signum) gilt (s. Acta S. Sedis VII [1872], 156). Um der Gnaden, welche mit den Scapulieren verbunden sind, theilhaftig zu werden, muß man mit dem Scapulier bekleidet bezw. in die betreffende Bruderschaft aufgenommen sein, ein Scapulier von der erforderlichen (oben beschriebenen) Farbe und Beschaffenheit haben (auch das Kreuz mit den beiden Farben und von Wollstoff ist für das weiße Scapulier wesentlich), und

für das rothe scheinen es die Bilder zu sein) und dasselbe auch wirklich in der angegebenen Weise tragen, sonst geht man für die Zeit des Versäumnisses jener Gnaden verlustig. Ist das erste geweihte Scapulier schadhaft geworden oder verloren gegangen, so kann es durch ein ungeweihtes ersetzt werden (dieß gilt jetzt, gemäß Rescript der S. C. Indulg. vom 24. August 1895, auch vom weißen Scapulier, welches früher hierin eine Ausnahme bildete; s. Beringer im Kathol. Seelsorger 1896, 101); eine neue Aufnahme nach zeitweiligem Nichttragen des Scapuliers ist nicht erforderlich, wenn nicht das Scapulier ex contemtu abgelegt war. Trägt man mehrere Scapuliere gleichzeitig, so können die Zeugstücke an einer einzigen Doppelschnur (rother, wenn das Passionsscapulier darunter ist) befestigt werden, sind dann aber so zu verbinden, daß sie einzeln zu unterscheiden sind (S. C. Indulg. 26. März [vom Papste approbirt 27. April] 1887). — Die Bekleidung mit dem Scapuliere geschieht durch Anlegung (Umhängung oder wenigstens Auflegung auf eine der Schultern) eines unmittelbar vorher oder früher geweihten Scapuliers nach hierzu bestimmten Formularien (Weihe und Uebergabe unter mündlichem Aussprechen der diese Acte begleitenden Worte sind wesentlich; S. C. Indulg. 18. Aug. 1868; 7. April 1887, in den Acta S. Sedis XIX [1886], 557 sqq.); außerdem sind für jene Scapuliereinigungen, welche Bruderschaften bilden (jetzt allgemein, nach Aufhebung des durch Gregor XVI. gewährten Indultes für die Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, s. Acta S. Sedis l. c.), die Vorschriften über die Eintragung der Namen in die Bruderschaftslisten (s. d. Art. Bruderschaft) zu befolgen. Die Aufnahme zu vollziehen sind für die Bruderschaftsscapuliere nur je die Orden, von welchen die Bruderschaften ausgegangen sind, also die Trinitarier, die Carmeliten und die Serviten, für das blaue Scapulier die Theatiner, für das rothe die Lazaristen berechtigt; von den Generaloberen kann auch anderen, Welt- und Ordenspriestern, die betreffende Vollmacht mitgetheilt werden. Die Vollmacht, die Scapuliere zu weihen, schließt in sich auch die Vollmacht, sie zu übergeben und in die betreffenden Bruderschaften aufzunehmen (S. C. Indulg. 26. Januar 1871). In neuester Zeit wird sehr leicht vom apostolischen Stuhle die Ermächtigung gegeben, mehrere Scapuliere zugleich unter Anwendung einer kürzern gemeinsamen Formel zu ertheilen; jedoch ist nach Rescript der Ablaß-Congregation (12. Sept. 1883) diese Ermächtigung nur gültig, wenn man auch von dem betreffenden Ordensobern die entsprechende Facultät für die einzelnen Scapuliere erlangt hat. Auch wird die Erlaubniß, mittels dieser Formel zugleich das Carmelitenscapulier zu weihen und zu übergeben, laut Decret derselben Congregation vom 27. April 1887 nicht mehr gewährt, und die ertheilte ist post decennium von diesem Decrete ab erloschen. Wer die Vollmacht erlangt hat, in die Carmelitenbruderschaft aufzunehmen, kann sich dieser Vollmacht allenthalben, wo die Bruderschaft nicht besteht oder ein männliches Carmelitenkloster nicht vorhanden ist, bedienen (S. C. Indulg. 12. August 1842; 10. Mai 1844). Bekleidet werden mit dem Scapuliere können der Regel nach nur Anwesende, doch auch Unmündige (S. C. Indulg. 29. August 1864).

Das verbreitetste unter allen Scapulieren ist das der Bruderschaft U. L. Frau vom Berge Carmel, welche beim Volke schlechthin die Scapulierbruderschaft heißt und durch ein eigenes, in der ganzen Kirche zu begehendes Fest, das „Scapulierfest" (s. d. Art. Marienfeste VIII, 805 ff.), ausgezeichnet ist (Leo XIII. hat durch Breve vom 16. Mai 1892 für dieses Fest einen von allen Gläubigen zu gewinnenden, sog. toties-quoties-Ablaß, nach Art des Portiuncula-Ablasses, verliehen). Ihre Verbreitung (vielleicht Entstehung) verdankt, wenigstens vorzugsweise, die Bruderschaft einer Verheißung, welche der sel. Simon Stock (s. d. Art.), der sechste General des Carmelitenordens, am 16. Juli 1251 in einer Vision von der allerseligsten Jungfrau empfing, da sie ihm das damals als Ordensgewand schon gebräuchliche Scapulier übergab als Zeichen ihres Schutzes und als Unterpfand des Heiles für diejenigen, die damit bekleidet sterben würden. Eine andere, dem Carmelitenscapulier gleichfalls von der allerseligsten Jungfrau gemachte Verheißung betrifft den Sabbatin-Ablaß oder das Sabbatin-Privilegium (s. d. Art. Sabbatina). Hat zwar die Bestätigung der genannten Vorrechte durch viele Päpste nicht die Bedeutung einer Verbürgung des himmlischen Ursprunges derselben, so ist doch kraft derselben gestattet, diese Privilegien zu verkünden und die Gläubigen zu ermuntern, im Vertrauen auf die Fürsprache und Verdienste der allerseligsten Jungfrau das Scapulier zu tragen, um jener Gnaden theilhaftig zu werden. Indeß dürfen sich des verheißenen Heiles keineswegs diejenigen vertrösten, welche im bloßen Vertrauen auf das Tragen des Scapuliers sich in Sünde und Laster stürzen (Bened. XIV., De festis 2, 6, n. 8); werden ja doch in demselben Rundschreiben, in welchem der sel. Simon Stock die Vision und Verheißung seinen Ordensbrüdern mittheilt, dieselben ermahnt, sich solcher Gunsterweisung durch gute Werke werth zu machen. Von Bekehrungen, auffallender Rettung aus geistigen und leiblichen Nöthen, selbst von Wundern, die mittels des Carmelitenscapuliers bewirkt worden seien, wird Vieles berichtet (s. Recueil d'instructions sur la dévotion au St. Scapulaire de N. Dame du Mont Carmel, par le P. Brocard, 4[e] éd., Gand 1875). Um so weniger ist zu verwundern, daß speciell dieses Scapulier (übrigens zufolge der Weihe ein Sacramentale), an welches sich so hohe Verheißungen und sonstige Gnaden knüpfen, beim gläubigen Volke Gegenstand einer besondern religiösen Verehrung ist. Aber-

gläubischer Gebrauch der Scapuliere ist nicht zu befürchten seitens derer, die sich derselben im Geiste ihrer Stifter, nach den Vorschriften der Kirche und für die Zwecke, wofür sie gestattet sind, bedienen. Im Hinblick auf die sehr löblichen Werke der betreffenden Bruderschaften und die mit den Scapulieren bezweckten ebenso ächt katholischen als populären Andachtsübungen, besonders die Verehrung der allerseligsten Jungfrau und der heiligsten Herzen Jesu und Mariä, sind, um diese zu fördern, die sämmtlichen Scapuliere von der Kirche reichlich mit Ablässen versehen, über welche Beringer (Die Ablässe, 11. Aufl., Paderborn 1895, 397 ff.; 576 ff. 653 ff. 697 ff.) Aufschluß gibt. Zuletzt sei erinnert, daß man, kraft der in der Kirche bestehenden Liebesgemeinschaft, durch die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft Theil gewinnt an dem impetratorischen und satisfactorischen Werthe der guten Werke auch der übrigen Mitglieder. Ueberdieß haben (nach der Bulle Clemens' VII. Ex clementi vom 12. Aug. 1530) die Mitglieder der Carmelitenbruderschaft auch Antheil an allen Gebeten, heiligen Messen und guten Werken des ganzen Carmelitenordens. [F. X. Wildt.]

Scaramelli, Johann Baptist, S. J., hochgeschätzter ascetischer Schriftsteller, war zu Rom am 24. November 1687 geboren und entfaltete während 30 Jahre eine wahrhaft apostolische Wirksamkeit in allen Arten der Seelsorge. Er war ausgezeichnet durch gründliche Kenntniß der verschiedenen Wege des innern Lebens und reiche Erfahrung in der Seelenführung. Deßhalb zählen mehrere seiner Werke aus dem Gebiete der ascetischen und mystischen Theologie noch gegenwärtig zu den besten literarischen Leistungen dieser Art. Nach einem heiligmäßigen Leben starb Scaramelli zu Macerata am 11. Januar 1752. Seine Hauptwerke sind: 1. Direttorio ascetico, in cui s' insegna il modo di condurre l' anime per le vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana, indirizzato ai direttori dell' anime, In Napoli 1752 (?), Venezia 1754 (?) und sehr oft; ebenso zahlreiche Uebersetzungen, darunter deutsche zu Augsburg 1778, zu Regensburg 1853 bis 1855, 4 Bde., 2. Aufl. 1867. 2. Il Direttorio mistico indirizzato a' direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della contemplazione, In Venezia 1754 und oft; deutsche Uebersetzung Regensburg 1855 bis 1856, 2 Bde. 3. Discernimento de' spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui. Operetta utile specialmente ai direttori delle anime, In Venezia 1753 u. öft., auch der Ausgabe des Direttorio mistico zu Neapel 1763 beigefügt; übersetzt in's Deutsche Regensburg 1861. 4. Dottrina di S. Giovanni della Croce in tre brevi trattati: la Salita del monte — le Notti oscure — l' Esercizio di amore e la fiamma di amor vivo, Lucca 1860 (vielleicht nur ein Auszug aus dem Direttorio mistico). (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 689 ss.) [Pruner.]

Scarlatti, Alessandro, berühmter Kirchencomponist, wurde im J. 1659 zu Trapani in Sicilien geboren und starb am 24. October 1725 zu Neapel. Seine musikalische Ausbildung erhielt er in Rom unter G. Carissimi. Bereits im J. 1680 ließ er eine von ihm componirte Oper L' onestà nell' amore im Palaste der Königin Christine von Schweden zu Rom, deren Hofkapellmeister er war, aufführen. Als die Königin im J. 1689 gestorben war, soll Scarlatti eine Reise nach Deutschland unternommen und in den Städten Wien und München längere Zeit sich aufgehalten haben. Im J. 1693 war er wieder in Rom, wo er seine Oper Teodora zur Aufführung brachte. Im folgenden Jahre nahm er die Hofkapellmeisterstelle in Neapel an. In den Jahren 1703—1709 hielt er sich abermals in Rom auf und war zunächst neben Anton Foggia als zweiter, dann 1707 als erster Kapellmeister an der Kirche Santa Maria Maggiore thätig. Zugleich war er Musikdirector des Cardinals Ottoboni, der ihm jedenfalls den Orden der Ritter vom goldenen Sporn verschaffte. Im J. 1709 nahm Scarlatti seine Entlassung und kehrte nach Neapel zurück. Hier entfaltete er eine ungemein rege Thätigkeit im Componiren sowohl für das Theater wie für die Kirche. Nebenbei war er auch als Lehrer thätig, indem er abwechselnd an den drei Conservatorien di sant' Onofrio, dei Poveri di Gesù Cristo und Madonna di Loreto Unterricht ertheilte. Zu seinen Schülern gehören Logroscino, Durante und Hasse. Im J. 1715 schreibt er in einer Bemerkung zu seiner Oper Tigrane, daß er nun bereits 106 Bühnencompositionen verfaßt habe. Nicht minder fruchtbar war er als Componist von Kirchen- und Kammermusik. Der Flötist Quantz, welcher Scarlatti in dessen Todesjahr besuchte, schreibt in seiner Selbstbiographie (bei Marpurg, Historisch-kritische Beyträge zur Aufnahme der Musik I, Berlin 1754, 229), daß Scarlatti, ohne die Vesper und andere Kirchensachen zu rechnen, allein die Messe 200mal in Musik gebracht habe, und daß ein gewisser neapolitanischer Cavalier sich rühme, 4000 Stücke, meistens Solocantaten, von ihm zu besitzen. Scarlatti's kirchenmusikalische Compositionen sind heute aus den katholischen Kirchen wie aus den Kirchenconcerten so gut wie verschwunden, während doch manche derselben zu dem Besten gehören, was die großen kirchlichen Tonschulen Italiens im 17. Jahrhundert hervorgebracht haben (so das Urtheil Naumanns, Italienische Tondichter, Berlin 1876, 275; vgl. auch den Artikel Musik VIII, 2056). Neuere Ausgaben von Scarlatti's Compositionen findet man notirt bei Eitner, Verzeichniß neuer Ausgaben alter Musikwerke, Berlin 1871, 177, wozu Nachträge in den Monatsheften für Musikgeschichte 1877, Register 28 gegeben werden. (Vgl. noch F. Florimo, La

scuola musicale di Napoli I, Napoli 1880, 161 sgg.) [W. Bäumker.]

Schadenersatz, s. Ersatz.

Schadloshaltung, geheime, s. Compensation.

Schäferſecte, s. Pastorellen.

Schännis, ehemaliges adeliges Damenstift an der Linth im jetzigen Kanton St. Gallen, soll von Hunfried, Herrn zu Istrien und Grafen von Churrätien, gestiftet sein, der von Karl dem Großen einen Theil des heiligen Kreuzes erhalten hatte und denselben im J. 809 der Kirche in Schännis übergab. Später wurden die Grafen von Lenzburg Kastvögte und hervorragende Wohlthäter des Stiftes. Nach dem Aussterben derselben ging die Vogtei auf Kaiser Friedrich I., später auf die Grafen von Kyburg, die von Habsburg und im 15. Jahrhundert auf die Kantone Schwyz und Glarus über. In früherer Zeit hatte Schännis sehr ausgedehnten Territorialbesitz und genoß großes Ansehen. Die Abtissin erscheint zuerst im J. 1347 als Fürstin. Ihre Rechte wurden später durch die Schirmorte sehr beschränkt. Die Frauen des Stiftes lebten nach der Regel des hl. Augustin und nach besonderen im J. 1607 durch den päpstlichen Nuntius revidirten Statuten. Sie legten keine Ordensgelübde ab und konnten daher wieder nach Belieben austreten; nur von der Abtissin wurde bei Antritt ihres Amtes Ablegung der Profeß gefordert. Die Damen, deren Zahl auf 6 festgesetzt war, mußten ihren reinen, tadellosen Adel von 16 Ahnen, 8 väterlicher= und 8 mütterlicherseits, beweisen können. Die meisten Mitglieder des Stiftes stammten aus Schwaben, Breisgau und Elsaß. Nachdem das Stift an den Kanton St. Gallen gekommen war, hob es dieser im J. 1811 auf. Die romanische Stiftskirche mit gotischem Chor und das Stiftsgebäude aus dem 18. Jahrhundert sind noch erhalten. (Vgl. Mülinen, Helvetia sacra II, Bern 1861, 150 ff.; Ild. v. Arx, Gesch. des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1810—1813, 3 Bde., passim.) [G. Mayer.]

Schäzler, Constantin, Freiherr von, S. J., Convertit und Verfasser dogmatischer Schriften im Geiste des hl. Thomas, war 1827 zu Augsburg geboren und studirte, nachdem er zuerst Officier gewesen, Jurisprudenz. Im J. 1850 promovirte er zu Erlangen als Doct. jur., trat aber noch im selben Jahre zur katholischen Kirche über und begann das Studium der Theologie. Die Priesterweihe empfing er 1857 zu Lüttich. Nachdem er sodann 1859 zu München zum Doctor der Theologie promovirt worden, erschien 1860 ebendaselbst sein von ungewöhnlicher Erudition zeugendes Erstlingswerk: Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato, in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre dargestellt. Zunächst wirkte v. Schäzler nun einige Jahre als Repetent im Osnabrücker Priesterseminar und habilitirte sich sodann 1862 in Freiburg als Privatdocent. Mehrere von ihm verfaßte Artikel in den Hist.=pol. Blättern (1863, I u. II), gerichtet gegen den angesehenen Professor der Dogmatik Joh. v. Kuhn (s. d. Art.) zu Tübingen, bildeten den Anfang zu einer eingehenden Bekämpfung der Gnadenlehre desselben in der Schrift: Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart, eine Kritik der Kuhn'schen Theologie, Mainz 1865. Durch eine Recension des Buches im Bonner Theol. Literaturblatt (1866, Nr. 18 ff.) veranlaßt, setzte v. Schäzler den Streit, in welchen er nun auch andere Theologen hineinzog, nicht ohne leidenschaftliche Erregtheit fort in den Neuen Untersuchungen über das Wesen des christlichen Glaubens; mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg, Mainz 1867 (Näheres hierüber s. im Art. Kuhn). In Freiburg, wo v. Schäzler 1866 die Würde eines geistlichen Rathes erlangt hatte, wurde ihm die letztgenannte Streitschrift sehr verargt; infolge dessen legte er die Docdion nieder. Weiter erschien von ihm: Das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Geiste des hl. Thomas, Freiburg 1870, und Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen. Eine Erklärung der ersten dogmatischen Constitution des vaticanischen Concils über die Kirche Christi, Freiburg 1870. Im J. 1873 verließ v. Schäzler Freiburg, um dauernden Aufenthalt in Rom zu nehmen. Hier war er in verschiedenen kirchlichen Congregationen beschäftigt und wurde von Pius IX. 1877 zum Hausprälaten ernannt; 1878 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, welcher er, ebenso wie dem Dominicanerorden, schon früher einmal auf kurze Zeit angehört hatte. Sein Tod erfolgte zu Interlaken am 20. September 1880. Dem Endziele der literarischen Thätigkeit Schäzlers, die Grundsätze und Lehren des hl. Thomas zur Geltung zu bringen, dienten auch seine 1874 in Rom erschienene Schrift: Divus Thomas Doctor angelicus contra Liberalismum invictus veritatis assertor und sein letztes, nach seinem Tode von Thomas Esser O. Pr., seinem Freund und Schüler, edirtes Werk: Introductio in s. theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis, Ratisb. 1882. (Vgl. „Katholik" 1865, II, 280 ff.; 1867, II, 746 ff.; 1868, I, 484 ff. 689 ff.; Brück, Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. III, Mainz 1896, 329 ff.) [F. X. Wildt.]

Schall, Johann Adam, S. J., der berühmte deutsche Astronom am Kaiserhofe von Peking, wurde 1591 zu Köln als Sprößling einer angesehenen freiherrlichen Familie geboren, trat am 21. October 1611 zu Rom in die Gesellschaft Jesu und studirte dort neben Philosophie und Theologie mit besonderem Eifer und glänzendem Erfolge Mathematik, Physik und Astronomie. Im J. 1617 begleitete er P. Nic. Trigault S. J.,

den Procurator der chinesischen Mission (s. d. Art. China III, 153), und langte 1619 in Macao an, wo er während eines zweijährigen durch die Verfolgung aufgezwungenen Aufenthaltes die Landessprache erlernte. Dann wirkte er längere Jahre segensreich in Si-gnan-fu, der Hauptstadt der Provinz Schensi, bis zu seiner Berufung an den Hof (1631). Hier übernahm er im Vereine mit dem Mailänder P. Jacob Rho S. J. (gest. 1638) das bereits durch andere Jesuiten begonnene Werk der Verbesserung des chinesischen Kalenders, in den sich durch die Mängel der bisher üblichen mohammedanischen Berechnungsmethoden schwere Irrthümer eingeschlichen. Durch eine Reihe in chinesischer Sprache verfaßter mathematischer und astronomischer Werke, durch Vervollkommnung der Beobachtungsinstrumente, welche er selbst verfertigte, und seine glänzend bestätigten astronomischen Berechnungen bewies Schall die Ueberlegenheit der europäischen Wissenschaft und sicherte seine Stellung und seinen Einfluß, der bereits unter Tsong-tsching, dem letzten Kaiser der Ming-Dynastie, der Verbreitung und freien Entfaltung des Christenthums großen Vorschub leistete. Noch glänzender gestaltete sich die Lage unter dem jugendlichen Schungti, dem ersten Kaiser der Mandschu-Dynastie (1644—1661). Schall wurde der vertraute Freund und Berather des edel angelegten, aber leider genußsüchtigen jungen Fürsten, und wußte günstig auf ihn einzuwirken; doch gelang ihm die Bekehrung desselben nicht. Indessen faßte das Christenthum, Dank der wohlwollenden Gesinnung des Kaisers, am Hofe und selbst in der kaiserlichen Familie festen Fuß und nahm in den Provinzen einen glänzenden Aufschwung. Schall wurde der Reihe nach Präsident des mathematischen Tribunals mit dem Titel eines „Meisters der himmlischen Geheimnisse", Präsident des großen Tribunals Tachamsu mit dem Titel eines „großen Mannes von bewährtem Rathe", Mandarin erster Klasse mit dem Range unmittelbar nach den Reichsfürsten. So erlangte er großen Einfluß auch in Staatsangelegenheiten, verwendete ihn aber nur zum Besten der Religion, wie er überhaupt mitten im Glanze seiner Stellung ein demüthiger, frommer Ordensmann und stiller, fleißiger Gelehrter blieb. Nach dem Tode Schungti's (1661) brach während der Regentschaft — der Prinz Kanghi, zu dessen Erzieher Schall ernannt worden, zählte erst 8 Jahre — der lang verhaltene Sturm gegen die „Männer des Westens" los (s. d. Art. China III, 155), dessen erste Opfer Schall und seine Mitbrüder am Hofe wurden. Als ehrwürdiger halbgelähmter Greis mußte Schall Ketten, Gefängniß und die empfindlichsten Verdemüthigungen dulden und sollte den schmählichsten Tod der Zerstückelung erleiden. Seltsame Himmelszeichen und ein Brand im Kaiserpalast verhinderten die Ausführung des Urtheils und erwirkten seine Befreiung am 18. Mai 1665. Diese überlebte der ehrwürdige Bekenner nur kurze Zeit. Er starb, mit allen Sterbesacramenten versehen, am 15. August 1665 (nach de Rougemont [s. u.]; Andere bezeichnen 1666 oder 1669 als Todesjahr). — Der chinesische Name P. Schalls war Thangjowang mit dem Zunamen Tao-wei. Unter diesem Namen sind auch seine zahlreichen Werke in chinesischer Sprache herausgekommen. Nach Sotwell umfassen dieselben nicht weniger als 150 verschiedene Schriften, die zum Theil im Verein mit P. Rho verfaßt wurden und theils theologische, ascetische, apologetische, größtentheils aber wissenschaftliche Stoffe aus der Mathematik und Astronomie behandeln; 14 Quartbände sind in der vaticanischen Bibliothek, andere seiner Werke, zum Theil Manuscripte, ruhen in den Bibliotheken von Paris, Gent, Prag, Lyon. Ausführliche bibliographische Angaben bietet de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII (1896), 705 ss. (Vgl. über die Familie der Schall von Bell neben Robens, Elementar-Werkchen der Wapenkunde, Düsseldorf u. Aachen 1790, 226, die Jahrb. d. Vereins von Alterthumsfr. im Rheinland LXI [1877], 88 und die Annalen d. hist. Ver. für den Niederrhein XXXIII [1879], 154, wo auch eine Erklärung der Latinisirung Sc[h]aliger versucht wird [sonst kommen noch die Varianten Schal, Schaal, Scial vor]. Zu Adam Schall vgl. Athan. Kircher, China Monumentis . . . illustrata, Amstelod. 1667, 104 sqq. [mit prächtigem Bildniß Schalls]; Fr. de Rougemont, Hist. Tartaro-Sinica nova, Lovan. 1673, n. 84 sqq.; Platzweg, Lebensbilder deutscher Jesuiten in auswärtigen Missionen, Paderborn 1882, 220 ff. Die zuerst von den Jansenisten aufgebrachte und neuerdings aufgewärmte Verleumdung von der Apostasie und der Heirat Schalls wird widerlegt in den Stimmen aus Maria-Laach III [1872], 280 ff. und von Duhr, Jesuitenfabeln, Freiburg 1891, 319 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.) [A. Huonder S. J.]

Schaltjahr, s. Zeitrechnung.

Schamanismus (von Sramana, Samana, der Bezeichnung des buddhistischen Einsiedlers und Büßers) ist eine Art der Zauberei, durch welche sich die Menschen vor den Einflüssen der Seelen und Geister, die entweder frei umherschweifend (Spiritismus) oder einzelnen Gegenständen einverkörpert gedacht werden (Fetischismus), zu bewahren und zu schützen suchen. In diesem engern Sinne gilt er als eine Richtung des Animismus, d. h. der Lehre von der Beseelung aller Dinge und von den Geistern; im weitern Sinne wird der Schamanismus als eine Richtung in der Religion betrachtet, welche alles Zauber- und Ritualwesen in den Natur- und Culturreligionen umfaßt. Der Name und die Sache finden sich bei den altaisch-mongolischen Völkern Asiens und bei den Lappen Europa's. Diese Völker glauben zwar an einen höchsten Gott, Tangere, der im Himmel wohnt, und an einen mächtigen, gefährlichen Gott in der Unterwelt, Erlik (Irle-Khan), schreiben aber da-

neben den Schutzgeistern und den Seelen der Ahnen einen großen Einfluß auf das Leben des Menschen zu. Um auf diese zu wirken, bedient man sich des Schamanen oder Zauberers. Derselbe hat seine Kunst als ein übermenschliches Vermögen geerbt, das vom Vater auf den Sohn, bisweilen auf die Tochter übergeht. Es wird angenommen, daß der Geist der Vorfahren in den Schamanen fährt, so daß er in Krämpfen, Verzückungen und Raserei sich selbst und der Welt entrückt wird und in's obere Lichtreich oder in die finstere Unterwelt eindringt, um bei den Geistern Auskunft zu holen. In die Unterwelt müssen die Schamanen namentlich hinabfahren, wenn sie nach einem Todesfalle die Jurta (Wohnung) reinigen, indem sie die vermeintlich noch dort herumschweifende Seele einfangen und in's Todtenreich zu den anderen Seelen hinabführen. Unter den in den Himmel hinaufsteigenden Schamanen gibt es Grade. Die einen haben nur so viel Zauberkraft, daß sie sich zu den niederen Himmelskreisen emporschwingen können, die anderen, berühmtesten dringen bis in den höchsten Himmel. Um sich in den Zustand der Ekstase zu versetzen, bedienen sich die Schamanen einer mit Figuren bemalten Trommel, die sie unter wilden oder dumpfen Gesängen schlagen. Außerdem haben sie Opfer darzubringen, namentlich das große Pferdeopfer, das mit allerlei Riten und Zauberformeln geschlachtet und vertheilt wird. Wegen der allgemeinen Verbreitung dieses Zauberwesens unter den altaischen Völkern hat man die Religion derselben einfach als Schamanismus bezeichnet. Allein schon Castrén hat davor gewarnt, aus dem Glauben an die geisterbeschwörende Macht der Schamanen zu folgern, daß diese Völker die Macht der Schamanen als die höchste ansehen und eigentlich keine göttlichen Wesen anerkennen. Freilich wurzelt der Aberglaube nirgends so tief als hier; glauben doch die Samojeden, man bedürfe der Vermittlung der Schamanen, um mit Gott zu verkehren, weil er sehr fern wohne, und die Kamtschadalen, daß nicht mehr Gott, sondern die Geister die Welt regieren, weßhalb sie große Furcht vor diesen haben und durch die Schamanen ihre Gunst zu erwerben suchen; dennoch ist der allgemeine Glaube an Gott auch in der Verirrung einzelner Stämme noch zu erkennen.

Zwar nicht der Name, aber um so mehr das Wesen des Schamanismus ist bei allen Naturvölkern und als Ingrediens der Religion bei vielen Culturvölkern zu finden. Die Ausübung irgend eines Zaubers, der seinen Zwang auf göttlich gedachte Mächte erstreckt, ihnen die Erfüllung irgend eines Begehrens oder die Offenbarung künftiger Begebenheiten abnöthigt, ist überall zu treffen, und der Hexenwahn, der zum Zauber und Gegenzauber Veranlassung gibt, beherrscht noch viele Völker, besonders die afrikanischen und oceanischen und die Indianer Amerika's. Der nordasiatische Schamane und der afrikanische Regenmacher, der amerikanische Medicinmann und der australische Zauberer sind im Wesen und Zweck und zum Theil sogar in den Hilfsmitteln gleich; überall ist dasselbe Widerspiel des Schamanismus. Der Unterschied ist nur der, daß der sibirische Schamane sich bei seinem Handwerk einer Zaubertrommel, der nordamerikanische Medicinmann einer Zauberklapper bedient. Der südamerikanische Piaje führt eine Zauberklapper, die er sich aus einem hohlen Kürbis verfertigt. Der Mganga in Südafrika hat zwar weder Trommel noch Klapper, wohl aber ein Zauberhorn und ist für diese heißen Länder außerdem noch Regenmacher. Alle diese Zauberärzte glauben fest an ihre Künste und bereiten sich ähnlich wie die mongolischen Schamanen auf ihren Beruf vor. Sie leben abseits von ihrer Horde, erziehen sich ihre Schüler unter Fasten und Selbstpeinigungen und liefern ihnen dann erst die Schätze ihres Geheimwissens aus. Die Zauberpriester der im Schamanismus oder Spiritismus befangenen Eskimo und Grönländer, die Angekok, in Amerika Ankut genannt, empfangen vom „großen Geist" (Torngarsuk) ihre geheime Wissenschaft und Macht, haben aber vor dem Antritte ihres Amtes eine strenge Vorbereitung durchzumachen. Sie verharren in der Einsamkeit unter harter Ascese, bis Torngarsuk ihnen einen Torngak oder Schutzgeist sendet, der ihnen den Zugang zu allen Geheimnissen der Natur und des Geisterreiches eröffnet. Auch bei anderen Völkern herrscht der Glaube, daß die Dämonen selbst ihre Zauberpriester aussuchen und in die Zauberpraxis einweihen. Weil die nervöse Erregung, welche sich bis zum Schäumen des Mundes und zu krankhaften Zuckungen steigert und als Hauptmittel zum Verkehre mit den Geistern und zur Erlangung von Offenbarungen betrachtet wird, bei krankhaften Naturen leichter hervorzurufen ist, so wählen die Schamanen aller Welttheile mit Vorliebe ihre Zöglinge unter epileptischen Knaben aus; Zwerge oder Albinos werden von den Negern bevorzugt. — Die allgemeine Thätigkeit dieser Zauberer besteht in Zaubercuren, denn bei allen rohen Völkern der Gegenwart und der Vergangenheit werden Krankheiten und Todesfälle einer Verhexung zugeschrieben. Einen natürlichen Tod können sie sich nicht denken. Der Zauberer, dem ein höheres Wissen zugetraut wird, hat den Urheber der Krankheit oder des Todes ausfindig zu machen. Bezeichnet er einen Verdächtigen, so wird ein gottesgerichtliches Verfahren eingeleitet, das in der Regel mit dem Tode des Beschuldigten endigt. Wie die Südsee-Insulaner glauben, können die Schamanen Krankheit und Tod verhängen, so oft sie von jemand ein Nahak (Speiserest) erbeuten, denn das Verbrennen eines solchen bewirke den Tod dessen, von dem der Abfall herrühre. Wenn auch oft genug die Wunderwerke der Schamanen fehlschlagen, so wird die Schuld doch nicht der Nichtigkeit des ganzen Verfahrens, sondern der geringen Arznei oder der zu schwachen Beschwörung zugeschrieben. Wie überall, werden neun mißlungene Versuche über Einem ge-

glückten Versuch vergessen oder übersehen. Zu den Mitteln der Beschwörung gehören auch Gebet und Opfer. Beide können schamanistisch mißbraucht werden, wenn man sie lediglich als Zaubermittel betrachtet, welche eine unwiderstehliche Gewalt über den göttlichen Willen ausüben. In diesem Falle kommt es beim Gebete nicht mehr auf die Gesinnung und Absicht des Betenden an, sondern nur auf den äußern Vollzug, das Abbeten der Formeln und die Menge derselben. Daher bedienen sich die buddhistischen Chinesen der Gebetrollen, und die Mongolen lassen die Gebetrollen durch Wind- oder Wasserräder in Bewegung setzen. Beim Opfer zeigt sich die schamanistische Verirrung nicht nur in der Auffassung desselben als eines Geschenkes, welches Gegenleistungen von Seiten Gottes fordert, sondern besonders in der Ueberschätzung der Symbolik und des Ritus, wie sie im Heidenthume charakteristisch war und theilweise noch ist. Als Beispiel für einen solchen „Selbstbetrug" werden an „der Spitze aller Schamanen" die geschulten, scharfsinnigen Brahmanen genannt. Diese gebrauchen als Zaubermittel den Saft der Somapflanze, mit dem sie ihre Opfer kräftigen, selbst die Götter stärken und diese zur Erfüllung ihrer Wünsche zwingen. Indem sie Bußübungen, Gebeten und Opfern eine solche Kraft beilegen, stellen sie dieselben über die Götter selbst und maßen sich, als den Priestern des Brahma, übermenschliche, ja göttliche Kräfte und Eigenschaften an, weil nur sie die Opfer richtig darbringen können.

Die Entstehung des weit verbreiteten Schamanismus ist im Geisterglauben zu suchen. Indem der Wilde, um die Natur und das Leben zu erklären, Alles für beseelt erklärt und die feindlichen Kräfte der Natur als Wirkungen böser Geister und feindlicher Seelen betrachtet, zwingt ihn der Selbsterhaltungstrieb, nach Mitteln zu suchen, durch welche er die Geister versöhnen und günstig stimmen könne. Der allgemeine Gedanke, daß es einzelnen Bevorzugten vergönnt sei, mit den Geistern zu verkehren, veranlaßt ihn, deren Hilfe in Noth und Elend in Anspruch zu nehmen oder zu erkaufen. Die Schamanen glauben selbst, von den Geistern belehrt zu sein und Kraft über dieselben zu besitzen, wenn sie sinnbildliche Gebräuche und geheime Kraftsprüche anwenden, Gebete und Opfer darbringen. Indem sie den Zauber durch Gegenzauber unschädlich machen wollen, treiben sie den Teufel durch Beelzebub aus. Weil das beängstigte Gefühl der Hilfsbedürftigkeit sich nicht zu der Unterordnung unter die göttliche Weltordnung und zur Ergebung in den göttlichen Willen erheben kann, so schreitet der Erhaltungstrieb zur verzweifelten Selbsthilfe, welche den Wilden den finsteren Gewalten überantwortet, die der Aberglaube gebiert. Mit dem Hexenglauben und Schamanenthume kehrt die Unsumme von Zauberkram bei den Naturvölkern ein und hält sie in fortwährender Angst. Immerhin zeigt aber der Glaube, die Geister versöhnen zu können, daß dieselben nicht als absolut bös und teuflisch betrachtet werden. Der psychologische Grund des Geisterglaubens erklärt es auch, daß derselbe nur schwer aus dem Herzen des Menschen zu verbannen ist, und daß sich auch in die höheren Religionen gern etwas Schamanistisches einschleicht und erhält. Die Hexenprozesse legen Zeugniß dafür ab. Uebrigens darf mit dem Schamanismus nicht zugleich der Werth der Cultushandlungen bekämpft werden. Eine sinnliche Handlung, welcher man eine übernatürliche Wirkung beilegt, führt nur dann zum Ritus, der als Brahma über dem Göttlichen thront, wenn der Mensch dieß aus eigener Machtvollkommenheit thut. Das Opfer, die Sacramente und die Gebete der Kirche haben eine übernatürliche Wirkung, weil Gott sie eingesetzt und angeordnet und seine Mitwirkung und Erhörung versprochen hat. Zur Erreichung dieses Zweckes ist die Einhaltung des wesentlichen Ritus nothwendig, aber der Ritus ist nicht der wirksame Factor, sondern Gott wirkt durch ihn. [Schanz.]

Schammaiten, s. Hillel V, 2104 f.

Schannat, Johann Friedrich, verdienter deutscher Geschichtsforscher, wurde 1683 zu Luxemburg geboren, wohin sein Vater, ein Arzt, aus Franken übergesiedelt war. Nachdem er zu Löwen die Rechtswissenschaften studirt und den Grad eines Licentiaten erworben, functionirte er eine Zeitlang als Advocat beim Parlament zu Mecheln; nebenbei trieb er aber eifrig historische Studien, als deren Frucht sein Erstlingswerk Hist. du comte de Mansfeld, Luxembourg 1707, erschien. Bald aber verließ Schannat die juristische Laufbahn, trat in den geistlichen Stand und widmete sich seitdem ausschließlich geschichtlichen Studien. Vom Abte zu Fulda erhielt er zuerst einen Ruf mit dem Auftrage, die Geschichte dieser berühmten Abtei zu schreiben. Nachdem er die Archive daselbst emsig durchforscht und eine Menge kostbarer Documente gefunden, machte er sich an's Werk und publicirte die Resultate seiner Arbeit. Benachbarte deutsche Fürsten, der Bischof von Würzburg, der, wie überhaupt alle Bischöfe dieses Stuhles, in Fulda's unabhängiger Stellung schon lange eine Verletzung seiner Diöcesanrechte erblickte, und der Landgraf von Hessen glaubten jedoch in den von Schannat veröffentlichten Urkunden solche zu erblicken, welche ihre erworbenen Rechte gefährdeten oder doch wenigstens zu deren Gefährdung mißbraucht werden könnten. Deßhalb beauftragten sie zwei Gelehrte, der Bischof seinen Historiographen Eckhart, der Landgraf den Gießener Professor Estor, die Authenticität der betreffenden Documente anzugreifen. Schannat antwortete auf diese Angriffe, ließ sich aber durch die Controverse nicht abhalten, in seinen historischen Forschungen weiter zu schreiten. Er verfaßte im Auftrage des Kurfürsten von Trier, der zugleich Bischof von Worms war, die Geschichte von Worms, sodann die Geschichte der Eifel. Hierauf

ließ ihn der Erzbischof von Prag nach Italien reisen, damit er dort Urkunden zur Aufhellung der deutschen Geschichte aufsuche. Seine Forschungen, besonders in der Ambrosiana zu Mailand und in der Vaticana zu Rom, erzielten auch die schönsten Erfolge. Nebenbei arbeitete der rastlose Gelehrte an einer Geschichte der deutschen Concilien und ging daran, die Geschichte der Bischöfe von Speier zu schreiben; allein der Tod ereilte ihn zu Heidelberg 1739, noch bevor es ihm möglich war, dieses letztere Werk zu vollenden und die in Italien gesammelten Urkunden zu publiciren. Von seinen Werken, deren einige nach seinem Tode von anderer Hand herausgegeben bezw. überarbeitet wurden, seien folgende genannt: 1. Vindemiae litterariae h. e. veterum monumentor. ad Germaniam sacram praecipue spectantium collectio I et II, Fuld. et Lips. 1723—1724, 2 voll. 2. Corpus traditionum Fuldensium, Lips. 1724. 3. Fuldischer Lehenhof, sive de clientela Fuld. beneficiaria, Francof. 1726 (Estor in Gießen schrieb dagegen: Analecta Fuldensia, Argent. 1727). 4. Sammlung alter historischer Schriften, Frankf. a. M. 1727. 5. Dioecesis Fuldensis, ib. 1727. 6. Vindiciae quorund. archivi Fuldensis diplomatum, ib. 1728 (gegen Eckharts Animadversiones hist. et crit., Herbip. 1727). 7. Historia Fuldensis, ib. 1729 (Schannat antwortet hier auf die obengenannte Schrift Estors). 8. Historia episcopatus Wormatiensis, ib. 1734, 2 voll. 9. Histoire abrégée de la maison Palatine, ib. 1740 (vorangeschickt ist ein Éloge hist. über des Verfassers Leben von de la Barre de Beaumarchais). 10. Concilia Germaniae, Colon. 1759 (herausgegeben bezw. fortgesetzt von Hartzheim [s. d. Art. V, 1525]). 11. Eiflia illustrata oder Geographische und historische Beschreibung der Eifel u. s. w., übersetzt . . . von G. Bärsch, Köln 1825; Aachen und Leipzig 1825. 1829; Linz 1844; Aachen und Leipzig 1852—1855, 3 Bde. in 8 Theilen, wozu Schorn, Eiflia sacra, Bonn 1888—1892, 2 Bde. und Register, die Ergänzung bildet. Schannats Nachlaß befindet sich zur Hauptsache in der fürsterzbischöflichen Bibliothek in Prag (s. Falk, Geschichtsblätter für die mittelrhein. Bisthümer, Mainz 1883, 241). (Vgl. besonders die Lebensskizze Schannats von C. Will, in „Hessenland", Zeitschrift für hessische Geschichte und Lit. 1891, Nr. 7 und 8.) [Kerker.]

Schatzgeyer, Caspar, O. S. Fr., mannhafter Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die lutherische Neuerung, war zu Landshut in Niederbayern Ende 1463 oder in der ersten Hälfte des Jahres 1464 geboren. Nachdem er in Ingolstadt Philosophie studirt hatte, trat er zu Landshut in den Franciscanerorden und erlangte in demselben durch Tugend und Gelehrsamkeit ein hohes Ansehen. Selbst der abgefallene Franciscaner Eberlin von Günzburg (s. d. Art.) mußte ihm das Zeugniß ausstellen, „daß er fast der beste unter allen Barfüßern sei"; ein anderer abtrünniger Ordensgenosse, Konrad Pellicanus (s. d. Art.), nannte ihn einen „frommen Mann, der auch ein gelehrter Theologe, ein ausgezeichneter Prediger und höchst liebenswürdiger Charakter war". Zuerst war Schatzgeyer längere Jahre als Lector, Prediger und Guardian in Landshut, München und Ingolstadt thätig, bis er 1514 zum Provinzialvicar der oberdeutschen Observanten gewählt wurde. Als solcher wohnte er 1517 dem Generalcapitel in Rom bei und kehrte von da als erster Provinzial der oberdeutschen Observanten in die Heimat zurück. Nun wurde er Guardian in Nürnberg, von 1520—1523 wieder Provinzial, dann Guardian in München, wo er am 18. September 1527 starb. Eine milde Natur, versuchte Schatzgeyer bei Beginn der Kirchenspaltung in ausgleichendem Sinne zu wirken; doch mußte er bald die Aussichtslosigkeit solcher Bestrebungen einsehen. Mit einem ganz außerordentlichen Eifer trat er nun für den alten Glauben in die Schranken und entfaltete zu diesem Zwecke eine unermüdliche literarische Thätigkeit. Mehr als 20 Schriften wurden von ihm im Verlaufe von wenigen Jahren veröffentlicht; er wandte sich in denselben namentlich gegen Luther, Briesmann, Franz Lambert, Eberlin von Günzburg, Osiander und Johann von Schwarzenberg. Von Interesse für die Geschichte des Franciscanerordens ist die Apologie, welche er (Basel 1516) zur Vertheidigung der Observanten gegen Bonifatius von Ceva, den Provinzial der französischen Conventualen, herausgab. (Vgl. N. Paulus, Caspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland, Freiburg 1897 [Straßburger Theol. Studien III, 1].) [N. Paulus.]

Schatzung, s. Census.

Schaubrode, s. Opfer IX, 901, Stiftshütte und Tempel.

Schauenberg (Schaumberg), Peter, Graf von, s. Augsburg I, 1627 f.

Schaufäden, s. Arba Canphoth.

Schechina (שְׁכִינָה) ist der nachbiblische, in den Targumin und im Talmud gewöhnliche Ausdruck für die alttestamentlichen Offenbarungen der Gegenwart Gottes durch Wolke oder Feuer. Im engern Sinne versteht man darunter bloß die über dem Gnadenthron oder dem Sühndeckel der Bundeslade (s. d. Art.) thronende Wolke, durch welche Gott der Herr seine Gegenwart kundgab. Außer dieser letztern Offenbarung aber begreift die Schechina noch die Flamme im Dornbusch (Ex. 3, 2; vgl. Deut. 33, 16), die Wolken- und Feuersäule beim Zuge durch die Wüste (Ex. 13, 21. 22), die Wolke auf dem Sinai bei der Gesetzgebung (Ex. 19, 9) oder über der Stiftshütte (Ex. 40, 32. Lev. 9, 23. Num. 11, 25). So lange die Stiftshütte und der salomonische Tempel bestanden, war die Stelle über der Bundeslade zwischen den Flügeln der Cherubim der Sitz der Schechina (Num. 7, 89. Ps. 79, 2. Ez. 9, 3). Dieß sagt die heilige Schrift ganz bestimmt; ob aber die Schechina dort beständig war (auch im

Philisterlande [1 Sam. 5, 2 ff.] und zur Zeit des Königs Manasses [4 Kön. 21, 4. 5]), oder ob sie nur bei einzelnen Gelegenheiten, wie beim großen Versöhnungsfeste, erschien, ist seit Langem Gegenstand der Erörterung, über welchen nur Meinungen vorgebracht werden können. Aehnlicherweise kann es nur als Meinung gelten, wenn neuere Exegeten im Neuen Testamente bei dem öfter vorkommenden Ausdrucke δόξα τοῦ θεοῦ oder dem ἐπισκιάσει (Luc. 1, 35) und der νεφέλη φωτεινή (Matth. 17, 5) an die Schechina des Alten Testamentes denken. Daß auch die Schechina, wie alle Einrichtungen des Alten Testamentes, vorbildlichen Charakter gehabt habe, muß man wohl annehmen. Daß sie typisch auf das Wohnen Gottes unter uns in Christo oder auf die Gegenwart Jesu im heiligsten Altarssacrament hinweise, hat Reinke, Messianische Weissagungen der ... Propheten III, Gießen 1861, 466 ff. in ansprechender Weise dargelegt; Grimm dagegen (Leben Jesu I, Regensb. 1876, 152 ff.) will in der Schechina die Wirksamkeit des heiligen Geistes innerhalb der Kirche vorgebildet sehen und kann sich dafür auf den hl. Cyprian (Testim. 3, 101, bei Migne, PP. lat. IV, 776) berufen. In der rabbinischen Literatur hat die jüdische Phantasie, uneingeschränkt durch das Dogma, sich den Begriff der Schechina mannigfach aus- und umgedeutet, so daß sie bald als gleichbedeutend mit der Wesenheit und Persönlichkeit Gottes, bald als eigene Individualität neben Gott erscheint. (Vgl. dazu Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie, Leipzig 1880, 179 ff.; Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Litteratur, Zürich 1888.) [Dornstetter.]

Scheeben, Matthias Joseph, besonders hervorragend als Dogmatiker neuscholastischer Richtung, wurde zu Meckenheim bei Bonn am 1. März 1835 geboren. Nach glänzend bestandenem Abiturientenexamen am Marzellengymnasium zu Köln begab sich der talentvolle 17jährige Jüngling nach Rom, um als Zögling des dortigen deutschen Collegiums an der gregorianischen Universität Philosophie und Theologie zu studiren. Dort erlangte er während eines siebenjährigen Studiums in beiden Facultäten die Doctorwürde und wurde am 18. December 1858 zum Priester geweiht; in der Christnacht feierte er sein erstes heiliges Meßopfer. Dann kehrte er im J. 1859 in die Heimat zurück, um zunächst die Rectorstelle an der Klosterkirche der Ursulinerinnen zu Münstereifel und den Religionsunterricht an deren Unterrichts- und Erziehungsinstitut zu übernehmen. Indeß eröffnete die geistliche Behörde dem durch seine Fähigkeiten und Kenntnisse ausgezeichneten jungen Manne bald eine Laufbahn, in welcher er seiner Neigung entsprechend vorzüglich der Wissenschaft leben konnte. Am 25. Sept. 1860 wurde er zum Professor der Dogmatik an dem erzbischöflichen Priesterseminar in Köln ernannt, und nun begann er seine Kräfte in umfassender Weise nutzbar zu machen. Schon bald nach seiner Heimkehr trat Scheeben rasch hinter einander mit drei literarischen Arbeiten hervor, welche sämmtlich die kirchliche Gnadenlehre zum Gegenstande hatten, sich wechselseitig ergänzten und jede in ihrer Art bedeutend waren. Die erste Schrift, „Natur und Gnade" betitelt (Mainz 1861), entwickelte die natürliche und übernatürliche Gnadenordnung des Menschen, tief ausholend und klar erläuternd, in speculativer, systematisch-wissenschaftlicher Darstellung. Die zweite Arbeit fügte die positive kirchliche Begründung in Form einer verbesserten Ausgabe der alten Schrift des Jesuiten Casinius Quid est homo? hinzu (Mainz 1862). Die dritte Publication schloß daran in einer freien Bearbeitung der „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" (Freiburg 1862) von dem berühmten Jesuiten Nieremberg (s. d. Art.) eine populäre Entwicklung der Gnadenlehre in ihrer praktischen Bedeutung (das Werk erlebte bereits 1864 eine zweite Auflage und 1897 die sechste). Im J. 1865 folgte das umfangreiche Werk „Die Mysterien des Christenthums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspective", Freiburg 1865 (neue Aufl. 1897 im Druck). Es enthält eine speculative Darstellung der dogmatischen Lehren von Gott und der heiligsten Dreifaltigkeit, von Sünde und Erbsünde, vom Erlöser, von der Eucharistie, von der Kirche und ihren Sacramenten, von der Rechtfertigung, der Verklärung, den letzten Dingen und der Prädestination. Wieder zwei Jahre später (1867) begann Scheeben das Kölner „Pastoralblatt", welches er bis zu seinem Tode fortführte. Eine ganz besondere Aufgabe sollte dem schlagfertigen Theologen aber in den bewegten Zeiten des vaticanischen Concils erwachsen. Er war der Erste, der sich in einer zwar kurzen, aber schlagenden Abfertigung gegen die Janusbrüder wandte („Der Papst und das Concil von Janus", Mainz 1869, popularisirt in der Frankfurter Broschüre „Der Papst und seine neuesten Verleumder"). Ebenso war er einer der Ersten, welche die bekannten Erklärungen Döllingers muthig und scharf beleuchteten („Neue Erwägungen", Regensburg 1870, und „Die männliche That" und „die unwiderleglichen Bemerkungen" des Herrn v. Döllinger, Köln 1870). Deßgleichen erhielt Ritter von Schulte's Schmähschrift über „Die Macht der römischen Päpste" von Scheeben ihre prompte Widerlegung (Schulte und Döllinger gegen das Concil u. s. w., Regensburg 1871). Daneben hatte Scheeben noch vor dem Schlusse des Jahres 1869 die Redaction der von anderer Hand begründeten Zeitschrift „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869" übernommen, die er (seit 1872 als „Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart") 13 Jahre lang (bis Ende 1882) fortführte und in erster Linie zur eifrigsten Vertheidigung des vaticanischen Concils und der Lehre von der päpstlichen Un-

fehlbarkeit, sowie zur unerbittlichsten Bekämpfung des „Altkatholicismus" benutzte. Soviel Bewunderung ihm diese apologetische Thätigkeit von der einen Seite verschaffte, so ingrimmig war der Haß der Gegner, der sich durch persönliche Verunglimpfungen (namentlich im „Deutschen Mercur") Luft machte. Eine unerwünschte Muße brachte dem eifrigen Lehrer die staatlicherseits erfolgte Schließung des Kölner Priesterseminars (1875). Zu gute kam sie aber Scheebens Hauptwerk, dem „Handbuche der katholischen Dogmatik", von welchem zu Freiburg 1873 bis 1887 die drei ersten Bände (in 7 Theilen), welche die katholische Glaubenslehre bis in die Gnadenlehre hinein darstellen, erschienen sind (der noch fehlende Band ist zur Zeit von anderer Hand in Vorbereitung). Scheebens Dogmatik, ein Werk von bleibendem Werthe, ist in einzelnen Partien geradezu classisch, freilich, wie zum Theil auch seine anderen Schriften, manchmal dunkel und schwer verständlich; mehrere der darin aufgestellten Ansichten verwickelten den Verfasser in literarische Controversen mit Kleutgen, Franzelin, Granderath, Stentrup u. A. — Auf der Höhe seines Schaffens wurde Professor Scheeben am 21. Juli 1888 durch eine kurze Fieberkrankheit dahingerafft; die Dankbarkeit seiner Schüler und Freunde zierte sein Grab auf dem städtischen Kirchhofe zu Köln (Melaten) 1890 mit einem würdigen Denkmal. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1231, wo sonstige Lit. nachgewiesen wird.) [Meiners.]

Scheffler, Johannes (Angelus Silesius), Convertit, namhafter Dichter und Controversist, war 1624 als der Sohn eines polnischen Ritters geboren, der sich nach Breslau zurückgezogen hatte und zur evangelisch-lutherischen Gemeinschaft hielt. Frühzeitig wurde Johannes dem lutherischen Elisabethengymnasium seiner Vaterstadt übergeben, wo er bald durch den Rector Elias Major und den Professor Christoph Colerus Anregung und Anleitung zur Dichtkunst fand; in dieser befolgte er, was die Form betraf, mit zwei Mitschülern die Opitz'schen Regeln, wie sie in Schefflers Geburtsjahr in dem „Buch von der Teutschen Poeterey" veröffentlicht waren. Am 4. Mai 1643 wurde Scheffler als Studirender der Medicin bei der Straßburger Universität immatriculirt, vertauschte indeß diese Hochschule bald mit der von Leyden in den Niederlanden, wo damals die Häupter der wiedererwachten Dichtkunst in hohen Ehren standen. Nach zweijährigem Aufenthalte verließ Scheffler Holland, ließ sich am 25. September 1647 zu Padua immatriculiren und ward am 9. Juli 1648 zum Doctor der Philosophie und der Medicin befördert. Am 3. November 1649 ernannte ihn der Herzog Sylvius Nimrod von Oels zu seinem Leibarzt, und er blieb in dieser Stellung bis Ende 1652. Ein halbes Jahr später, 12. Juni 1653, trat Scheffler in Breslau zur katholischen Kirche über und nahm in der unmittelbar darauf empfangenen Firmung den Namen Angelus an, den er von da ab mit Vorliebe führte und als Schriftstellernamen durch den Zusatz Silesius ergänzte. Die Conversion Schefflers hatte sich langsam vorbereitet. Besondern geistlichen Einfluß auf den jungen Arzt hatte sein älterer Freund Abraham von Frankenberg geübt, der sich frühzeitig in das Studium der älteren und neueren Mystiker und besonders Jacob Böhme's vertieft und eine reiche Bibliothek aus den Werken solcher Schriftsteller gesammelt hatte. Er gerieth dadurch mit den orthodoxen Predigern vielfach in Streit, fand aber an dem zu tieferem Erfassen der Religion geneigten Scheffler einen innigen Freund und Vertheidiger. Daß Scheffler sich aber bei seinen theologischen Studien nicht auf die katholische Mystik beschränkte, sondern auch das Dogma in den Kreis seiner Untersuchungen zog und so nicht nur mit dem Gemüthe, sondern auch mit dem Verstande zur Anerkennung der katholischen Lehre kam, zeigt seine noch nicht 14 Tage nach seinem Uebertritte veröffentlichte Conversionsschrift, in welcher er die „gründlichen Ursachen und Motive" seiner Rückkehr zur Kirche auseinandersetzte. Anfangs 1654 wurde der Convertit mit dem Titel Hofmedicus Kaiser Ferdinands III. geehrt, blieb aber vor wie nach in Breslau und neigte immer mehr zum geistlichen Stande. Am 29. Mai 1661 empfing er zu Neisse die Priesterweihe und wurde nach einer Urkunde vom 27. Februar 1663 als Wohlthäter in die Gebetsgemeinschaft des Minoritenordens aufgenommen. Am 1. Juni 1664 wurde er fürstbischöflicher Hofmarschall und Rath. Einen großen Theil seines Lebens indeß brachte er in stiller Zurückgezogenheit im Matthiasstifte zu Breslau zu, woselbst er auch am 9. Juli 1677 fromm verstarb. — Scheffler gehört der Literaturgeschichte in doppelter Weise an: einmal als der Dichter Angelus Silesius, Verfasser des „Cherubinischen Wandersmannes" und der „Heiligen Seelenlust"; sodann als Verfasser der 55 Controversschriften, von welchen 39 unter dem Titel Ecclesiologia gesammelt wurden. Man hat zwischen dem Charakter des Dichters und dem des Controversisten einen so gewaltigen Unterschied finden wollen, daß man allen Ernstes behauptete, es seien zwei verschiedene Persönlichkeiten. Wie diese Behauptung falsch, so ist auch die Anklage ungerecht, daß der Ton jener Streitschriften ein roher und verletzender sei. Mit seinen Zeitgenossen und Gegnern verglichen ist Schefflers Schreibart gemäßigter und weniger geschmacklos zu nennen; daß er nicht über seiner Zeit stand, kann ihm füglich nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Inhaltlich haben seine Schriften auch heute noch eine nicht zu verachtende Bedeutung als ergiebige Fundgrube für den Controversisten und Prediger. Bleibender ist freilich Schefflers Ruhm als Dichter. Seine geistlichen Lieder in der „Heiligen Seelenlust", zum Theil tief und ohne fremdartigen Beigeschmack, zum Theil durch Anwendung von Anschauungen des Alterthums auf christlichen Cultus entstellt, haben sogar unter dem verhüllenden Namen Johannes

Angelus oder I. A. (incertus auctor) mehrfach Eingang in protestantische Gesangbücher gefunden. Sie erinnern bisweilen an die besten Lieder des rheinischen Jesuiten Fr. von Spee (s. d. Art.). Schwankender und widerspruchsvoller als über die Lieder ist die kritische Meinung in Betreff der Sinnsprüche, welche unter dem Titel des „Cherubinischen Wandersmannes" gesammelt sind. Ein großer Theil dieser Reimsprüche, welche dogmatische, ascetische und mystische Fragen in wundersam gefügiger Sprache behandeln, darf unbedenklich empfohlen werden; eine weitere Reihe klingt wohl auf den ersten Augenblick etwas befremdlich und anstößig, kann aber leicht gerechtfertigt werden. Ein übrig bleibender Rest wurde auch katholischerseits von einer bedenklichen Hinneigung zum Quietismus und von verfänglichen pantheistischen Ausdrücken nicht freigesprochen, bis zuletzt C. Seltmann es unternahm, auch diese orthodox zu erklären. Gerade dieser Theil war es übrigens, der den frommen Schlesier bei manchen Modernen populär erhalten hat. Die aus seinen letzten Lebensjahren stammenden „Sinnlichen Beschreibungen" der vier letzten Dinge stehen literarisch weit unter den anderen poetischen Arbeiten Schefflers und sind auch nur als Erbauungsverse für das gewöhnliche Volk jener Zeit gedacht und ausgeführt. (Vgl. neben Wilhelm Lindemann, Angelus Silesius, Freiburg 1876, besonders das neueste, auf exacte Quellenforschung sich stützende Werk von C. Seltmann, Angelus Silesius und seine Mystik, Breslau 1896.) [W. Kreiten S. J.]

Scheffmacher, Johann Jacob, S. J., Controversist, wurde am 27. April 1668 zu Kienzheim im Oberelsaß geboren. Im J. 1715 wurde er Professor der Polemik an der katholischen Universität zu Straßburg; zugleich versah er im Dome die Kanzel für Controverspredigten, welche Ludwig XIV. zur Bekehrung der elsässischen Protestanten gegründet hatte. Durch seine Predigten und Schriften gelang es ihm, manche Lutheraner in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Er starb als Rector der Straßburger Universität am 18. August 1733. Unter Scheffmachers Werken ragen hervor eine Anzahl in Briefform verfaßter Abhandlungen über strittige Lehrpunkte: Lettres d'un docteur allemand de l'Université catholique de Strasbourg, Strasbourg 1725; Lettres d'un théologien de l'Université catholique de Strasbourg, ib. 1732. Diesen Briefen, zwölf an der Zahl, findet sich gewöhnlich ein dreizehnter beigefügt, den der Verfasser als Antwort auf einige Angriffe herausgab. Sie erlebten zahlreiche Auflagen, wurden auch in mehrere Sprachen übersetzt und riefen protestantischerseits viele Gegenschriften hervor. Man hat diese Controversbriefe, die mit großer Gründlichkeit und ohne alle Bitterkeit im Geiste der Liebe geschrieben sind, nicht mit Unrecht als classisch bezeichnet. Große Verbreitung fand auch Scheffmachers Controverskatechismus, der 1723 zu Köln „auf's neue" gedruckt wurde unter dem Titel „Licht in den Finsternussen"; wann diese Schrift zum ersten Male erschien, ob in deutscher oder französischer Sprache, kann nicht angegeben werden; eine neue deutsche Bearbeitung erschien zu Straßburg 1892. Die älteste bekannte französische Ausgabe mit dem Titel Catéchisme de controverse stammt aus dem Jahre 1751. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1006 sq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 727 ss.) [N. Paulus.]

Schegg, Peter Johann, verdienter Exeget der Neuzeit, wurde am 6. Juni 1815 zu Kaufbeuren im Allgäu als Kind schlichter Bürgersleute geboren. Von 1827—1832 besuchte er die Studienanstalt Kempten, und 1832 unterzog er sich der sogen. niedern Absolutorialprüfung, um sich zunächst an das Lyceum zu Dilingen und sodann 1833 an die Universität München zu begeben. Am 22. April 1838 empfing er mit päpstlicher Altersdispens im Dome zu Augsburg die Priesterweihe und widmete sich sodann voll heiligen Eifers zu Pfronten, an der Seite des dortigen Pfarrers M. Jocham, den Pflichten eines Seelsorgers. Aber schon bald nöthigten wiederholte schwere Krankheiten ihn, diese Stellung aufzugeben; er übernahm deßhalb 1841 ein Beneficium an der Lorettokirche zu Berg am Laim bei München, wo er zwei Jahre lang als Spiritual der Englischen Fräulein und als Katechet des Pensionates und der weiblichen Volksschule thätig war. Seine Mußestunden verwendete Schegg auf theologische Studien, deren Frucht eine Bearbeitung der messianischen Psalmen nebst den Buß- und Vesperpsalmen bildete (Ausgewählte Psalmen, Regensburg 1843). Durch den Einfluß Hanebergs (s. d. Art.) scheint er sodann bestimmt worden zu sein, die Seelsorgerthätigkeit mit dem Lehrfache zu vertauschen. Auf seine Bitte ward er 1843 zum Docenten der biblischen Exegese am Lyceum zu Freising ernannt und 1847 zum Professor befördert; in Freising traf er auch seinen vormaligen Pfarrer Jocham als Collegen wieder. Seinen Vorlesungen wußte Schegg durch geistvolle Auffassung des Gegenstandes, classisch-schöne Form und Wärme des Vortrages einen hohen Reiz zu verleihen. Die Ergebnisse der zu Lehrzwecken unternommenen Studien legte er in einer Reihe von Schriften nieder; es erschienen davon: Die Psalmen, übersetzt und erklärt für Verständniß und Betrachtung, München 1845—1847, 3 Bde. (2. umgearbeitete Aufl. 1857); Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt, München 1850, 2 Bde. (über Is. 36—39 hatte der Verfasser bereits 1848 in einem Freisinger Lycealprogramm gehandelt); Geschichte der letzten Propheten, ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Offenbarung, Regensburg 1853—1854, 2 Bde.; Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Regensburg 1854, 2 Bde. (neue Titelausgabe 1862). Dem Neuen Testamente sich zuwendend, nahm Schegg eine

ausführliche Erklärung der Evangelien in Angriff, von welcher er während seines Aufenthaltes zu Freising den ersten und den dritten Theil fertigstellen konnte (Evangelium nach Matthäus, München 1856—1858, 3 Bde.; Evangelium nach Lucas, München 1861—1865, 3 Bde.). Endlich seien aus dieser Freisinger Periode noch erwähnt die Schilderung einer 1865 unternommenen Palästinareise (Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Lande über Aegypten und den Libanon, München 1867, 2 Bde.) und ein Lycealprogramm über die Bauten Constantins über dem heiligen Grabe zu Jerusalem, Freising 1867. Manche der genannten Schriften ernteten in weiten Kreisen reiche Anerkennung. Schon 1855 war der Verfasser von der theologischen Facultät der Universität München honoris causa zum Doctor der Theologie promovirt worden; im Herbste 1868 wurde er zum Professor der neutestamentlichen Exegese und der orientalischen Sprachen an der Universität Würzburg ernannt. Im J. 1870 erschien eine Erklärung des Marcus-Evangeliums in 2 Bänden, und weitere Pläne waren bereits entworfen, als Schegg im Sommer 1872 auf den einstimmigen Vorschlag der theologischen Facultät in München zum Nachfolger Reithmayrs (s. d. Art.) berufen wurde. In München brachte er seinen Evangeliencommentar zum Abschluß, indem er unter Zugrundelegung von Vorarbeiten seines 1876 verewigten Freundes Haneberg eine Erklärung des Johannes-Evangeliums fertig stellte (München 1878—1880, 2 Bde.). Vorher schon hatte er das Resultat seiner Studien über die Harmonie der Evangelien in „Sechs Bücher des Lebens Jesu" zusammengefaßt (Freiburg i. Br. 1874—1875, 2 Bde.). Aus dem Jahre 1881 auf 1882, in welchem Schegg die Würde eines Rectors der Universität bekleidete, liegen zwei Rectoratsreden vor: „Der Mensch und die Natur", „Humanität und Cultur". Es folgten noch die Schriften: Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi, München 1882; Jacobus der Bruder des Herrn, München 1882; Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief, München 1883; Das Hohelied Salomons von der heiligen Liebe, München 1885. Nunmehr war indessen Scheggs Kraft erschöpft. Zu wiederholten Malen wurde er von gefährlichen Krankheiten, insbesondere Lungenentzündungen, betroffen, und nach einem vergeblichen Versuche, in Karlsbad Hilfe oder Erleichterung zu erlangen, beschloß er sein Tagewerk wohl vorbereitet zu München am 9. Juli 1885. Eine unvollendet hinterlassene „Biblische Archäologie" wurde von J. B. Wirthmüller vollendet und herausgegeben (Freiburg i. Br. 1887). — Schegg war eine überaus liebenswürdige Persönlichkeit, höchst anspruchslos im Umgange und leutselig gegen jedermann. Ueber seinem ganzen Leben und Wirken lagerte ein Geist milder Versöhnlichkeit und herzlicher Frömmigkeit. Manche seiner literarischen Arbeiten, aus früherer wie aus späterer Zeit, wollen vorwiegend oder auch ausschließlich erbaulichen Zwecken dienen, und auch da, wo er in erster Linie wissenschaftliche Aufgaben verfolgt, pflegt er gerne, am Ziele angekommen, sich weihevollen Meditationen hinzugeben. Scheggs Stärke lag aber in einem hochentwickelten Feingefühle für sprachliche und literarische Erscheinungen überhaupt. Er verstand es, sich in den Text der heiligen Bücher zu versenken und gewissermaßen in die Seele des Schriftstellers selbst einzudringen, um dort die Gründe für die Wahl des Ausdruckes zu belauschen. Er verfügte ferner über eine immerhin ausgebreitete linguistische und historische Gelehrsamkeit, während seine theologisch-dogmatische Schulung allerdings Schwächen und Lücken aufwies. Seine Originalität verleitete ihn zudem auch manchmal zu kühnen Hypothesen und unbegründetem Widerspruche gegen die Tradition. Sprache und Darstellung handhabte Schegg mit vollendeter Meisterschaft; auch der trockensten Materie weiß er Farbe und Leben zu geben, und nicht selten ist sein Ausdruck von einem eigenartigen dichterischen Hauche durchweht. (Vgl. den Necrolog Scheggs von J. B. Wirthmüller, in der Beilage zum Amtsblatt für die Erzdiöcese München und Freising vom 11. Februar 1886, und [mit wenigen Aenderungen] in der „Bibl. Archäologie" S. V—XVII; kürzere Nachrufe finden sich im Sulzbacher Kalender f. kath. Christen 1887, 126 bis 132 [anonym], und im Allgäuer Geschichtsfreund VIII [1895], 38—42 [von Al. v. Schmid]. Manche nähere Mittheilungen aus dem frühern Leben Scheggs enthält die Selbstbiographie Jochams, Memoiren eines Obscuranten, herausg. von M. Sattler, Kempten 1896.) [Bardenhewer.]

Scheibel, Joh. Gottfried, s. Lutheraner, separirte VIII, 348.

Scheidebrief, s. Ehe IV, 156.

Scheidung der Ehe, s. Ehescheidung.

Scheiner, Christoph, S. J., hervorragender Mathematiker und Astronom, wurde am 25. Juli 1573 (nicht 1575) zu Wald bei Mindelheim in Schwaben geboren. Er studirte bei den Jesuiten zu Augsburg und Landsberg, trat daselbst 1595 in die Gesellschaft ein und wurde später nach Ingolstadt geschickt, wo er (1600) Metaphysik und unter Joh. Lang Mathematik studirte. Im J. 1603 kam Scheiner als Magister nach Dilingen, wo er seit 1605 Humaniora und aushilfsweise Mathematik zu lehren hatte. Während dieser Zeit erfand er den Pantograph oder Storchenschnabel, der heute noch in verbesserter Form bei den Technikern verwendet wird. Er veröffentlichte aber erst viel später diese Erfindung in der Schrift Pantographice seu ars delineandi res quaslibet per parallelogrammum lineare seu cavum, mechanicum, mobile, Rom. 1631. Nach Vollendung des dritten Probejahres zu Ebersberg wurde Scheiner 1610 zum Professor der Mathematik und der hebräischen Sprache zu Ingolstadt ernannt. Dort entdeckte er mit Hilfe des 1608 erfundenen Fern-

rohrs etwas später als Fabricius die Sonnenflecken (März 1611); doch durfte er, weil sein Provinzial Busäus als Aristoteliker es nicht wollte, die Entdeckung nicht veröffentlichen. Er berichtete indeß in drei Briefen an den ihm befreundeten Welser zu Augsburg darüber; dieser gab die Briefe unter dem Titel Tres epistolae de maculis solaribus scriptae ad Marcum Velserum 1612 mit der Unterschrift Apelles latens post tabulam heraus und schickte je ein Exemplar an Galilei und Kepler. Scheiner, der die Flecken für um die Sonne kreisende Planeten hielt, gab schon 1612 in zwei weiteren Briefen an Welser, ehe ihm die Antwort Galilei's bekannt geworden war, interessante Beschreibungen derselben, erwähnte die Hauptbewegungen, nämlich die Bewegung infolge der Achsendrehung der Sonne, die Eigenbewegung der Flecken und das Auftreten der Sonnenfackeln. Aus der Beobachtung der obern Conjunction der Venus mit der Sonne folgert Scheiner schon im zweiten Brief die Bewegung von Venus und Mercur um die Sonne (ägyptisches System). Ein sechster Brief wurde nach dem Empfange des Schreibens Galilei's geschrieben. Scheiner geht aber auf letzteres nicht erschöpfend ein und erhebt auch keinen Prioritätsanspruch. Welser ließ diese drei Briefe unter dem Titel De maculis solaribus et stellis circa Jovem errantibus accuratior disquisitio ad M. Welserum conscripta, interjectis observationum delineationibus und der Unterschrift Ulysses sub Ajacis clypeo 1612 zu Augsburg drucken und schickte sie an Galilei. Dieser war irrigerweise der Meinung, die disquisitio sei eine Replik auf seinen Brief; er übte deßhalb in einem Briefe an Welser eine scharfe Kritik an der Methode und den Resultaten und veranlaßte damit einen langen, unerquicklichen Prioritätsstreit. Ganz im Unrecht befand sich Galilei bei der Bestreitung der Eigenbewegung der Flecken, denn diese wurde in unserem Jahrhundert von Schröter wieder entdeckt. Dagegen gab Scheiner seine Ansicht über das Wesen der Sonnenflecken bald selbst auf. Die ersten Entdecker der Sonnenflecken waren die Chinesen (301 n. Chr.; s. Allgem. Zeitung 1890, Nr. 107); die drei Astronomen Galilei, Fabricius, Scheiner haben dieselben aber unabhängig davon und von einander entdeckt und ihre Entdeckungen nach einander publicirt. Indem Galilei im Saggiatore 1623 gegen besseres Wissen Scheiner des Plagiats beschuldigte, hat er dessen scharfe, zum Theil verletzende Antwort in der Ursina und im Prodromus herausgefordert (Braunmühl, Christoph Scheiner als Mathematiker, Physiker und Astronom, Bamberg 1891; zu der S. 89 angegebenen Literatur vgl. noch Günther in der Allg. deutschen Biographie XXX, 718 f. Durch Braunmühl sind verschiedene Angaben bei Wolf, Geschichte der Astronomie, München 1877, und Reusch, Der Prozeß Galilei's und die Jesuiten, Bonn 1879, rectificirt).

In Ingolstadt entfaltete Scheiner eine segensreiche Wirksamkeit und bildete zahlreiche Schüler heran. Für Disputationen wurden unter seiner Leitung zwei Abhandlungen verfaßt: Disquisitiones mathematicae de controversiis et novitatibus astronomicis, 1614, und Exegesis fundamentorum gnomicorum, 1615. In der ersten werden die Weltsysteme besprochen (das alte System wird vertheidigt) und die Fernrohre beschrieben; die älteste Mondkarte wird entworfen, und die Phasen der Venus und die Erscheinung des Saturn werden behandelt. Die andere entwickelt die Theorie der Sonnenuhren und die praktische Herstellung derselben. Zugleich wird ein Instrument beschrieben, mittels dessen man die sämmtlichen Kegelschnitte mechanisch zeichnen kann. Die Beobachtung, daß die Sonnenscheibe beim Aufgang elliptisch erscheint, führte Scheiner zur Entdeckung der Refraction der Atmosphäre (Sol ellipticus, h. e. novum et perpetuum Solis contrahi soliti phaenomenon, Aug. Vindel. 1615; Refractiones coelestes s. Solis elliptici phaenomenon illustratum, 1617). Als Mittel für die Verkürzung des verticalen Durchmessers gegen den horizontalen fand er 5′ 39,5″ (Bogenmaß), was der richtigen Zahl 5′ 15″ sehr nahe kommt. Der Ruhm Scheiners als Astronom veranlaßte den Erzherzog Maximilian von Tirol, ihn zu sich nach Innsbruck zu rufen. Im J. 1616 siedelte er über und empfing im folgenden Jahre die Priesterweihe. Als Frucht seiner Studien in Innsbruck erschien Oculus sive fundamentum opticum, Oenip. 1619, eine Beschreibung der Anatomie des Auges, der Brechung der Lichtstrahlen im Auge u. s. w. Durch Versuche an Ochsen- und Schafaugen wies er nach, daß die Netzhaut das eigentliche Organ des Sehens sei, von welcher die Nerven in das Gehirn verlaufen. Ohne die nahezu gleichzeitige Entdeckung des wahren Brechungsgesetzes zu kennen, fand er doch für die wichtigsten Medien des Auges die richtigen Brechungsindices. Die Accommodation des Auges war ihm bekannt. Der Versuch mit einem durchlöcherten Kartenblatte, durch welches man, nahe vor dem Auge, ebensoviele Bilder sieht, als Löcher da sind, figurirt noch jetzt in der Physik als Scheiner'sches Experiment. Im J. 1620 kam Scheiner als Professor der Mathematik nach Freiburg i. Br., wurde aber schon im folgenden Jahre wieder nach Innsbruck zurückberufen; 1622 ging er mit Erzherzog Karl, Bischof von Neisse, nach Neisse und wurde 1623 zum Superior des daselbst zu gründenden Collegiums ernannt. Erzherzog Karl nahm ihn 1624 auch auf seiner Reise nach Spanien mit und schickte ihn von Genua aus nach Rom, damit er die Gründung des Collegiums in's Reine bringe. In Rom blieb er mit astronomischen Beobachtungen beschäftigt bis März 1633; in den Jahren 1626—1630 arbeitete er an der Rosa Ursina s. Sol ex admirando Facularum et Macularum suarum phaenomeno varius, nec non circa centrum

suum et axem fixum ab occasu in ortum annua, circaque alium axem, mobilem ab ortu in occasum conversione quasi menstrua, super polos proprios, libris quatuor mobilis ostensus, Bracciani 1626—1630. In diesem Hauptwerke gibt Scheiner eine Auseinandersetzung mit Galilei über die Sonnenflecken und weist ihm Fehler nach, weil er die Neigung der Bahn der Sonnenflecken zur Ekliptik, die Scheiner zu 7° 30′ (heute 7° 15′) berechnete, nicht kannte. Im zweiten Buche beschreibt Scheiner die optischen Hilfsmittel, namentlich ein eigens construirtes Fernrohr, das Helioskop, und die Methode, das Sonnenbild auf ein weißes Blatt zu projiciren. Im dritten Theile sind die Beobachtungsmaterialien gesammelt und wird ein Instrument beschrieben, das „als die erste primitive Form unseres heutigen parallaktisch montirten Aequatorials" gilt. Das vierte Buch enthält die Theorie der Sonnenflecken und ihrer Bewegungen. Scheiner fand für die Rotation der Sonne 25,33 Tage (heute 25,34). Er gab auch zuerst ein Bild einer Nebensonnenerscheinung, die er 1615, 1629, 1630 beobachtete („römisches Phänomen"). Eine directe Betheiligung am Kampfe gegen Galilei 1633 läßt sich nicht nachweisen; den wissenschaftlichen Kampf setzte er jedoch in einem Werke fort, das er in Wien, wo er bis 1639 weilte, ausarbeitete, aber nicht mehr selbst publiciren konnte (Prodromus de Sole mobili et stabili Terra contra Galilaeum, Pragae [?] 1651). Von 1639 an lebte Scheiner zu Neisse nur der Seelsorge und seinen Studien bis zu seinem Tode am 18. Juni 1650. Sein Name wird stets unter den ersten in der Astronomie genannt werden. [P. Schanz.]

Schekel (Sekel), s. Geld u. Gewicht V, 231.

Schellen, kleinere Glöckchen, finden bei dem Gottesdienste Verwendung, um die Gläubigen auf einzelne Momente aufmerksam zu machen. Der Gebrauch derselben zu ähnlichen Zwecken ist uralt. Goldene Schellchen zierten den untern Saum des Obergewandes, das der alttestamentliche Hohepriester trug, wenn er sich in das Allerheiligste begab (Ex. 28, 33 ff.). Im classischen Alterthume wurden Schellen außer im häuslichen Leben (vgl. 1 Cor. 13, 1) auch bei bürgerlichen Festen und religiösen Aufzügen, besonders bei der Leichenfeier gebraucht. Auch in christlichen Katakombengräbern sind kleine Schellen von Bronze und Silber gefunden worden. In den kirchlichen Dienst kamen sie wohl zuerst durch die Klöster, wo die Mönche damit zum Officium zusammengerufen wurden. In größeren Kirchen wird mit einer neben der Sacristeithüre an der Wand befestigten Schelle ein Zeichen gegeben, wenn der Celebrant sich zum Altare begibt und der Gottesdienst beginnt. Hierauf ist wohl die Weisung des Pontificals (in der Ordin. Ostiariorum) zu beziehen: Ostiarium oportet percutere cymbalum et campanam. Der Gebrauch der Schellen während des Gottesdienstes ist im Mittelalter üblich geworden. Das Missale (Rubr. gen. 20) führt die parva campanula unter den Zurüstungen für die heilige Messe auf und schreibt ein Schellenzeichen zum Sanctus und zur Elevation beider Gestalten vor (Rit. celebr. Miss. 7, 8 et 8, 6), um die Gläubigen auf den Beginn des Canons aufmerksam zu machen und an die Anbetung des Allerheiligsten zu mahnen (vgl. G. Durandus, Rationale div. off. 4, 41, 53). Dieses Schellenzeichen zur Wandlung ist im 12. Jahrhundert aufgekommen (in Köln z. B. um 1194; vgl. Caesarius Heisterbac., Dialog. 9, 51) und bald allgemein üblich geworden. Außerhalb Italiens wird an vielen Orten auch zum Offertorium, zur sog. kleinen Elevation (am Schlusse des Canons) und zum Domine non sum dignus sowohl in der Messe als auch bei der Spendung der heiligen Communion ein Zeichen mit der Schelle gegeben. Während in der Kirche eine Procession oder das canonische Stundengebet und die Conventualmesse gehalten wird oder das Allerheiligste öffentlich ausgesetzt ist, soll in Privatmessen jedes Schellenzeichen unterbleiben. — Bei der Uebertragung der Krankencommunion soll nach dem römischen Ritual (4, 4, 10) die Schelle beständig angeschlagen werden, um, wie schon Durandus erklärt, zur Anbetung des Allerheiligsten aufzufordern. Das bei theophorischen Processionen und bei dem sacramentalischen Segen übliche, aber nicht vorgeschriebene Schellen hat denselben Zweck; es soll aber auch wie bei dem Gloria am Gründonnerstage und Charsamstage und bei dem Te Deum die Feier und die Festfreude erhöhen. — Die Gestalt, die Größe und das Metall der Schellen für den kirchlichen Dienst sind nicht näher bestimmt. Dieselben lassen sich sehr wohl künstlerisch ausstatten und so herstellen, daß sie, wie das Prager Provinzialconcil vom Jahre 1860 (5, 7, 1) wünscht, sich von den profanen Glöcklein unterscheiden. Durandus (l. c. 1, 4, 11) zählt mit Einschluß der Glocken sechs Arten auf. In der Regel ist die Altarschelle tragbar und hat ein einzelnes oder auch mehrere harmonisch klingende Handglöckchen, welche an einer Handhabe oder unter einer größern Schelle (Klinse) vereinigt sind. Bis um das Ende des 16. Jahrhunderts war in Süddeutschland das Schellenrad (rota oder circulus nolarum) in der Nähe des Hochaltars gebräuchlich; es war dieß ein an der Wand befestigtes Rad von Eisen oder Bronze, das mit einer oder zwei Reihen von Glöckchen besetzt war und mittels eines Seiles oder Kettchens in Schwingung gebracht wurde. Nach den Anweisungen des hl. Karl Borromäus (Instr. fabr. eccl. 1, 14, in Acta Eccl. Mediolan., Mediol. 1599, 571) soll am Hochaltar ein tintinnabulum gestatorium gebraucht werden, die Meßschellen der Nebenaltäre sollen dagegen an der Evangelienseite befestigt sein. Eine Segnung oder Weihe der Schellen kennt die Kirche nicht. [K. Schrod.]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, bekannter Philosoph, wurde als Predigers-

sohn am 27. Januar 1775 zu Leonberg (Württemberg) geboren. Mit glänzenden Geistesgaben ausgestattet, bezog er außergewöhnlich früh (mit 15 Jahren) die Universität Tübingen, wo er sich mit theologischen und philosophischen Studien beschäftigte. Bei den ersteren gerieth er in die historisch-kritische Richtung, welche in seinen ersten Schriften (der Dissertation über den biblischen Bericht vom Sündenfalle und der Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme) zu Tage tritt; er glaubte sich deßhalb wegen mangelnder Orthodoxie zu einem Prediger nicht berufen. Mit besonderem Eifer warf er sich nun auf die Philosophie. Nach seiner Rückkehr aus Tübingen bekleidete Schelling zwei Jahre lang eine Hofmeisterstelle und benutzte diese Gelegenheit, um neben philosophischen Studien in Leipzig vornehmlich Vorlesungen über Mathematik und Physik zu hören. Als Professor im J. 1798 nach Jena berufen, war er an der Seite Fichte's, auch später Hegels (s. d. Artt.), thätig. Der Aufenthalt daselbst wurde ihm aber bald verleidet; dazu trugen nicht wenig bei einmal sein anstößiges Verhältniß zu Karoline, der Gemahlin A. W. Schlegels, mit welcher er nach deren Scheidung seine erste Ehe schloß, sodann seine Empfindlichkeit gegen literarische Gegner. Auch in Würzburg, an dessen Hochschule er mittlerweile einen Lehrstuhl erhielt, weilte Schelling nur drei Jahre; er war froh, als er im J. 1806 zum Mitgliede der bayrischen Akademie der Wissenschaften bestimmt wurde. Die Obliegenheiten eines Generalsecretärs genannter Akademie genügten ihm aber nicht; seiner Neigung zur Lehrthätigkeit folgend, hielt er 1820—1826 Vorlesungen in Erlangen und seit 1827 in München als neu ernannter Professor an der von Landshut nach dort verlegten Universität. In diese Zeit fällt seine heftige Fehde mit Jacobi (s. d. Art.), indem er auf dessen scharfen Angriff maßlos antwortete. Im J. 1841 siedelte Schelling nach Berlin über, wohin man ihn als Mitglied der Akademie der Wissenschaften berufen hatte, um ein Gegengewicht gegen den durch Hegel großgezogenen Pantheismus und Materialismus zu gewinnen. Auf den Wunsch der Regierung machte er von seinem Rechte, Universitätsvorlesungen halten zu dürfen, Gebrauch. Manche unliebsame Vorkommnisse und Angriffe brachten ihn aber schon im J. 1843 zu dem Entschlusse, seine Vorlesungen einzustellen. Auf einer Erholungsreise starb Schelling zu Ragatz im J. 1854.

In seiner Jugendzeit an literarischen Werken äußerst fruchtbar, zeigte Schelling in späteren Jahren eine gewisse Scheu vor Publication; trotz wiederholter Ankündigung und begonnener Drucklegung von Werken kam es nicht zur Ausgabe derselben. Unter den philosophischen Systemen hielt Schelling den transcendentalen Idealismus für das einzig berechtigte, seitdem er Kants Kritik und Fichte's Wissenschaftslehre kennen gelernt. Zuerst des letztern treuer und begeisterter Schüler, kam er bald zum Bewußtsein der Mängel des Fichte'schen Idealismus und suchte dieselben zu heben. Daß der subjective Idealismus nicht befriedigen kann, mußte selbst Fichte in seiner spätern Lebenszeit gestehen, allerdings bereits von seinem Schüler beeinflußt; deßhalb sollte vor das empirische Ich das absolute als dessen nothwendige Voraussetzung treten. Mochte ferner dem Fichte'schen Ich oder Geist eine entsprechende Stelle zugewiesen sein, die Natur war zu einer todten Schranke degradirt, gegen welche anrennend das Ich zum Bewußtsein kommt. Wer wie Schelling offenen Auges die Natur mit ihren mannigfaltigen Wesen betrachtet und der Romantik zuneigt, darf mit einer solchen Erklärung nicht zufrieden sein. Schellings Bestrebungen sind auf die weitere Entwicklung des Idealismus gerichtet, aber ein völlig abgeschlossenes System zu gründen gelingt ihm nicht. Angeregt durch das Studium anderer Philosopheme und durch das Auftauchen noch unbeantworteter Fragen, bieten sich immer neue Lösungsversuche dar, welche die früheren modificirt in sich aufnehmen. Diese Entwicklung hat dadurch eine besondere Bedeutung, daß ihre ausgesprochene Richtung vom Pantheismus auf den Theismus und die Offenbarungsphilosophie geht. Doch vermag sie sich dem pantheistischen Banne nicht zu entreißen und deßhalb eine befriedigende Lösung der Fragen nicht zu erzielen. Man unterscheidet gewöhnlich in Schellings fließender Philosophie drei Perioden. 1. Periode der Identitätsphilosophie und Naturphilosophie. Fichte's Lehre stellt Schelling in verschiedenen Schriften dar, wie „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1794), „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795), „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" (1796) und besonders in der formvollendeten spätern Schrift „System des transcendentalen Idealismus" (1800). Vor Allem betont er, daß die Quelle des Selbstbewußtseins und dadurch alles Objectes das absolute Wollen sei. Doch gleicht nach ihm die Construction des Fichte'schen Ichs der „eines einarmigen Hebels", an dem das beschwerende Gewicht des völlig todten Objectes oder der starren Natur hängt. Schelling fügt den zum Gleichgewicht erforderlichen andern Arm hinzu, indem er der Entwicklung des Ichs, „um zur Natur zu kommen", die der Natur, „um zum Geiste zu kommen", zur Seite stellt. Das ist die Naturphilosophie, deren Darstellung die Werke gewidmet sind: „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), „Von der Weltseele" (1798), „Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie" sammt „Einleitung zum Entwurf" (1799). Die Natur tritt uns hier als ein einheitliches lebensvolles Product einer fortschreitenden Entwicklung entgegen mit den Hauptstufen Materie, Licht und Organismus, in dessen Spitze, dem Menschen, die Natur zur Intelligenz gelangt. Mag auch die Construction der Natur

aus ursprünglichen Kräften in immer höherer Potenz noch so seltsam und phantastisch sein, gleich einer Träumerei, der Umstand, daß die Natur wieder ein lebensvolles, gleichsam mit einer „Weltseele" begabtes Gebilde darstellte, gewann der Naturphilosophie viele Freunde. Die Absage an den Materialismus war freudig zu begrüßen, „der die lebendigen Erscheinungen der Körper auf todte Bewegungen zurückführen will", den deßhalb Schelling mit Recht „einen Wahnsinn" nennt, verbunden mit einer „Rohheit der Vorstellung von der Natur und ihrem Wesen, in Bezug auf welche jene sonst roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Gestirne, das Licht oder Thiere anbeteten" (Schellings Werke [s. u.] I, 4, 315). Ein völliger Parallelismus zeigt sich in beiden Reichen, die aus der Entwicklung des Geistes und der Natur entstehen; in beiden entsprechende Stufen, in beiden das Weltgesetz der Polarität, nach welchem stets eine Entzweiung des Einen in zwei Gegensätze (Pole) und wiederum eine Vereinigung erfolgt (z. B. im Gebiete des Geistes: ideelle Kraft, reelle Kraft, Empfindung; im Gebiete der Natur: Repulsionskraft, Attractionskraft, Schwere). Beide Reiche, Ich und Nicht-ich, mit ihrer Einheit in der Verschiedenheit, durch einander bedingt, verlangen ein unbedingtes Absolutes, in welchem sie gründen. Dieses muß, um Geist und Natur zu erklären, die Identität oder auch die Indifferenz von Ich und Nicht-ich sein: Identität, weil Ideales und Reales im Grunde dasselbe sind; Indifferenz, weil es „gleichgültig" unter beiden Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Die Namen für dieses System: Identitätssystem, objectiver (realer) Idealismus, ergeben sich hieraus von selbst. Diese totale Indifferenz, diese absolute Vernunft, nur durch intellectuelle Anschauung erfaßbar, setzt sich selbst, indem sie stets in Gegensätze auseinanderfällt und doch in der Differenzirung die Einheit beibehält (relative Identität): die Schelling'sche Gottheit, mit ihrem Product identisch. Der großen Aehnlichkeit des Identitätssystems mit dem spinozistischen Pantheismus (s. d. Art. Spinoza) ist sich Schelling wohl bewußt und gedenkt mit Wärme des nun zur richtigen Geltung gekommenen Spinoza. Die nähere Darlegung des Systems findet sich in den Schriften „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1800—1801), „Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge" (1802), „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" (1802), zweite, mit Zusätzen bereicherte Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1803), „Vorlesungen über die Methode des akademischen Unterrichts" (1803).

2. Periode der neuplatonischen Philosophie. Schelling weist von seiner Natur- und Identitätsphilosophie den Vorwurf des Pantheismus zurück. Er ringt danach, wenn auch ohne Erreichung des Zieles, das Absolute an sich und die Welt in ihrem schroffen Gegensatze darzustellen und diesen Gegensatz zu erklären. Die Welt ist das Gebiet der Endlichkeit, Nichtigkeit, Zeitlichkeit, Sünde; Gott ist das Absolute, wahrhaft Reale, Ewige, Gute. Die alte Frage nach dem Ursprunge des Uebels drängt sich ihm auf, und in der neuplatonischen als der richtig verstandenen platonischen Philosophie findet er die Lösung angedeutet. Seine Ansicht ist in den Werken erläutert: „Philosophie und Religion" (1804), „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" (1806) und in der Zeitschrift „Jahrbücher der Medicin" (1805 bis 1808). Die Gottheit soll hoch über allem Wechsel thronen; deßhalb stellt er, in diesem Punkte den Neuplatonikern widersprechend, den Satz auf: „In der absoluten Welt liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das schlechthin Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur Aehnliches produciren" (Werke I, 6, 36). Da demnach „kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann", ist das Endliche, Zeitliche und Böse nur aus einem Abbruch oder Abfall vom Absoluten verständlich. Das in der ersten Periode „Identität des Idealen und Realen" genannte Absolute gewinnt eine andere Beleuchtung. Das Absolute, als schlechthin Ideales, producirt durch Selbstbeschauung das schlechthin Reale, sein Gegenbild, das aber nur in der Einheit mit dem Idealen absolut und selbständig ist. Infolge seiner gleichen Absolutheit producirt das Gegenbild die Ideen und stattet sie mit gleicher Selbständigkeit oder Freiheit aus, deren sie sich jedoch nur in dem göttlichen Absoluten erfreuen. Aber in der Freiheit liegt die Möglichkeit, vom Absoluten abzufallen und sich auf sich selbst zu stellen. Thatsächlich, ohne daß eine Erklärung dafür geboten wird, ist der Abfall oder Abbruch der Ideen erfolgt, wodurch sie nach Einbuße ihrer Freiheit der Nothwendigkeit anheimgefallen und zugleich ihrer wahren Realität verlustig gegangen sind, so daß sie nur mehr Scheinbilder hervorzubringen vermögen. Die letzteren sind die sinnlichen Dinge, ein nichtiger Schein, gleichsam eine Ruine der höhern Welt. In gewissen schwachen Analogien sich ergehend, will Schelling die Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Materialität der Weltdinge aus dem Abfalle deduciren. Der vornehmliche Charakter der Welt ist die Ichheit, eine Folge des Sich-auf-sich-selbst-stellens der Ideen, die überall im Organischen und Anorganischen sich zeigen soll. Die Seele, eine abgefallene Idee, in die Endlichkeit verstrickt, hat noch einen Rest von der Selbständigkeit der Ideen, das ist ihre Freiheit, „die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit" (Werke I, 6, 39). In ihrer Freiheit besitzt sie das Vermögen zum Guten und Bösen, indem sie entweder mit ganzem Wesen sich dem Absoluten zuwendet oder ihren Egoismus zur Geltung bringt. Ersten-

falls tritt die Versöhnung mit dem Absoluten ein, sie verliert ihre Individualität, aber sie lebt „rein für sich in der Intellectualwelt". Hat sie ihre Ichheit beim Tode des Menschen nicht aufgegeben, so beginnt sie entsprechend dem Maße ihrer Selbstheit ein höheres oder tieferes Leben im materiellen Leibe (Palingenesie). Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs (Werke I, 6, 60).

3. Periode der Freiheits- und Offenbarungsphilosophie. Der Abfall ist thatsächlich erfolgt. Worin gründet er? Ein Abbruch ist ohne Freiheit unmöglich, und dieses Vermögen des Guten und Bösen ist wie Alles im Absoluten gegründet. Wollte man den Grund des Bösen, das eine positive Verkehrtheit sei, allein in das Endliche setzen, das hieße „die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausrücken" (Werke I, 7, 355). Beeinflußt durch die Schriften J. Böhme's (s. d. Art.) und seines Zeitgenossen Baader (s. d. Art.) glaubt Schelling die Lösung gefunden zu haben, wie das Böse gleich allem Positiven im Absoluten grundgelegt sei und doch die Gottheit unversehrt bleibe. Hierüber werden wir vor Allem belehrt in den Werken „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809) und „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" (1842). Er verlegt zu diesem Behufe eine Scheidung und Entwicklung in Gott. Da Gott nämlich Grund seiner Existenz ist, so ist in ihm der Grund oder „das, was in Gott nicht Er selbst ist", von dem existenten Gott unterschieden, aber nicht getrennt oder trennbar. Der Grund, auch Ur- oder Ungrund genannt, ist die Natur in Gott, ein bewußtloses Sehnen, ein vernunftloser Wille, der nach Bewußtsein ringt. Aus der Finsterniß des Grundes geht das Licht auf, eine innere Vorstellung, das ewige Wort in Gott. Das Band beider, gleichsam die Versöhnung, ist die reinste Liebe, der vollendete Gott, „in welchem ein Wille zum Bösen nicht sein kann". Gott will sich offenbaren. Da dieses ohne Gegensatz, Liebe ohne Haß, unmöglich ist, muß der Urgrund für sich thätig sein und ebenso der Wille der Liebe; sie „werden gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind und von Anbeginn jeder für sich wirkt". Beiden entspricht etwas in der Creatur, jenem der Urstoff, die Basis aller Realität, das Regel- und Vernunftlose, diesem die Ordnung und das Vernünftige. Im Menschen sind das dunkle Princip und das des Lichtes vertreten; in ihm kann jenes völlig in's Licht verklärt, das in anderen Dingen unvollständige Wort gänzlich ausgesprochen werden. Darum offenbart sich Gott in ihm als Geist, als actu existirend. Weil aber im Menschen beide Principien trennbar sind, ist die Möglichkeit vorhanden, daß der dunkle Grund (Eigenwille, Selbstheit) das ideale, vernünftige Princip (Universalwille) sich unterwirft und die rechte Ordnung verkehrt. Der Mensch kann sündigen, durch den stets für sich wirkenden Willen des Grundes ist in ihm sogar die fortwährende Neigung und Versuchung zur Sünde. Die Sünde ist nothwendiger Durchgangspunkt zur Offenbarung Gottes als Geistes, zur Theogonie. Während in den zeitlichen Handlungen des Menschen das Gesetz der Nothwendigkeit herrscht, nimmt Schelling eine freie, überzeitliche, intelligible That an, wodurch der Mensch sein Schicksal für immer sich bestimmt (Prädestination). Doch der Wille der Liebe ruht nicht, er sucht das Böse zu überwinden, den Naturgrund sich völlig zu einen. Das ist die Erlösung, die nur im Menschen geschieht. „Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme" (Werke I, 7, 380). Aehnliche Ideen begegnen uns in der sog. positiven oder Existentialphilosophie Schellings, die seinen Vorlesungen zu München und Berlin über Mythologie und Offenbarung zu Grunde liegt. Die bisherige rationale, negative Philosophie gebe uns nur den Begriff oder das Was kund und sei deßhalb durch eine Philosophie zu ergänzen, welche von der geoffenbarten Existenz Gottes ausgeht (Offenbarungsphilosophie) und Alles deducirt. Außer dem blinden Naturgrunde unterscheidet er in Gott drei Potenzen, welche, infolge der Spannung außer Gott gesetzt, die Weltschöpfung hervorrufen und, in das Centrum zurückgekehrt, die drei Personen verwirklichen (Trinität). Der überzeitliche, noch geschlechtslose Mensch versetzt durch intelligible That die drei Potenzen wieder in Spannung (Sündenfall) und spaltet sich dadurch in zwei Geschlechter; er erregt den göttlichen Ungrund und macht ihn zum Satan (Erbsünde). Der letztere wird durch die zweite Potenz (Sohn Gottes), welche sich entgottet und entherrlicht, besiegt und die Ordnung wiederhergestellt (Erlösung). Die Geschichte der Mythologie und Offenbarung ist die Geschichte der Erlösung. Unbegreiflich ist, wie Schelling sich schmeicheln konnte, den Pantheismus überwunden und den wahren Theismus aufgestellt, ja sogar den ächten Kern des Christenthums erfaßt zu haben. Sein Gott ist ein werdender, der erst durch einen Prozeß zur Vollendung kommt. Die Naturentwicklung ist Gottesentwicklung, die Kosmogonie Theogonie. Blasphemisch ist der Gedanke, in Gott sei der Grund der Sünde. Die Einfachheit des absoluten Wesens ist preisgegeben. Das System ist voll der Widersprüche. Die Ausdrücke „Abbruch", „Entgottung", überzeitliche That", „Ungrund" und ähnliche sind keine Erklärung. Der Versuch, die christliche Offenbarung in Philosophie umzusetzen, verkennt den Charakter des Christenthums und führt zur Auflösung desselben. (Vgl. Schellings Sämmtliche Werke, herausgegeben von seinem Sohne, Stuttgart u. Augsburg 1856 ff., 2 Abtheilungen in 14 Bdn.; Frantz, Schellings positive Philosophie, Köthen 1879 f., 3 Bde.; Stöckl, Gesch. der neuern Philosophie II, Mainz 1883, 91 ff.; Falckenberg, Geschichte der neuern Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1892, 361 ff.;

Drews, Die deutsche Speculation seit Kant I, Berlin 1893; Kuno Fischer, Friedr. W. J. Schelling, 2. Aufl., Heidelberg 1895; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie III, 8. Aufl., Berlin 1896, mit reichhaltiger Literaturangabe.) [Otten.]

Schelstrate (Scheelstrate), Emmanuel von, verdienter Forscher auf dem Gebiete der kirchlichen Alterthumswissenschaft und der Concilsgeschichte, wurde 1648 zu Antwerpen geboren. Er war zuerst Canonicus an der Cathedrale seiner Vaterstadt, später Unterbibliothekar der vaticanischen Bibliothek und Canonicus an St. Johann im Lateran und zu St. Peter in Rom. Sein Tod erfolgte im J. 1692 zu Rom. Von den zahlreichen Schriften Schelstrate's muß zugegeben werden, daß sie nicht immer in Bezug auf Kritik und Geschmack mustergiltig sind; indessen waren die Angriffe gegen mehrere derselben doch mehr tendenziös, weil Schelstrate stets als unerschrockener Vertheidiger der päpstlichen Rechte auftrat. Dieß gilt namentlich von den gegen die Gallicaner gerichteten Acta constantiensis concilii ad expositionem decret. ejus sess. 4 et 5 facientia, Antwerpiae 1683, gegen welche Ant. Arnauld (s. d. Art.) seine Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des Papes (erst 1711 zu Amsterdam publicirt; in den Gesammtwerken Arnaulds XI, Paris-Lausanne 1777, 3 ff.) und L. Maimbourg (s. d. Art.) seinen Traité historique etc. (1685) schrieb; letzterem antwortete Schelstrate durch den Tractat De sensu et auctoritate decret. conc. constant. etc., Romae 1686. Gegen die Declaration des gallicanischen Clerus von 1682 richtet sich ferner das Schriftchen De lugendis actis cleri gallic. etc. (nach der seltenen 2. Aufl. von 1740 abgedruckt bei Veith, De primatu et infallibilitate rom. pontif., Mechlin. 1824). Viel angegriffen wurde Schelstrate auch wegen des Werkes Antiquitas illustrata etc., Antwerpiae 1678 (von der geplanten vermehrten Neu-Ausgabe erschienen nur 2 Bde., Rom 1692 u. 1697), zu welchem die Schrift De disciplina arcani, Rom. 1685, eine Apologie bildet (vgl. d. Art. Arcandisciplin I, 1236 f.). Von seinen anderen Werken seien noch erwähnt Ecclesia Africana sub Primate Carthaginiensi, Paris. (Antw.) 1679; Dissertatio de auctoritate patriarchali et metropolitica, Romae 1687; Acta Ecclesiae Orientalis contra Lutheri haeresim, Romae 1739, 2 tom. in 1 vol. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 543 sqq.) [Schröbl.]

Schenkel, Daniel, protestantischer Theologe der liberalen Richtung und Vater des deutschen Protestantenvereins, wurde 1813 zu Dögerlin (Kanton Zürich) als Sohn eines Landgeistlichen geboren. Seine Studien machte er in Basel, zunächst in der juristischen Facultät, dann hauptsächlich unter De Wette's (s. d. Art.) Einfluß als Theologe. Nach vorübergehender Thätigkeit als Stadtvicar zu Schaffhausen und einem Studienaufenthalt in Göttingen ließ er sich als Privatdocent in Basel nieder (1838), wurde 1841 Prediger an der Münsterkirche zu Schaffhausen und 1850 Professor der Theologie zu Basel als Nachfolger De Wette's. Schon im folgenden Jahre aber siedelte er nach Heidelberg über, wo er neben seiner Professur auch die Stelle des Directors am theologischen Seminar übernahm. Von da ab blieb er in Heidelberg rastlos thätig in den Bahnen, welche sein Standpunkt ihm vorzeichnete, bis zum völligen Verbrauch seiner Kräfte; am 19. Mai 1885 machte der Tod seinen zuletzt fast unerträglichen Leiden ein Ende. Zur Charakterisirung Schenkels dient der Ausdruck Holtzmanns (Allg. deutsche Biogr. XXXI, 86): „Schenkels eigentliche Domäne war . . . die ecclesia militans." Dem Kampfe galten zahlreiche Artikel von ihm in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, angefangen von den Angriffen gegen Hurter (s. d. Art.) in der „Basler Zeitung"; heftige Kämpfe wurden hervorgerufen durch seine Hauptwerke, namentlich durch das „Charakterbild Jesu", Wiesbaden 1864 (4. Aufl. 1873); dem Kampfe endlich diente der „Protestantenverein", den Schenkel vor Allem begründen half (vgl. d. Art. Protestantismus, od. 517 ff.). Daß solch streitbarem Theologen die Gegner nicht fehlten, darf nicht Wunder nehmen. Die „Orthodoxen" verabscheuten und brandmarkten ihn als „Ketzer"; aber auch die radical Gesinnten wie D. Fr. Strauß (s. d. Art.) griffen ihn als einen „Halben" an. Von einer Aufzählung der Werke Schenkels im Einzelnen kann hier um so mehr Abstand genommen werden, als den wenigsten derselben eine dauernde Bedeutung zukam. (Vgl. Holtzmann a. a. O. XXXI, 82 bis 89.) [Schreiber.]

Schenkl, Maurus von, O. S. B., vielseitiger Theologe und fruchtbarer Schriftsteller namentlich auf dem Gebiete der Moraltheologie und des canonischen Rechtes, wurde zu Auerbach (Oberpfalz) 1749 geboren und legte 1768 die Ordensgelübde im Benedictinerkloster Priefling bei Regensburg ab. Sodann studirte er die Theologie und erhielt, nachdem er mit glänzendem Erfolge Thesen aus der gesammten Theologie vertheidigt hatte, am 27. September 1772 die Priesterweihe. Sofort wurde er Kirchencustos, Klosterpfarrer, dann Bibliothekar; zugleich war er Inspector des Klosterseminars und unterrichtete die Alumnen mit großem Erfolge. Nachdem er im J. 1777 kurze Zeit Aemter außerhalb des Klosters verwaltet, erhielt er im J. 1778 einen Ruf als Professor der Theologie nach Weltenburg, wo er fünf Jahre lang Dogmatik, Moral und Pastoral, sodann Kirchenrecht lehrte. Im September 1783 kehrte er nach Priefling zurück, las wieder Kirchenrecht und von 1785 an zwei Jahre lang Moral; zugleich war er Bibliothekar. Im Jahre 1788 mußte er wieder Kirchenrecht und zugleich Dogmatik vortragen. Da er sich durch sein Syn-

tagma juris ecclesiastici bekannt gemacht, wurde er im J. 1790 an das Lyceum nach Amberg berufen, um Kirchenrecht, Moral und Pastoral zu lehren. Er wurde auch Regens des Seminars und im J. 1794 Schulrector. Im J. 1793 lehnte Schenkl, zunächst wegen seiner schwachen Stimme, einen Ruf nach Ingolstadt als Lehrer des Kirchenrechts ab, zur großen Freude für Amberg. Im Jahre 1798 wurde ihm auf dringendes Bitten das Schulrectorat abgenommen, und er lebte ausschließlich seinem Lehramte, in welchem er später auch Kirchengeschichte vorzutragen hatte. Gegen das Jahr 1804 lehnte er einen Ruf nach Aschaffenburg für das Kirchenrecht und ein Canonicat ab; dafür wurde er kurfürstlicher geistlicher Rath und erhielt eine Gehaltszulage. Vom Jahre 1808 an lehrte er nur Kirchenrecht und Pastoral. Unermüdet in seinem Amte, fühlte er seit 1813 seine Kräfte abnehmen; drei schwere Krankheiten rieben ihn auf und zwangen ihn, im Februar 1816 seine Vorlesungen zu schließen; schon am 14. Juni desselben Jahres starb er. Von Schenkls zahlreichen Schriften (s. das Verzeichniß bei Lindner, Schriftsteller . . . des Benedictinerordens im heutigen Königreich Bayern I, Regensb. 1880, 251 f.) seien hier genannt Juris ecclesiastici, statui Germaniae maxime et Bavariae accommodati Syntagma, Ratisb. 1785; Salisb. 1786 (gefälschter Nachdruck zu Köln und Bonn 1787 u. 1789); Institutiones juris ecclesiastici, Germaniae imprimis et Bavariae accommodatae, Ingolst. 1790—1791, 2 part. (durch den unberechtigten Nachdruck des Syntagma veranlaßt, aber auch selbst wieder nachgedruckt; eine 9. Aufl. besorgte Scheill, Landshut 1823, eine 11. Engelmann, Regensburg 1853, 2 Bde.); Ethica christiana universalis, Ingolst. 1800—1801, 3 tom., und in mehreren Neu-Auflagen (von Riegler als „Compendium der christlichen Moral", Augsburg 1836, bearbeitet). (Vgl. noch v. Schulte, in der Allgemeinen deutschen Biographie XXXI, 92 f.; Hurter, Nomencl. liter. III, 2. ed., 672 sqq.) [Gams O. S. B.]

Schenkung, constantinische, s. Constantinische Schenkung.

Schenkungen im rechtlichen Sinne sind unbelastete, von Verpflichtungen freie Zuwendungen von Vermögensvortheilen, zu welchen der Geber nicht verpflichtet ist. Für Kirchen und kirchliche bezw. mildthätige Institute sind Schenkungen neben den Stiftungen (s. d. Art.) die erste und fast einzige Erwerbsquelle (vgl. d. Art. Kirchenvermögen n. IV); so waren z. B. insbesondere die Patrimonien der römischen Kirche, aus denen später der Kirchenstaat (s. d. Art.) sich bildete, das Resultat einer langen Reihe von großartigen Schenkungen. Abgesehen von den Schenkungen durch Vermächtnisse (s. d. Art. Verfügungen, letztwillige) unterscheidet man die donatio inter vivos und die donatio mortis causa, je nachdem die Unwiderruflichkeit der Schenkung und damit der endgültige Uebergang des Eigenthumsrechtes an dem Gegenstande der Schenkung sogleich oder erst mit dem Tode des Gebers bezw. einer dritten Person eintritt. Die Schenkung „unter Lebenden" (inter vivos) wird rechtsgültiger Act, sobald das Versprechen des Schenkgebers ausdrücklich oder durch die Annahme sicher verrathende Handlungen seitens des Beschenkten angenommen ist. Die Kirche oder milde Stiftung erwirbt damit volles Eigenthumsrecht an der Sache, auch wenn dieselbe noch nicht ausgeliefert ist. Eine Schenkung „für den Fall des Todes" (mortis causa, Dig. XXXIX, 6; Nov. 87, c. 1) unterscheidet sich von der Schenkung „unter Lebenden" dadurch, daß der Geber sie jederzeit, wenn sie ihn reut, zurücknehmen kann, es sei denn, daß er dieß durch eine eigene Bestimmung de non revocando ausgeschlossen hat. Ferner verliert diese Schenkung ipso facto ihre Gültigkeit, wenn der Beschenkte vor dem Geber oder der betreffenden dritten Person stirbt, event. also, wenn innerhalb der Lebenszeit des Geschenkgebers die Kirche, die milde Stiftung, das kirchliche Institut aufgelöst wird. Nothwendig gehört aber zur donatio mortis causa, daß der betreffende Gegenstand noch zu Lebzeiten des Gebers dem Beschenkten übergeben oder eingeräumt wird; geschieht dieß nicht, so erscheint die Schenkung als letztwillige Zuwendung und unterliegt den Bestimmungen über diese.

Das Recht der Kirche, durch die beiden genannten Schenkungsarten Vermögen zu erwerben, ist unbestreitbar, und der Versuch, staatlicherseits dasselbe durch Gesetze über das Vermögen der „todten Hand" (s. d. Art. Amortisation) zu beschränken, kann nur als ungerecht bezeichnet werden. Freilich ist die Kirche genöthigt, sich diesen Beschränkungen zu fügen, und so wird thatsächlich ihr Recht, durch Schenkungen Vermögen zu erwerben, in den verschiedenen Staaten sehr beengt. Was in dieser Beziehung 1. das Deutsche Reich betrifft, so bleiben vom 1. Januar 1900 an die landesgesetzlichen Vorschriften, welche den Erwerb von Rechten durch juristische Personen von staatlicher Genehmigung abhängig machen, nur soweit bestehen, als sie Gegenstände im Werthe von mehr als 5000 Mark betreffen (Art. 86 des Einführungsgesetzes zum Bürgerl. Gesetzbuche). Nach bisherigem Rechte kennen Sachsen und Oldenburg keine Amortisationsgesetze. Dagegen bedürfen in Preußen Schenkungen sowie auch Vermächtnisse der Genehmigung des Königs, wenn dadurch im Inlande eine juristische Person in's Leben gerufen werden soll, oder wenn einer bestehenden juristischen Person Zuwendungen gemacht werden zu einem Zwecke, welcher von dem ursprünglichen Zwecke derselben verschieden ist. Außerdem ist staatliche Genehmigung erforderlich, wenn die Zuwendung den Werth von 3000 Mark übersteigt; „fortlaufende Leistungen werden hierbei mit fünf vom Hundert zu Kapital berechnet" (Gesetz vom 23. Februar 1870). In Bayern wurden die Amortisationsgesetze durch

das Concordat (Art. 8) wohl aufgehoben, aber auf Grund des Religionsedictes (§ 44) verlangt man bei Erwerb von Immobilien stets, bei Erwerb von Geld und Mobilien dann, wenn ihr Werth 2000 Gulden übersteigt, die Genehmigung der Regierung für die Zuwendung an die Kirche. In der Rheinpfalz bedürfen alle Zuschüsse zur Fundation der Staatsgenehmigung. In Würtemberg ist nach Gesetz vom 13. Januar 1862 (Art. 18) zum Erwerb von Liegenschaften seitens der todten Hand die Genehmigung der Kreisregierungen erforderlich. In Baden bedürfen der staatlichen Genehmigung alle Schenkungen und letztwilligen Zuwendungen an bestehende, mit juristischer Person begabte Stiftungen und die Errichtung neuer Stiftungen. In Hessen-Darmstadt ist für jeden Erwerb im Werthe von 200 Mark die Genehmigung des Ministers des Innern und der Justiz erforderlich. — 2. Für Oesterreich hob das Concordat vom Jahre 1855 (Art. 29 u. 35) die Amortisationsgesetze auf, das Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867 sprach dagegen (Art. 6) die Zulässigkeit derselben aus. Es wird jedoch die Ansicht vertreten und durch ein Urtheil des obersten Gerichtshofes vom 1. October 1879 gestützt, daß durch die Aufhebung des Concordates infolge Gesetzes vom 7. Mai 1874 die alten Amortisationsgesetze wieder aufgelebt seien. — 3. In Frankreich bedürfen alle Zuwendungen an Kirchen der staatlichen Genehmigung, welche bei Werthen bis zu 30 Francs die Präfecten ertheilen können; bei Zuwendungen an Kirchenfabriken auf vorheriges Gutachten des Ordinarius erstreckt sich die Befugniß des Präfecten bis zum Werthe von 1000 Francs. — 4. Auch Spanien hat ein Amortisationsgesetz seit 1. Mai 1855. (Vgl. die Belege zu diesen Angaben bei Vering, Lehrbuch des . . . Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 761 ff., Anm. 23; ferner Widder, Die Amortisationsgesetzgebung im Königreiche Bayern, München 1873; Kahl, Die deutschen Amortisationsgesetze, Tübingen 1879.) [Marx.]

Scheol (שְׁאֹל), wofür die LXX ᾅδης, die Vulg. inferi oder infernus setzt, ist der gemeinschaftliche hebräische Ausdruck für die verschiedenen Zustände nach dem Tode; dieses Wortes bedienen sich die modernen protestantischen Bibelgelehrten, weil sie mit demselben besser die irrigen Vorstellungen verbinden können, welche sie den Israeliten im A. T. zuschreiben. [Kaulen.]

Scherer, Georg, S. J., ein durch Wort und Schrift hochverdienter Controversprediger im Erzherzogthume Oesterreich (vorzüglich in Linz), war zu Schwaz in Tirol 1539 oder 1540 geboren und trat 1559 in die Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung seiner Studien widmete er sich 40 Jahre hindurch dem Predigtamte mit glänzendem Erfolge, und seinen Bemühungen namentlich ist zu verdanken, daß jenes Kronland zum katholischen Glauben wieder zurückgeführt bezw. vor dem Abfalle bewahrt wurde. Vom Schlage gerührt, verschied Scherer am 30. November 1605. Seine zahlreichen Schriften beweisen auch der Nachwelt, daß er ein rühriger, gewandter, schlagfertiger Schriftsteller war und sich zugleich durch einen für jene Zeit ganz vorzüglichen Stil auszeichnete. Namentlich arbeitete er gegen die Tübinger Professoren, welche gerade damals mit den griechischen Schismatikern eine Einigung anstrebten. Scherer übersetzte und erläuterte deßhalb das Verdammungsurtheil der griechischen Kirche über die lutherische Irrlehre als „Gewiße und warhafftige Newe Zeytung aus Constantinopel von Hieremia jetzigen Patriarchen daselbsten, was sein, aller griechischen und orientalischen Kirchen, vrthail und mainung sey, von allen Articklen Augspurgerischer Confession", Wien 1583. Ebenso bekämpfte er Osiander, Heerbrand und andere Koryphäen der Lutheraner und gab damit Anlaß zu einer Flut von Gegenschriften, die wider ihn gerichtet sind. Scherers Schriften (45 Nummern bei de Backer [s. u.]) erschienen, nachdem sie einzeln wiederholt gedruckt worden, gesammelt im Kloster Bruck bei Znaim in Mähren 1599 u. 1600 und zu München 1613 und 1614 in 2 Foliobänden. Darunter sind von bleibendem Werthe namentlich „Neun und zwaintig Predigen . . . von Notis, Merck- und Kenn-Zeichen der wahren und falschen Kirchen", eine gründliche, durchaus praktische, für das Volk leicht verständliche Abhandlung über die Kirche. Ebenso zeichnet sich aus durch Gründlichkeit und Popularität eine andere Predigt, die er herausgab unter folgendem Titel: „Ursachen der Bekehrung der Herrschafft, Ober- und Niderhaußeck im Hochlöbl. Ertzhertzogthumb Oesterreich, under der Ennß, so vom Lutherthumb, darinnen sie hievor uber 26 Jahr leyder, gesteckt, widerumb zum uhralten allein Seligmachenden Catholischen Glauben, die nechst verschinen Fasten und Osterzeit dieses jetzt schwebenden 1586. Jahrs, Gott lob, gebracht worden", Ingolstadt 1586 (wegen ihrer Vortrefflichkeit ganz abgedruckt bei Räß, Convertiten II, 451—487). (Vgl. Hurter, Nomencl. liter. I, 2. ed., 164; de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VII [1896], 746 ss.) [Hurter S. J.]

Scherer-Boccard, Theodor, Graf von, katholischer Publicist und langjähriger Centralpräsident des schweizerischen Piusvereins (s. d. Art.), entstammte einem der ältesten und angesehensten Patriciergeschlechter der Stadt Solothurn und wurde am 1. Mai 1816 auf Schloß Dornach, wo sein Vater Landvogt war, geboren. Seine juristischen Studien machte er am „Athenäum" der Jesuiten zu Freiburg i. d. Schw., mußte aber dann den Plan, an den Universitäten von Paris und München sich weiter auszubilden, aufgeben und wegen Krankheit seines Vaters in das elterliche Haus zurückkehren. Bald gründete er nun, einer alten Neigung zur Journalistik nachgebend, die „Schildwache am Jura" (seit 1837) zur Vertheidigung der Freiheit der Kirche und der Volks-

rechte und bildete daneben (1839) ein politisches Correspondenzbureau, an welchem sich hervorragende Männer conservativer Richtung aus allen Kantonen betheiligten. Nachdem Scherer=Boccard 1838 Mitglied des Großen Rathes geworden, trat er 1840, als für Solothurn eine Verfassungsrevision angebahnt wurde, mit viel Geschick und Erfolg für die Erweiterung der politischen Rechte des Volkes und Wahrung der kirchlichen Grundsätze ein. Der Rath berücksichtigte aber das Begehren der großen Mehrheit des Volkes nicht, sondern entwarf eine Verfassung im gegentheiligen Sinne und bestimmte zugleich, daß, im Falle diese verworfen werde, eine Revision für zehn Jahre untersagt sein solle. Scherer und Genossen nahmen nun in einem Aufrufe vom 2. Januar 1841 eventuell die Einsetzung eines Verfassungsrathes durch das Volk in Aussicht. Die Regierung betrachtete dieses aber als Drohung mit Revolution, ließ am 6. Januar Scherer und mehrere seiner politischen Freunde verhaften und die Stadt militärisch besetzen. Die Verfassung wurde nach dem Vorschlage des Großen Rathes durchgesetzt. Scherer kam bald als krank in's Spital; dann vom Volke als Großrath wiedergewählt, mußte er für die Zeit der Session von der Behörde freigelassen werden. Bald sah er sich aber genöthigt, die Flucht zu ergreifen; er begab sich in's Elsaß und dann nach Paris, wo er den Aufenthalt zu seiner weitern Ausbildung benutzte. Ende 1841 wurde er nach Luzern berufen und gründete und leitete dort die „Staatszeitung der katholischen Schweiz", die sich bald zum Hauptorgan der katholisch=conservativen Partei emporschwang; seine Mußestunden benutzte er zur Abfassung des Werkes „Revolution und Restauration der Staatswissenschaft", Augsburg 1842, welches die Universität Würzburg veranlaßte, ihn zum Doctor beider Rechte honoris causa zu promoviren. In Solothurn wurde unterdessen der Prozeß gegen die „Hochverräther" fortgeführt und endlich am 23. Juni 1843 das Urtheil gefällt. Elf Angeklagte erhielten Gefängnißstrafen, Scherer 11 Monate; außerdem wurden ihnen die Kosten der militärischen Besetzung im Betrage von 60 000 Francs aufgebürdet. Als Scherer Ende 1843 seinen kranken Vater besuchte, wurde er in Solothurn verhaftet und mußte die Gefängnißstrafe zum größern Theile an sich vollziehen lassen. Im J. 1845 wurde Scherer Secretär des Schultheißen und spätern Sonderbundspräsidenten Sigwart=Müller, zog sich aber nach dem unglücklichen Ausgange des Sonderbundskrieges (s. d. Art. Schweiz) wieder nach Solothurn zurück und faßte den Entschluß, dem politischen Leben gänzlich zu entsagen und sich ausschließlich der Vertheidigung der Grundsätze und Lehren der Kirche sowie der Förderung kirchlichen und charitativen Lebens durch Wort, Schrift und That zu widmen. Im J. 1852 wurde er bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Rom von Pius IX. in den Grafenstand erhoben; 1855 nahm er seinen dauernden Aufenthalt auf dem Schlößchen Hünenberg bei Luzern; 1868 vermählte er sich mit Louise von Boccard aus Freiburg und führte nun den Namen Scherer=Boccard. Er starb am 6. Februar 1885 zu Solothurn. — Scherer war Mitarbeiter vieler katholischen Zeitungen und Zeitschriften in der Schweiz und in Deutschland. Besonders großen Antheil hatte er an der Herausgabe des „Archivs für schweizerische Reformationsgeschichte", Freiburg 1869, 1872 u. 1875, 3 Bde. Im Jahre 1844 hatte Scherer die „Akademie des hl. Karl Borromäus", eine Vereinigung der katholischen Gelehrten in der Schweiz, begründet, welcher die bedeutendsten Männer des Landes beitraten, und die im Auslande berühmte Gelehrte wie Phillips, Buß, Alban Stolz, v. Ringseis zu Ehrenmitgliedern zählte; als Organ wurden die „Katholischen Annalen" herausgegeben und von Scherer redigirt. Der Sonderbundskrieg und dessen Ausgang bereiteten dieser Akademie ein frühes Ende. Nicht zur Ausführung kam die 1865 durch Scherer angeregte Herausgabe einer „Handbücher=Bibliothek", welche die „wahre katholische Wissenschaft durch entsprechende belehrende und unterrichtende Bücher unter dem größern Publicum" verbreiten sollte. Von Scherer=Boccards 35 kleineren und größeren Schriften apologetischen, biographischen oder rein historischen Inhaltes, die im Drucke erschienen, seien erwähnt: Die 15jährige Fehde der Revolution gegen die katholische Schweiz (1830—1845), Luzern 1846; Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, Regensburg 1846, 2. Aufl. 1854; Die Reformbewegung unserer Zeit und das Christenthum, Augsburg 1848; Betrachtungen über die Mission und die Verdienste des Papstthums, München 1850; Helden und Heldinnen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe aus dem Schweizerlande, Schaffhausen 1857; Aus dem Tornister eines Soldaten der Revolutionsarmee, Charakter= und Sittengemälde aus der französischen Schreckenszeit, Frankfurt 1857, 4. Aufl. Mainz 1867, 3 Bde. (auch in's Französische übersetzt); Offener Brief über den Kirchen= und Kaiserstaat, Luzern 1861; Handbuch zur Beurtheilung der Vorurtheile und Irrthümer unserer Zeit, Solothurn 1870; Der christliche Staatsmann, Solothurn 1875; Wiedereinführung des katholischen Cultus in der protestantischen Schweiz im 19. Jahrhundert, Ingenbohl 1881. — Neben dieser schriftstellerischen Thätigkeit war Scherer=Boccard mit großem Eifer für katholisches Vereinswesen thätig. Bei der Gründung des schweizerischen Piusvereins im J. 1857 wurde er Centralpräsident desselben und blieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. Ebenso stand er an der Spitze des Vereins für inländische Mission, für beide Werke unermüdlich thätig. Wiederholt trat er ferner in den Katholikenversammlungen Deutschlands als Redner auf, so zu München 1861, zu Trier 1865, Mainz 1871, Freiburg i. Br. 1875. Schon 1840 brachte er in

Rom eine internationale Vereinigung der Katholiken in Anregung, und später machte er wiederholt Bemühungen für die Ausführung dieses Gedankens. Als daher im J. 1863 die Katholiken Belgiens Schritte zur Gründung eines internationalen Verbandes thaten, begrüßte Scherer darin die Verwirklichung seines Planes. Er betheiligte sich an dem Congrès international des Catholiques und wurde von demselben zum Ehren-Vicepräsidenten gewählt. Stets treu seinem Programme: Vertheidigung der Kirche und Kampf gegen deren Feinde, war Scherer der Vertrauensmann der päpstlichen Nuntien in Luzern und stand in vielfachem Briefwechsel mit gleichgesinnten Freunden im In- und Auslande. Wenn manche seiner Pläne nicht zur Ausführung gediehen, so ist die Schuld davon nicht einem Mangel an Eifer oder Kenntniß auf seiner Seite, sondern lediglich den widrigen Zeitverhältnissen zuzuschreiben. (Vgl. die vom Unterzeichneten verfaßte und demnächst erscheinende Biogr. Scherer-Boccards.) [G. Mayer.]

Schiara, Thomas Anton, O. Theat., eifriger Prediger und gelehrter Theologe, stammte aus Asti. In seinem Orden bekleidete er das Amt eines Generalprocurators, ferner war er auch Consultor beim heiligen Officium zu Turin, und Clemens XI., der ihn sehr schätzte, ernannte ihn zum Consultor der Indexcongregation, indem er ihm zugleich einen jährlichen Beitrag zur Herausgabe seiner Werke anwies. Schiara starb den 23. November 1718. Seine Predigten, durch welche er in verschiedenen Städten Italiens viel Gutes gewirkt hatte, erschienen zu Rom 1685 bis 1691 in 3 Bänden; ebendaselbst außer ascetischen Schriften 1688 ein kurzes Leben des heiligen Ordensstifters Cajetan von Thiene (s. d. Art. Theatiner), und bei Gelegenheit der Heiligsprechung seines Ordensbruders Andreas Avellinus dessen Lebensbeschreibung (1712). Besondere Aufmerksamkeit aber verdient Schiara wegen einer gelehrten Monographie, wohl der einzigen von solchem Umfang auf diesem Gebiete unter dem Titel Theologia bellica omnes fere difficultates ad militiam tum terrestrem tum maritimam pertinentes complectens, atque canonice, juridice, moraliter, necnon historice dilucidans, Rom. 1702—1703, 2 voll.; Aug. Vindel. 1707 (ohne Vorwissen des Verfassers). Nach Jahren fügte er noch hinzu: Additamentum ad theologiam bellicam, discussiones theologico-juridicae controversiae circa administrationem ecclesiasticorum sacramentorum inter locorum ordinarios et capellanos majores exercituum belli ac pacis tempore crebro excitatae, Rom. 1715. Franciscus Tucci, Auditor bei der Nuntiatur in Wien, griff ohne Nennung seines Namens mehr von politischem Standpunkte aus diese theologia bellica an in der Schrift Osservazione teologica, giuridica e politica contro le asserzioni del P. Schiara e d' altri scrittori parziali di Francia, nella quale si prova la validità e giustizia della Lega Imperiale con alcuni Principi cattolici, il Jus incontrastabile del Re Cattolico Carlo III. alla Monarchia di Spagna e Feudo di Napoli, ancor fuor degli incontrastabili patti e rinunzie, e l' obbligo degli Ecclesiastici a cooperare con ogni zelo per la giustizia, Verona (eigentlich Wien) 1705; doch nahm Schiara in seinem Additamentum keine Rücksicht auf diese Gegenschrift. Ein anderes nicht unbedeutendes Werk Schiara's ist Romanus Pontifex omnium jurium dispositione propugnandus christianae reipublicae exhibetur, Rom. 1712, worin er nicht so sehr den Häretikern gegenüber den Primat beweist, als vielmehr dessen Inhalt und alle dessen Rechte und Vorzüge entwickelt und vertheidigt. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. éd., 930.) [Hurter S. J.]

Schiffsmesse (missa nautica), s. Messe VIII, 1316.

Schiiten, s. Sunniten.

Schiloh, Schilon (שִׁילֹה) ist im A. T. der hebr. Name für eine Persönlichkeit, welche Gen. 49, 10 zur Bezeichnung eines zeitlichen terminus genannt wird. Etymologisch ist dieser Name von שָׁלָה, „in ungestörter Ruhe sein" (Job 12, 6. Jer. 12, 1), abzuleiten; er bedeutet also einen Friedfertigen oder Friedenbringer und ist der Bedeutung nach identisch mit Salomon (שְׁלֹמֹה; s. d. Art. und vgl. 1 Par. 22, 9), so wie er auch dieselbe sehr seltene Ableitungsendung trägt (ה statt וֹן). Wegen dieses innern Zusammenhanges sind in Ps. 71 auf Salomon die Hoffnungen übertragen, welche von Schilon gehegt wurden; aus dem Inhalte derselben zeigt sich, daß es die messianischen Erwartungen sind, und Schilon muß deßwegen als Eigenname des künftigen Messias gefaßt werden. Um dieß zu läugnen, wollen Neuere unter dem hebräischen Wort an der angeführten Stelle die Stadt Silo (s. d. Art.) verstehen. Allein dieß hätte nur Bedeutung, wenn die Weissagung Jacobs ein später geschmiedetes vaticinium post eventum wäre; denn erst zu Josue's Zeit kam die Bundeslade nach Silo, auf welches Ereigniß a. a. O. angespielt sein soll. Bei der ersten Erwähnung (Jos. 16, 6) heißt diese Stadt auch תַּאֲנַת שִׁלֹה, „Ruhe des Schilon", so daß ihr Name gerade ein Zeugniß für die persönliche Bedeutung des Wortes שִׁילֹה ablegt. (Vgl. Hengstenberg, Christologie des A. T. I, 2. Ausg., Berlin 1854, 92; Keil, Bibl. Comm. über die Bücher Moses' I, Leipzig 1861, 289 ff.; J. Chr. v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2, 2. Aufl., Nördlingen 1860, 516 ff.) [Kaulen.]

Schinner, Matthäus, Cardinal und Bischof von Sitten, „einer der größten Männer, welche die Schweiz hervorgebracht", wurde 1456 zu Mühlebach im Oberwallis als Sohn armer Eltern geboren. Seine ersten Studien machte er unter mancherlei Beschwerden zu Bern, dann zu Zürich und Como, und ersetzte an letzterem Orte bereits seinen Lehrer Theodor Lucinus als Stell-

vertreter. Nachdem er die Priesterweihe empfangen, wurde er Pfarrer eines Dorfes im Wallis. Wie früher, so betrieb er auch hier mit großem Eifer die Studien und schränkte sich auf's Aeußerste ein, um sich Bücher verschaffen zu können. Bischof Jost von Syllinen ernannte ihn zum Domherrn von Sitten, und als sein bejahrter Onkel Nicolaus 1496 den bischöflichen Stuhl bestieg, wurde Schinner dessen Stellvertreter bei den meisten Geschäften. Im J. 1500 resignirte Nicolaus, und Matthäus trat als Nachfolger an dessen Stelle. Auch als Bischof setzte er seine bisherige strenge Lebensweise fort und entfaltete eine sehr eifrige Thätigkeit; besonders predigte er fleißig, visitirte und reformirte seine Diöcese. Wegen seiner außerordentlichen Beredsamkeit nannte man ihn einen zweiten hl. Bernhard. Eine besonders wichtige Rolle spielte Schinner in der damaligen Politik, denn als weltlicher Herr des Wallis stand er in mannigfachen Beziehungen zum deutschen Reiche, zu Frankreich, Savoyen, Italien und der Schweiz. Als nun Kaiser Maximilian I. dem Herzog Philibert von Savoyen, dem Erbfeinde des Wallis, das Vicariat über Sitten übertrug, widersetzte sich Bischof Matthäus, und es gelang ihm mit Hilfe seiner Walliser, trotz der Intervention der Schweizer zu Gunsten Savoyens, die Hoffnung Philiberts zu vereiteln. Da er ferner in Frankreich und dessen Prätensionen in Italien eine Gefahr für den päpstlichen Stuhl, für die Eidgenossenschaft und für Wallis insbesondere erblickte, so setzte er sich die Bekämpfung dieser Macht zur Lebensaufgabe. Papst Julius II. ernannte ihn 1509 zu seinem Legaten in der Schweiz. Schinner brachte im Februar 1510 ein Bündniß mit den Eidgenossen zu Stande, durch welches sich diese auf fünf Jahre verpflichteten, gegen ein Jahrgeld von 12 000 fl. dem Papste und der römischen Kirche 6000 Mann in Sold zu geben. Mit Hilfe dieses Kriegsvolkes wollte der Papst die Franzosen aus Italien vertreiben. Der erste Zug wurde indessen durch die Bemühungen Frankreichs vereitelt; Schinner verlor die Gunst der Schweizer und mußte sich nach Rom begeben; dort ernannte ihn Julius II. zum Cardinal von S. Pudentiana. Als die Franzosen nun aber zwei schweizerische Gesandte gefangen nahmen und ermordeten, schlug die Stimmung bei der Eidgenossenschaft wieder um, Schinner kehrte zurück, sammelte Kriegsmannschaft und zog mit derselben nach Italien. Zuerst hatten sich nur einzelne Kantone betheiligt, bald folgten die übrigen nach. Es handelte sich um die Wiederherstellung des Herzogthums Mailand unter Max Sforza und Vertreibung der Franzosen. Nachdem der erste Zug ohne entscheidendes Resultat geblieben war, da die Truppen des Papstes und seiner Verbündeten nicht in der Lombardei erschienen waren, kamen die Eidgenossen im Mai 1512 wieder nach Italien. Von Schinner im Namen des Papstes beschenkt und ermuntert, rückten sie unaufhaltsam vor und errangen bei Pavia den Sieg, weßhalb ihnen der Papst den Titel „Beschützer der Freiheit der Kirche" verlieh. Max Sforza erhielt Mailand; allein nach dem Tode Julius' II. eroberte Ludwig XII. das Herzogthum wieder, und die in Italien gebliebenen Eidgenossen mußten der Uebermacht weichen. Nun bewirkte Schinner 1513 neuen Zuzug aus der Schweiz, und die Franzosen wurden wieder vertrieben. Deßhalb zog Franz I. von Frankreich 1515 mit starkem Heere nach Italien; neuerdings kämpften die Eidgenossen, an deren Spitze Cardinal Schinner stand; sie wurden jedoch nach heldenmüthiger Gegenwehr am 14. September 1515 bei Marignano besiegt. Schinner wollte den Krieg zwar wieder aufnehmen, allein der Papst und die Eidgenossen schlossen Frieden. Unterdessen hatte ein dem Cardinal feindlich gesinnter Demagoge, Namens Georg von Supersax, der schon 1511 die Bedrängniß des Bischofs benutzt hatte, um die Walliser gegen denselben aufzuwiegeln und mit Frankreich sich zu verbinden, sich einer zeitweiligen Haft in Freiburg erledigt, und die Streitigkeiten mit ihm setzten sich fort. Nach dem unglücklichen Ausgange der italienischen Kriege gelang es G. von Supersax sogar, die Walliser dahin zu bringen, daß sie die bischöflichen Schlösser einnahmen, die Amtsleute und Verwandten des Cardinals vertrieben und diesem selbst die Anerkennung als Bischof und Herrn versagten. Die Vermittlungsversuche der Eidgenossen, die Urtheile des Papstes und des Kaisers, welche über Supersax und seine Partei Acht und Bann verhängten, blieben erfolglos. Schinner konnte nicht mehr in sein Bisthum zurückkehren, und als er 1518 das Land betrat, sah er sich bald genöthigt, es wieder zu verlassen. Er hielt sich nun theils am kaiserlichen Hofe, theils in Zürich und Rom auf. Im J. 1521 unternahm er nochmals mit eidgenössischen Truppen einen Zug nach Italien und vertrieb die Franzosen aus Mailand. Beim Conclave im J. 1522 wurde Schinner von der spanischen Partei als Papst in Aussicht genommen, wie denn auch schon bei der Wahl Leo' X. mehrere Cardinäle ihre Stimmen auf ihn vereinigt haben sollen. Sein Tod erfolgte noch im selben Jahre (30. Sept. 1522) zu Rom; er wurde in der Kirche Santa Maria dell' Anima beigesetzt. (Vgl. Leu, Helvet. Lexikon XVI [1760], 337 ff. u. XVII [1762], 214 ff.; P. S. Furrer, Gesch. des Wallis III, Sitten 1850, 242 ff.; Gisi, Der Antheil der Eidgenossen an der europ. Politik in den Jahren 1512—1516, Schaffhausen 1866 [passim]; Pastor, Gesch. der Päpste III, Freiburg 1895, 886.) [G. Mayer.]

Schirmvogt, s. Kirchenvogt.

Schisma (vom griech. σχίσμα, Spaltung) heißt im theologischen Sprachgebrauche zunächst jede Lostrennung von der kirchlichen Einheit. In dieser Bedeutung ist Schisma ein Gattungsbegriff, unter den als zwei Species das schisma purum und das schisma mixtum zu subsumiren sind. Mit letzterem Namen wird eine Spaltung in der

Kirche bezeichnet, welche durch eine Häresie veranlaßt oder damit verbunden ist. Das schisma purum dagegen, welches meist unter dem Worte Schisma allein (im Gegensatze zur Häresie) gemeint ist, besteht in der bloßen Losreißung vom Leibe der Kirche ohne Läugnung einer Glaubenswahrheit. Wie die Canonisten und Moralisten einstimmig bemerken, kommt ein solches Schisma heutzutage nicht leicht mehr vor, da eine Trennung von der Kirche fast regelmäßig zur Abweichung in einzelnen dogmatischen Sätzen, besonders bezüglich des Primates, führt. Beim häretischen Schisma als Sünde und als kirchlichem Verbrechen ist die in ihm liegende Häresie das mehr Hervortretende und daher für seine Beurtheilung Maßgebende (vgl. d. Art. Häresie). Das Schisma schlechthin dagegen erhält seinen sündhaften und verbrecherischen Charakter von der in ihm vorhandenen Auflehnung gegen die göttliche Anordnung bezüglich der Einheit der Kirche, als deren inneres Band die Liebe und als deren äußeres Kennzeichen die Unterordnung unter das gemeinsame Oberhaupt erscheint. Demnach bezeichnen die Moralisten das Schisma als Sünde contra charitatem in Hinsicht seiner innern Bosheit und als Sünde contra oboedientiam in Bezug auf seine äußere Erscheinung. Natürlich wird der Ungehorsam erst dann zum Schisma, wenn der Ungehorsame so weit geht, sich als losgelöst von der durch göttliche Anordnung begründeten Auctorität der Kirche bezw. ihres Oberhauptes anzusehen und zu benehmen. Nicht wesentlich beim Schisma, aber meist das Complement desselben in seiner vollen Ausdehnung ist die Begründung eines separirten Kirchenwesens oder der Anschluß an ein solches. Als eigentliches Schisma im Sinne des jetzigen kirchlichen Rechtes gilt nicht die Trennung von einem einzelnen Bischofe, da hiermit noch nicht die Losreißung von der ganzen Kirche bezw. ihrem Oberhaupte vollzogen wird; doch ist ein solches schisma particulare, wie Einige es nennen, als Sünde analog dem eigentlichen Schisma (schisma universale) zu beurtheilen und wird nur zu leicht in seinem Verlaufe dazu werden. Da in den ersten Jahrhunderten die Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt mehr als später durch die Gemeinschaft mit dem eigenen Bischofe documentirt wurde, so mußte damals wenigstens im Allgemeinen der in das Corpus juris (c. 7, C. VII, q. 1) übergegangene Grundsatz Cyprians (Ep. 66, 8 ed. Hartel) gelten: Scire debes . . . si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (vgl. auch c. 42, C. XXIII, q. 5). Eine besondere Art von Schisma in der Gesammtkirche ist endlich vorhanden bei zwiespaltigen Papstwahlen. Der einzelne Gläubige, eine ganze Diöcese u. s. w. würden in diesem Falle erst dann als schismatisch zu bezeichnen sein, wenn sie dem offenbar unrechtmäßigen Papste Obedienz leisten würden. So lange aber die Rechtmäßigkeit aller Gewählten wirklich in Frage stände, könnten die Anhänger keines derselben als wahre Schismatiker angesehen werden. — Als Strafe für das vollendete Schisma bestimmt die Bulle Apostolicae sedis vom Jahre 1869 (s. d. Art. I, 1128) übereinstimmend mit der Bulle In Coena Domini die dem Papste speciali modo reservirte excommunicatio latae sententiae. Weitere im Corpus juris festgesetzte Strafen sind die Beraubung der kirchlichen Jurisdiction, die Unfähigkeit, kirchliche Beneficien und Würden zu erhalten, Confiscation der Güter, endlich bei fortdauernder contumacia die Todesstrafe (s. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Schisma, n. 15 sqq., wo die Belege aus dem Corpus juris angegeben sind). Den Gläubigen ist jede communicatio in sacris mit den Schismatikern, z. B. Empfang der heiligen Sacramente von ihren Priestern, untersagt (vgl. auch die Instruction bezüglich der Theilnahme am griechisch-schismatischen Gottesdienst vom 26. April 1894 [Archiv für katholisches Kirchenrecht LXXIV, 1895, 319 f.]). [Schreiber.]

Die Kirchengeschichte hat Ansätze zu Schismen in einzelnen Kirchen, welche aber bald verschwanden, schon aus dem ersten christlichen Jahrhundert zu verzeichnen. Hierhin gehört z. B. die Spaltung zu Corinth, gegen welche der hl. Paulus in seinem ersten Briefe an die Corinther eifert; ferner die Trennung in der Kirche zu Jerusalem durch Thebuthis. Auch in den späteren Jahrhunderten hat es an Schismen nie gefehlt, theils durch den Ehrgeiz einzelner Parteiführer, theils durch Gegenpäpste. Die wichtigsten Kirchenspaltungen sind in Einzelartikeln behandelt und unter dem Namen ihrer Rädelsführer zu suchen (vgl. das Generalregister). Den tiefgehendsten Einfluß unter allen aber hat dasjenige Schisma gehabt, welches nach der sog. babylonischen Gefangenschaft der Päpste zu Avignon eintrat und in der Geschichte den Namen des großen abendländischen Schismas trägt. Die Hauptschuld an seinem Entstehen trifft die Cardinäle. Nach dem Tode Gregors XI. (s. d. Art.) bezogen die in Rom anwesenden 16 Cardinäle am 7. April 1378 das Conclave im Vatican. Vor demselben hatte sich eine große Menge Volkes angesammelt; Viele drangen mit in das Conclave; laut verlangte man die Wahl eines Römers. Auch die städtischen Districtsvorsteher trugen mehrere Male den Cardinälen diese Bitte vor, noch in später Stunde am 7. April im Conclave, wurden aber abgewiesen. Nach ihrem Weggange wurde das Conclave geschlossen, der Lärm vor dem Palaste aber dauerte fort. Die Cardinäle wählten nun eilig am 8. April, während das Volk lärmend einen Römer verlangte, mit mehr als Zweidrittel-Majorität den Erzbischof Bartholomäus Prignano von Bari, einen geborenen Italiener, der aber halb als Franzose gelten konnte. Die Publication der Wahl wurde jedoch verschoben, weil der Gewählte nicht im Palaste war, auch wohl deßhalb, weil derselbe kein Römer war. Draußen verbreitete sich unterdessen das Gerede, Johannes

de Bar, ein beim Volke unbeliebter Prälat aus dem Limousin, sei gewählt; infolge dessen brach die Menge am Nachmittage in das Conclave ein. Die Cardinäle gaben nun den Cardinal Tebaldeschi von St. Peter als Gewählten aus und entkamen, während das Volk diesen als Papst begrüßte; fünf Cardinäle gingen in ihre Wohnungen in der Stadt, sechs in die Engelsburg, vier aus der Stadt. Am folgenden Morgen (9. April) inthronisirten sodann die in der Stadt bezw. der Engelsburg gebliebenen Cardinäle den Erzbischof Bartholomäus Prignano, der sich Urban VI. (s. d. Art.) nannte. An der Rechtmäßigkeit seiner Wahl kann kein Zweifel bestehen. (Vgl. über das Conclave von 1378 neben Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 728—776 Valois, L'élection d'Urbain VI, in der Revue des questions historiques XLVIII [1890], 353—420; Knöpfler, Die Wahl Urbans VI., in der [Passauer] Theologisch-praktischen Monatsschrift I [1891]; Jahr, Die Wahl Urbans VI., Halle 1892; Wurm, Die Wahl Urbans VI., in Kathol. Bewegung XXVI [1893]; Rohrbacher [s. u.] XXII, 1—22.) — Leider verletzte Urban VI. bald die Cardinäle durch seine leidenschaftliche Härte und Schroffheit, und von Mitte Mai an verließen die nichtitalienischen Cardinäle nach und nach, theils mit theils ohne Erlaubniß des Papstes, Rom und sammelten sich zu Anagni. Nachdem sie sich des Beistandes Frankreichs, für welches die Wahl eines Italieners ein schwerer Schlag war, versichert hatten, begannen sie feindlich gegen Urban aufzutreten. Die Vermittlungsversuche der drei italienischen Cardinäle Orsini, Corsini und Brassano blieben ebenso erfolglos wie ein Schreiben der hl. Katharina von Siena (s. d. Art.). In einem Schreiben an Urban, der nur ehemaliger Erzbischof von Bari genannt wird, erklärten die 13 zu Anagni versammelten Cardinäle am 20. Juli den päpstlichen Stuhl für erledigt, da die Wahl nur durch Gewalt geschehen sei, und forderten Urban auf, zu resigniren; am 2. August ließen sie zu ihrer Rechtfertigung eine Darstellung der Vorgänge bei der Wahl folgen. Die drei italienischen Cardinäle, welche auch ihrerseits dem Papste eine Darstellung der Wahl übergeben und Urban am 26. Juli ebenfalls verlassen hatten, schlugen ihren Collegen am 5. August im Auftrage des Papstes die Abhaltung eines Concils vor; die Nichtitaliener lehnten dieß jedoch ab und publicirten am 9. August nach einem feierlichen Acte in der Domkirche zu Anagni ein Schreiben an die gesammte Christenheit desselben Inhaltes wie das vom 20. Juli an Urban gerichtete. Am 27. August siedelten sie nach Fondi unter den Schutz des Urban feindlichen Grafen Honorat über und wußten auch die drei italienischen Cardinäle dorthin zu ziehen. Neue Ermunterungen von Paris aus bestärkten sie in ihrem Vorgehen, und als Urban am 18. September eine große Cardinalscreation vornahm, wählten sie am 20. den Cardinal Robert von Genf (s. d. Art.) zum Papste unter dem Namen Clemens VII. Nun spaltete sich auch die Christenheit in zwei „Obedienzen". Kaiser Karl IV., König Ludwig von Ungarn und Polen, ferner England und Schweden blieben auf Seiten Urbans, dessen Obedienz die größere war; Frankreich, das überhaupt die größte Stütze des Gegenpapstes wurde, Neapel, Norwegen, Dänemark, Portugal (das aber 1381 an Urban sich wieder anschloß), Castilien, später auch Aragonien traten auf die Seite des Gegenpapstes, dem auch einige deutsche Fürsten, z. B. Leopold von Oesterreich, anhingen. Die Spaltung dehnte sich aus bis in Orden und Klöster. Auch in den einzelnen Ländern war die Obedienz vielfach unterbrochen, und zuweilen fand ein Wechsel derselben statt.

Zur Beseitigung des Schismas wurde von verschiedenen Seiten ein allgemeines Concil vorgeschlagen (vgl. die Auszüge aus Heinrich von Langensteins [s. d. Art.] Epistola pacis, bei Rohrbacher an mehreren Stellen und im Lit. Handweiser XXXII [1893], 566 ff., und desselben Consilium pacis; ferner Scheuffgen, Beiträge zur Geschichte des großen Schismas, Freiburg 1889, 43 ff.; Kneer, Zur Entstehung der conciliaren Theorie, Rom 1893, 64 ff.). Die beiden italienischen Cardinäle Brassano und Corsini sprachen sich auf einer Zusammenkunft mit vier Cardinälen des Gegenpapstes zu Nizza Anfang 1380 ebenfalls dafür aus, wurden aber abgewiesen. König Johann von Castilien erklärte in einem Schreiben an Karl V. von Frankreich vom 20. December 1379 ein allgemeines Concil als das einzige Mittel zur Beseitigung des Schismas. Die Universität Paris sprach sich am 20. Mai 1381 einstimmig für ein allgemeines Concil aus, wurde aber vom Regenten Ludwig von Anjou dafür gemaßregelt. Clemens VII. erklärte sich ebenfalls für ein Concil; die Könige von Frankreich und Castilien setzten sich dieserhalb mit den deutschen Fürsten in Verbindung, und nach einer Zusammenkunft König Wenzels mit den Kurfürsten zu Würzburg im Mai 1387 stellte eine Gesandtschaft der deutschen Fürsten an Urban die — übrigens vergebliche — Aufforderung zur Berufung eines Concils.

Als Urban VI. am 15. October 1389 gestorben war, gab man sich am Hofe des Gegenpapstes der Hoffnung hin, die Cardinäle zu Rom würden diesen wählen; indessen fiel die Wahl am 2. November auf Bonifatius IX. (s. d. Art.). Dieser hoffte das Schisma durch Unterhandlungen zu beseitigen, womit er am 6. November 1390 den Herzog Stephan von Bayern, den Schwiegervater des französischen Königs, beauftragte; es ist nicht bekannt, ob Stephan sich diesem Auftrage unterzogen hat. Die Universität Paris war unausgesetzt für die Herstellung der kirchlichen Einheit thätig, an ihrer Spitze Peter von Ailly, Johannes Gerson und Nicolaus von Clemanges (s. d. Artt.). Am französischen Hofe dagegen plante man einen Kriegszug nach Italien,

um Clemens mit Waffengewalt nach Rom zu führen (via facti; vgl. Jarry, La „voie de fait“, in der Bibliothèque de l'école des chartes 1892, 217—241), wozu auch König Richard von England seine Hilfe zusagte. Doch kam der Plan nicht zur Ausführung. Als dann im August 1392 König Karl VI. dem Wahnsinn verfiel, griffen auch die Parteikämpfe der Orleans und Burgunds in die kirchliche Frage ein (Beß, Zur Gesch. des Konstanzer Concils I, Marburg 1891). Neuen Anstoß erhielten die Einigungsbestrebungen dadurch, daß Bonifaz IX. im April 1392 zwei Carthäusermönche nach Frankreich sandte. Mit Genehmigung des wieder genesenen Königs forderte sodann die Universität Paris am 25. Januar 1394 alle ihre Mitglieder zur Abgabe von Gutachten auf, wie das Schisma beseitigt werden könne. Bei 10 000 Gutachten sollen eingegangen sein; eine Commission sichtete dieselben und stellte drei Vorschläge auf (via cessionis, via compromissi, via concilii), welche Nicolaus von Clemanges in einer Denkschrift beleuchtete. Als Clemens VII. am 16. September 1394 gestorben war, suchte man vom Hofe und der Universität zu Paris aus auf die Cardinäle dahin einzuwirken, daß sie eine Neuwahl unterließen. Doch diese wählten, nachdem sie sich eidlich verpflichtet hatten abzudanken, wenn die Mehrzahl der Cardinäle es für wünschenswerth halte, am 28. September den Cardinal Petrus von Luna (s. d. Art.). Nach seiner Inthronisation wiederholte dieser, der sich Benedict XIII. nannte, den im Conclave geschworenen Eid; im October schickte er zwei Gesandte nach Paris, welche seinen Eifer für die Einigung der Kirche aussprechen und den Rath des Hofes in dieser Angelegenheit erbitten sollten (Ehrle, im Archiv für Lit.- und Kirchengesch. des Mittelalters VI [1892], 153 ff.). Diese Aufforderung fiel in Paris auf guten Boden; auf den 2. Februar 1395 berief der König eine große Versammlung nach Paris, um über die Benedict zu machenden Vorschläge zu berathen. Mit Schrecken gewahrte der Gegenpapst dieses, und eine zweite Gesandtschaft um Mitte Januar erhielt die geheime Instruction, dahin zu wirken, daß auf der Versammlung kein bestimmter Beschluß gefaßt, sondern dieser ihm überlassen werde, zudem er selbst einen Unionsweg, nämlich eine Zusammenkunft mit seinem Gegner (via conventionis), erdacht habe (Archiv VI, 157—162). Die Versammlung zu Paris jedoch, welche von mehr als hundert Männern, darunter 56 Bischöfen, besucht war und unter Vorsitz des Titularpatriarchen Simon Cramaud von Alexandrien tagte, beschloß auf Veranlassung der Universität Paris, sich nicht auf die allgemeinen Versicherungen Benedicts einzulassen, sondern ihm die via cessionis vorzuschlagen; die Berufung eines Concils wurde für ungeeignet gehalten, da dasselbe kein Oberhaupt oder zwei haben und die Obedienz des römischen Papstes in der Mehrheit sein würde. Den Vorschlag der Pariser Versammlung überbrachte eine „hohe“ Gesandtschaft unter Führung der Herzöge von Berry, Burgund und Orleans, welche am 22. Mai von Benedict empfangen wurde. Er lehnte hartnäckig die via cessionis ab und empfahl seinen eigenen Weg (via conventionis), so daß die Gesandtschaft unverrichteter Dinge zurückkehren mußte (Archiv V [1891], 408 ff.). Die Mehrheit der Cardinäle Benedicts, an ihrer Spitze die Cardinäle Thury und de la Grange, trat ihm jetzt feindlich gegenüber. Dagegen gelang es ihm, an der Pariser Universität Freunde zu erwerben; der Dominicaner Joh. Hayton trug dort Sätze vor, welche das ganze kirchenrechtliche System der Universität angriffen; Nicolaus von Clemanges, den er zu seinem Secretär, und Peter von Ailly, den er zum Bischof von Le Puy ernannte, wurden seine entschiedenen Anhänger, zu denen ebenfalls der hl. Vincentius Ferreri (s. d. Art.) zählte. Auch den Herzog von Orleans hatte Benedict für sich gewonnen. Auf Veranlassung der Universität gingen königliche Gesandte an die deutschen und andere Fürsten, um ein gemeinsames Vorgehen anzubahnen; doch hatten dieselben keinen nennenswerthen Erfolg. Zu Anfang 1396 traten sich die beiden Päpste durch Gesandtschaften näher. Benedict sandte eine solche nach Italien, und in Fondi unterhandelte in Bonifaz' Auftrage der Bischof Franz von Segovia mit ihr; da sie aber auch mit den Gegnern des Papstes in Verbindung trat, erreichte sie nichts. Bald nach ihrer Abreise von Avignon erschien dort im Auftrage des römischen Papstes der Magister Thomas de Spinola; er sollte Bonifaz' Geneigtheit zu Unterhandlungen aussprechen. Auf Veranlassung des Cardinals Nicolaus Brancaccio (auf Seiten Benedicts) sandte dann Bonifaz den Ritter Philipp Brancaccio nach Avignon, mit dem der genannte Cardinal Besprechungen hielt. Benedict erwiederte diese Sendung mit einer neuen Gesandtschaft, welche vom 22. Juli bis 14. August Unterredungen mit dem Papste und den Cardinälen hatte; eine Zusammenkunft mit Benedict selbst lehnte Bonifaz ab. Auch die letztgenannte Gesandtschaft trat mit den Feinden Bonifaz' im Kirchenstaat in Verbindung und zettelte sogar eine Verschwörung gegen denselben an (Archiv VI, 162 ff. VII, 9). Zur Berathung über das weitere Vorgehen gegen Benedict wurde auf den 15. August 1396 eine zweite Versammlung nach Paris berufen, welche auch trotz der Bemühungen Benedicts zusammentrat; sie beschloß, denselben nochmals zur via cessionis aufzufordern (Archiv VI, 193 ff.). Die castilischen Bischöfe bestimmten auf einer Versammlung zu Segovia, es solle eine Zusammenkunft beider Päpste stattfinden; komme binnen 30 Tagen eine Einigung nicht zu Stande, so sollten beide abdanken. Richard von England begab sich seit seiner Werbung um eine französische Prinzessin in die Gefolgschaft Frankreichs. Auch in Florenz fand der Cessionsgedanke Anhang. Im Juni 1397

kamen französische, englische und castilische Gesandte nach Avignon und empfahlen Benedict von Neuem die via cessionis. Nach mehrfachen Besprechungen mit seinen Cardinälen, von welchen die Mehrheit zur Annahme rieth, antwortete er am 7. Juli, bei der Schwierigkeit der Sache sei noch weitere Ueberlegung nothwendig; darauf wurde ihm eine Frist bis zum nächsten Lichtmeßtage gestellt. Von Avignon reisten die Gesandten nach Rom, wo sie eine ähnliche Antwort erhalten haben wollen. — Mittlerweile war auch in Deutschland die Kirchenfrage in Fluß gekommen. Ueberdrüssig der Unthätigkeit König Wenzels, schrieben die rheinischen Kurfürsten (Mainz war erledigt) im Februar 1397 „umb grose noit und sachen der heilgen Kirchen" auf den 13. Mai einen Reichstag nach Frankfurt aus. Hier, wo auch französische und englische Gesandte erschienen, wurde die Abordnung einer Gesandtschaft an Bonifaz beschlossen, um ihn aufzufordern, daß er entschiedene Mittel und Wege suche, die Einheit der Kirche herzustellen. Bonifaz wußte die Gesandtschaft für sich zu gewinnen und schickte seinerseits Boten nach Deutschland, um denen seines Gegners entgegenzuarbeiten und die Fürsten auf die Verhältnisse Italiens aufmerksam zu machen. König Wenzel jedoch, der Gesandte nach Rom und Avignon geschickt hatte, ließ sich ganz von Frankreich gewinnen und versprach auf einer Zusammenkunft mit König Karl zu Reims am 23. März 1398, Bonifaz zur Abdankung aufzufordern. Eine Gesandtschaft mit Peter von Ailly an der Spitze ging zu beiden Päpsten, um sie zur Abdankung zu bewegen, richtete aber nichts aus.

Da Benedict den ihm gesetzten Termin (Lichtmeß 1398) hatte verstreichen lassen, trat am 22. Mai eine neue Versammlung in Paris zusammen; der Cardinal Martin de Salva, welchen Benedict dorthin entsenden wollte, wurde vom Könige zurückgewiesen; dieß geschah auf Veranlassung anderer Cardinäle, welche Benedict für einen Begünstiger des Schisma's ansahen und auf eine Entziehung des Gehorsams (Substraction) hinarbeiteten. Die Substraction, eine canonistische Ungeheuerlichkeit, im Grunde genommen ein neues Schisma, wurde wirklich zu Paris beschlossen, vom Könige bestätigt und am 28. Juli und 1. August verkündet. Castilien, Navarra, Ludwig II. von Neapel, mehrere Städte Flanderns traten bei; aus der römischen Obedienz folgte das Bisthum Lüttich (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VI, 852 ff.; Archiv VI, 273 ff.). Nachdem die Substraction am 1. September zu Villeneuve vor den Thoren Avignons verkündet war, verließen 20 Cardinäle Benedict, nahmen Söldner in Dienst und begannen eine regelrechte Belagerung des Papstes, welcher bei einem Angriffe sogar selbst verwundet wurde. Durch Vermittlung des Königs Martin von Aragonien und des französischen Hofes kam am 10. April 1399 ein Vertrag zu Stande, durch welchen die Belagerung aufgehoben wurde. Benedict versprach abzudanken, wenn sein Gegner abdanke, sterbe oder abgesetzt werde. Doch blieb er in Gefangenschaft und seine Lage höchst unsicher. Allmälig wurden aber auch gegen die Substraction Unwille und mancherlei Stimmen laut; doch hoffte man in Paris noch auf den Beitritt der römischen Obedienz. Als jedoch diese Hoffnung fehlschlug, betrieben die abtrünnigen Cardinäle die Berufung eines Concils zunächst für ihre Obedienz; in Paris wurde eifrig darüber verhandelt, Benedicts Anhänger daselbst riethen ihm sogar, selbst ein solches zu berufen. Für den 15. Mai 1403 wurde eine neue Versammlung nach Paris berufen, um zu beschließen, was Betreffs Einigung der Kirche geschehen solle. Vielleicht war es die Kunde von dieser Berufung, welche Benedict veranlaßte, einen entscheidenden Schritt zu thun. In der Nacht des 12. März verließ er seinen Palast und floh nach Chateau-Renard. Staunen und Furcht ergriff die Cardinäle; schnell wurden einige aus ihnen zu ihm gesandt, und am 29. März schloß man einen Vertrag, in welchem Benedict die Abmachungen vom 10. April 1399 erneuerte. Zugleich versprach er, nach allseitiger Wiederherstellung der Obedienz ein Concil zu berufen, wogegen die Cardinäle die Rückkehr zur Obedienz gelobten (Archiv V, 425 ff.). Ludwig von Neapel hatte dasselbe bereits im August des Jahres vorher gethan, und Castilien that es auf einer Synode zu Valladolid am 28. April. Die Pariser Versammlung beschloß ebenfalls mit Rücksicht auf den Vertrag von Chateau-Renard die Aufhebung der Substraction, welche der König am 28. Mai aussprach. Aehnlich war es unterdessen Bonifaz IX. in seiner Obedienz ergangen; auch hier hatten sich die Verhältnisse wieder für ihn gebessert: der neue König von England, Heinrich IV., und der deutsche König Ruprecht von der Pfalz schlossen sich eng an ihn an. So befand sich das Schisma wieder auf seinem alten Standpunkte. Um sich den Schein der Bereitwilligkeit zu wahren, schickte nun Benedict im Juni 1404 eine Gesandtschaft nach Rom, welche den Vorschlag einer Zusammenkunft beider Päpste überbrachte. Wie ein Schreiben Benedicts besagt, verweigerte Bonifaz jedes Eingehen auf Unterhandlungen mit dem Bemerken, er habe seine Gewalt von Gott. In der zweiten Audienz am 29. September kam es zu einem erregten Auftritt, welcher Bonifaz einen erneuten Anfall seines Steinleidens zuzog, infolge dessen er am 1. October verschied. Mit Bonifaz' Tode geriethen die Gesandten Benedicts in eine mißliche Lage. Die Cardinäle in Rom fragten bei ihnen an, ob sie für diesen Fall keine Instruction hätten, und erklärten sich bereit, die Neuwahl zu verschieben, wenn Benedict jetzt abdanke; obwohl dieser stets erklärt hatte, er werde beim Tode seines Gegners abdanken, stand doch in ihrer Instruction nichts davon. Als die römischen Cardinäle baten, einer der Gesandten solle zu Benedict gehen, um ihn von dem Vorfall in Kenntniß zu setzen,

weigerten diese sich, da sie glaubten, ihr Herr werde nicht in die Abdankung willigen; so erzählt wenigstens der demnächst gewählte Papst. Als sie trotz Abmahnens der Cardinäle von Rom abreisen wollten, wurden sie durch den Castellan der Engelsburg gefangen genommen. Auf Verwenden der Cardinäle erhielten sie aber die Freiheit wieder; doch ging man auf ihre Bitte um Verschiebung der Neuwahl nicht ein, weil die Cardinäle dieß für eine Falle hielten. Nachdem jeder Cardinal sich eidlich verpflichtet hatte, im Falle seiner Wahl Alles für die Beilegung des Schisma's zu thun, selbst abzudanken, wurde am 17. October Innocenz VII. (s. d. Art.) gewählt.

Der neue Papst griff alsbald die Concilsidee, welche neuerdings der Paduaner Rechtslehrer Franz Zebarella (s. d. Art.) behandelt hatte, und welcher auch König Ruprecht günstig gesinnt war, wieder auf und schrieb am 26. December auf das Allerheiligenfest des folgenden Jahres ein Concil seiner Obedienz nach Rom aus, um über die Beilegung des Schismas zu berathen. Jetzt glaubte Benedict auch etwas thun zu müssen und erklärte, er wolle sich nach Rom begeben, um mit dem Gegner persönlich zu unterhandeln. Bald nach dem Osterfeste brach er nach Genua auf; sein Gefolge war aber derart, daß man in Italien glaubte, er wolle mit Waffengewalt in Rom einziehen. Während er bis zum Herbste in Genua weilte, erfolgte in gewissem Sinne eine Annäherung zwischen Frankreich und Innocenz. Ein von letzterem, welcher Rom wegen Unruhen in der Stadt verlassen hatte, berufenes Concil kam nicht zu Stande; erst wurde es auf Martini, dann auf den 1. Mai 1406 verschoben, und schließlich erfüllte sich, was ein Anhänger Benedicts als weitverbreitete Ansicht aussprach, diese Verschiebung bedeute eine solche bis zum jüngsten Tage (Finke, in d. Röm. Quartalschrift VII [1893], 484). — Ende des Jahres 1405 machten castilische Gesandte in Paris den Vorschlag, die Könige von Frankreich und Castilien sollten durch eine gemeinsame Gesandtschaft beide Päpste zur Abdankung auffordern; gingen diese darauf ein, so sollten sie ihre Obedienzen versammeln, um einen Ort für ein gemeinsames Concil zu bestimmen; auf diesem sollten beide abdanken, worauf beide Cardinalscollegien gemeinsam die Neuwahl vornehmen würden; verweigere einer die Abdankung, so solle er als Schismatiker gelten und ihm die Obedienz entzogen werden. In Paris begann man wieder, sich mehr von Benedict abzuwenden, da man ihm nicht mehr traute. Sein Gesandter, Cardinal Chalant, fand eine sehr kühle Aufnahme; die extreme Partei steuerte wieder auf die Substraction los, welche die Universität schon am 17. Mai 1406 beantragte. Zur Berathung trat am 18. November ein Nationalconcil zusammen; dasselbe nahm schließlich den Antrag der Mittelpartei an, daß man in geistlichen Dingen in der Obedienz Benedicts verharren wolle, doch solle ihm die Vergebung von Beneficien entzogen werden. Benedicts Freunde, namentlich der Herzog von Orleans, wußten aber die Vollziehung und Veröffentlichung des Beschlusses hinauszuschieben. Nicht wenig werden dazu die Verhältnisse in Rom mitgewirkt haben. Innocenz VII. war nämlich am 6. November 1406 gestorben. Seine Cardinäle wollten die Neuwahl verschieben und mit König Karl VI. von Frankreich in Verbindung treten. Als Karl davon Kenntniß erhielt, richtete er am 24. December ein Schreiben an sie, in welchem er von der in Paris tagenden Versammlung Mittheilung machte, und bat, die Wahl nicht eher vorzunehmen, bis seine Gesandten nach Rom gekommen seien (Bourgeois de Castenet, Nouvelle histoire du Concil de Constance, Paris 1726, 9. 249. 501). In Paris gab man sich lebhaft der Hoffnung hin, die Einheit der Kirche werde wiederhergestellt werden. Gerson erörterte in einigen kleinen Tractaten die verschiedenen Weisen, auf welche sie erfolgen könne. Indessen kam der Brief des französischen Königs zu spät; die Cardinäle hatten nicht mit Unrecht bei Hinausschiebung der Wahl Unruhen in Rom befürchtet, auch war es keineswegs sicher, ob Benedict abdanken werde; dazu kam die Rücksicht auf König Ladislaus von Neapel. So war schon am 30. November Gregor XII. (s. d. Art.) gewählt worden.

Unter dem Pontificate Gregors XII. kam endlich nach mehrjährigen Verhandlungen das oft verlangte Concil zu Stande (s. d. Art. Pisa, Synode von). Allein es brachte, wie König Ruprecht und Peter von Ailly vorausgesagt hatten, die ersehnte Einheit nicht, ja die Verwirrung wurde nur noch gesteigert durch die Wahl eines dritten Papstes. Zu letzterem (Alexander V.) hielten hauptsächlich Frankreich, England und ein großer Theil Italiens; Spanien, Sardinien, Corsica, Schottland blieben auf Seiten Benedicts; in Neapel, der Romagna, einigen Theilen von Toscana, der Lombardei und Ligurien, in den nordischen Reichen und damals noch von Sigismund von Ungarn wurde Gregor XII. anerkannt. Deutschland war vollständig zerrissen; wenn auch der größte Theil zu Alexander hielt, so stand doch König Ruprecht mit mehreren Bischöfen und Fürsten zu Gregor. Letzterer hatte am 2. Juli 1408 ein Concil einberufen, welches er am 26. Mai 1409 zu Cividale eröffnete. Dasselbe hielt acht Sitzungen. In der letzten, am 5. September, ließ Gregor erklären: er sei bereit, abzudanken, wenn auch die beiden anderen Päpste in persönlicher Anwesenheit ihren vorgeblichen Rechten entsagten und ein neuer Papst von zwei Dritteln eines jeden der drei Cardinalscollegien gewählt werde; Zeit und Ort der Zusammenkunft behufs Abdankung sollten die Könige Ruprecht, Ladislaus und Sigismund bestimmen. Im Falle dieser Vorschlag mißfalle, wollte Gregor zugeben, daß die Könige mit seinen Gegnern gemeinsam Zeit und Ort für ein allgemeines Concil festsetzten; bei diesem wolle auch er sich einfinden und das annehmen, was die

Majorität einer jeden der drei Obedienzen für gut halte, vorausgesetzt, daß auch die Gegenpäpste darauf eingingen; den drei Königen ertheilte er, sofern sie im Gehorsam gegen ihn verharrten, für ein Jahr unbeschränkte Vollmacht behufs Ausführung dieser Punkte, war jedoch bereit, noch ein zweites hinzuzufügen (vgl. Meister, Das Concil zu Cividale, im Histor. Jahrbuch XIII [1892], 320 ff.; Schmitz, Die Quellen zur Geschichte des Concils von Cividale, in der Röm. Quartalschrift VIII [1894], 217 ff.). Diese Erklärung Gregors hat den Anknüpfungspunkt abgegeben für die späteren erfolgreichen Verhandlungen zur Beseitigung des Schismas. — Als der Concilspapst Alexander V. am 3. Mai 1410 starb, bemühte sich Karl Malatesta, die Cardinäle zum Hinausschieben der Neuwahl zu bewegen; besonders trat er mit dem mächtigsten derselben, mit Balthassar Cossa, in Unterhandlungen. Doch wurden seine Vorschläge zurückgewiesen, und am 17. Mai Cossa als Johannes XXIII. (s. d. Art.) gewählt; auch Sigismund und die Königin von Schweden erkannten diesen an, was 1412 ebenfalls der besiegte Ladislaus von Neapel that. Gregors einziger Beschützer war Karl Malatesta, der mit Johannes weiter verhandelte und auch in den Jahren 1411 und 1413 Verhandlungen zwischen Gregor und Benedict führte (vgl. Finke, Acta Concilii Constanciensis I, Monast. 1896, 4 ad 13. 24—81).

Je mehr man in der christlichen Welt einsah, daß das Concil zu Pisa nicht gebracht, was die Kirche damals bedurfte, Einigkeit und Reform, um so mehr erhob sich der Wunsch nach einem neuen Concil. Johannes XXIII. wollte, um dem Pisaner Beschlusse nachzukommen, ein solches nach Bologna berufen, wo er residirte; doch hegte man weitverbreitetes Mißtrauen gegen ein Concil, welches so in Johannes' Gewalt sei. Die allgemeine Hoffnung richtete sich auf König Sigismund, welcher seit Anfang seiner Regierung dem Concilsgedanken lebhaftes Interesse entgegenbrachte (Finke I, 14. 88). An ihn wandte sich auch der unermüdliche Karl Malatesta mit der Bitte, für ein Concil Sorge zu tragen. Die ganze kirchliche Frage ist eingehend behandelt in der Schrift des spanischen Benedictinerabtes und Bologneser Professors Andreas von Escobar (oder von Randuf) De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali (bei v. d. Hardt, Magnum oecum. Constant. conc. I, 5, 68—142; über den Verf. s. Sägmüller, im Hist. Jahrbuch XIII, 562 bis 582), welche die Abdankung oder nöthigenfalls die Absetzung Johannes' verlangte und die Berufung des Concils dem Kaiser zuschrieb; übrigens ist sie in manchen Gedanken von Häresie nicht weit entfernt, verkennt Kirche und Primat in ihrem Wesen durchaus und lehrt Revolution und Anarchismus auf kirchlichem Gebiete. Als Ort für das Concil einigte man sich schließlich auf Rom, und am 29. April 1411 berief Johannes ein solches dorthin auf den 1. April 1412. Ueber dasselbe ist wenig Sicheres bekannt (s. dasselbe bei Finke I, 108 sqq.), es hat in den Augen der Zeitgenossen nur geringe Beachtung gefunden und war schlecht besucht. Unter dem 3. März 1413 vertagte Johannes es bis zum 1. December an einen noch mitzutheilenden Ort. Nach Unterhandlungen zwischen Johannes und Sigismund wurde es sodann im October 1413 auf den 1. November 1414 nach Konstanz berufen (vgl. Finke I, 170 sqq. 237 sqq.). Gregor XII. erkannte jedoch die Einberufung nicht an, und als Sigismund im Sommer 1414 mit ihm in Unterhandlungen trat, lehnte er sein persönliches Erscheinen ab und verwies auf seine früher aufgestellten Vorschläge (Finke 184 sqq. 264 sqq.). Benedict XIII. hatte am 15. Juni 1407 vor seiner Abreise nach Spanien auf den folgenden 1. November ein Concil nach Perpignan berufen, auf welchem etwa 120 Prälaten, sogar einige aus Savoyen und Lothringen, erschienen. Die Sitzungen desselben wurden zumeist ausgefüllt durch die Verlesung einer historischen Darstellung der Bemühungen Benedicts für Hebung des Schismas. Die Versammelten gaben ihm mehrere Rathschläge, mit denen er sich, wie ein Bericht sagt, einverstanden erklärte, während er nach einem zu Konstanz verlesenen über dieselben aufgebracht wurde (s. Hefele VI, 988 ff.; Archiv V, 387 ff.). Sigismund ließ im Mai 1414 Benedict und König Ferdinand von Aragonien zu einer Zusammenkunft einladen; französische Gesandte forderten sie zur Beschickung des Concils auf. Im Juli und August fanden längere Besprechungen zwischen Benedict und Ferdinand in Morella statt, deren Ergebniß war, daß man beiderseitige Gesandte an Sigismund senden wolle, um eine gemeinsame Zusammenkunft festzusetzen; das Concil selbst ignorirte Benedict (Finke I, 205 sqq. 316 sqq.; Fromme, Die spanische Nation und das Konstanzer Concil, Münster 1896, 2—4). Wie dann endlich das Concil zu Konstanz die Beseitigung des Schismas zu Stande brachte, ist in dem betreffenden Art. geschildert. — Die Zeit des großen abendländischen Schismas steht zur Zeit in hervorragender Weise im Vordergrunde der historischen Forschungen. Von eingehenden Bearbeitungen sind zu nennen: Christophe-Ritter, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, Paderborn 1854; Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859; Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengeschichte II, 3. Aufl., 627—671; Gayet, Le grand schisme d'occident d'après les documents contemporains, déposés aux archives secrètes du Vatican; bis jetzt tome I. II. Les origines, Paris 1889; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 727—1042; Valois, La France et le grand schisme d'occident, Paris 1896; Rohrbacher, Universalgeschichte der katholischen Kirche XXII, bearbeitet von Wurm, Münster 1897. Dazu außer den oben citirten neueren Schriften noch Lindner, Gesch. des deutschen Reiches unter König

Wenzel, Braunschweig 1875—1880, 4 Bde.; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 97—161. [Wurm.]

Schläfer, die sieben hl., s. Siebenschläfer.

Schlange, eherne, s. Fetischismus IV, 1457 und Noheschtan; Schlangenverehrung, s. Fetischismus IV, 1451 und Ophiten.

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von, Convertit, der eigentliche Schöpfer der Romantik, ist hier vor Allem zu erwähnen wegen des durch ihn hervorgerufenen Umschwunges auf dem Gebiete der Literatur und Kunst, welcher auch für die Kirche hohe Bedeutung erlangt hat. Schlegel wurde am 10. März 1772 zu Hannover als Sohn des Generalsuperintendenten Jos. Adolf Schlegel geboren und stammt aus einer Familie, welche sich in der deutschen Literatur einen Namen gemacht hatte. In seiner Jugend machte er durch sein unstetes Wesen den Seinigen viele Sorgen. Erst widmete er sich dem Kaufmannsstande, dann wollte er zu Göttingen und Leipzig Jurisprudenz studiren, interessirte sich aber mehr für humanistische Studien und kam in mancherlei sittliche Gefahren und finanzielle Verlegenheiten. Die Sammlung des Geistes fand er wieder bei seiner Schwester Charlotte Ernst in Dresden, wo er nach eigener Angabe die glücklichsten Tage seines Lebens zubrachte. Die dortige Bibliothek ermöglichte ihm, in wenigen Monaten mit seltener Energie das weite Gebiet des classischen Alterthums durchzuarbeiten. Schon vom folgenden Jahre (1794) an reiften die Früchte dieser Studien in einer Reihe von Abhandlungen über die griechische Poesie (von J. Minor unter dem Titel „Friedrich Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften“, Wien 1882, in ihrer ursprünglichen Form neu herausgegeben), wodurch er sich sofort den Namen eines scharfsinnigen Kritikers und geistreichen Schriftstellers erwarb. Wenn auch sein großes Project, eine Geschichte der griechischen und römischen Poesie zu schreiben, nicht zur Ausführung kam, so sind seine dießbezüglichen Arbeiten doch bahnbrechend und grundlegend für die Literaturgeschichte und Philologie bis auf den heutigen Tag geblieben. Fern aber von einseitiger Begeisterung für die classische Bildung des Alterthums, übte sich Schlegels kritische und charakterisirende Feder gleichzeitig an den zeitgenössischen deutschen Dichtern und Schriftstellern, über deren Werth und Bedeutung er einen noch immer gültigen Canon aufstellte. Ebenso richtete er seinen Blick auswärts auf Shakespeare's Schöpfungen und auf die romanische Poesie, welche er in gleicher Weise wie die altgermanische mit Verständniß und Liebe prüfte. Durch diese Arbeiten, welche er mit Unterbrechungen bis zu seinem Tode fortsetzte, ist er der Vater der allgemeinen Literaturgeschichte geworden. Mit seinem ältern Bruder Wilhelm, der bei den genannten Arbeiten sein treuer Gehilfe war, rief er die sogen. romantische Schule und deren Organ, das Athenäum, in's Leben; Schleiermacher, Hardenberg, Tieck, Clem. Brentano u. A. gehörten zum Bunde. Was die Romantiker eigentlich wollten, war ihnen selbst noch nicht klar geworden (vgl. Schlegels eigene Ansicht bei Minor II, 220). Ein universaler Horizont, philosophischer Idealismus und Streben nach Veredelung der menschlichen Gesellschaft bilden das Charakteristische der Romantiker. Diese drei Eigenschaften sind es auch, welche so viele consequente Jünger dieser Schule in den Schoß der katholischen Kirche geführt haben. Bis dahin hatten allerdings die Romantiker noch einen weiten Weg zurückzulegen (s. Schlegels damalige Ansicht vom Christenthum bei Minor II, 238 f.; Schleiermachers Glaubensbekenntniß ebd. 268). Die poetische Realisirung der romantischen Ideen in großem Stile ist Fr. Schlegel in dem (unvollendeten) ebenso langweiligen als anstößigen und von ihm selbst als Jugendsünde verworfenen Roman „Lucinde“, wie auch in dem gekünstelten Schauspiel „Alarkos“ völlig mißlungen. Eine Wendung in Schlegels Leben war mit seinem Aufenthalt zu Berlin namentlich durch sein Verhältniß zu Veronika Veit, einer Tochter des Philosophen Mendelssohn, eingetreten. Veronika ließ sich von ihrem Manne, dem Banquier Veit, trennen und schloß sich an Schlegel an, zu dem sie allezeit mit Bewunderung aufblickte, und dessen Leben sie, wie er selbst gesteht, einen festen Halt verlieh. Dorothea, wie sie sich von da an nannte, hat das ehrenvolle Denkmal, welches ihr P. Baumgartner S. J. auf Grund der vom Unterzeichneten herausgegebenen Briefsammlung in den „Stimmen aus Maria-Laach“ XXII [1882], 1 ff. gesetzt hat, durch ihre spätere Lebensführung wohl verdient; ihr anfängliches Verhältniß zu Schlegel läßt sich erklären aus ihrem Bildungsgange, der herrschenden Zeitströmung und dem Mangel an positiver Religion, für welche deistischer und pantheistischer Enthusiasmus ein ganz ungenügender Ersatz war. Wer es aber entschuldigen oder gar rechtfertigen wollte, würde sicher den Intentionen Dorothea's in ihrer spätern geläuterten Lebensperiode zuwiderhandeln. Nach mehrfachem Wechsel seines Aufenthaltes siedelte Schlegel 1802 nach Paris über, wo die auf den Eroberungszügen Napoleons in halb Europa geraubten Schätze der Literatur und Kunst aufgespeichert waren. Dorothea folgte ihm bald nach, und beide wurden nun zu Paris nach voraufgegangener Taufe Dorothea's von dem protestantischen Geistlichen Gambs in der schwedischen Kapelle am 6. April 1804 getraut. In Paris verlegte Schlegel sich auf Sanskritstudien und hielt nebenbei Vorlesungen über deutsche Literatur und Philosophie. Damals wurde er auch mit den Gebrüdern Boisserée aus Köln bekannt, und seinem Kunstsinne, der sich in einer langen Reihe von Gemäldebeschreibungen offenbarte, ist es zu verdanken, daß die beiden Boisserée mit dem hohen Werthe der damals mißachteten mittelalterlichen Kunstproducte vertraut gemacht wurden und jenen großartigen

Schatz von alten Gemälden ansammelten, der jetzt ein Juwel der Münchener Pinakothek bildet. Als Frucht seiner orientalischen Studien veröffentlichte Schlegel 1808 das Buch „Ueber die Sprache und Weisheit der Inder“, welches für die Literaturgeschichte und Sprachforschung neue Wege eröffnet hat. Von Paris begab er sich, durch seine Freunde Boisserée veranlaßt, nach Köln und ließ sich dort von 1804—1808 nieder. Zu Köln fand er in dem katholischen Glauben jenen sichern Stützpunkt, den er in der „Rede über die Mythologie“ gesucht, aber weder bei Kant, noch bei Fichte, noch bei Schelling gefunden hatte. Am 16. April 1808 vollzog er den entscheidenden Schritt des Uebertritts zur katholischen Kirche, dem Dorothea sich anschloß; er war das Resultat der ganzen Entwicklung Schlegels seit 1798 und geschah bei ihm wie bei seiner Frau aus wahrer Ueberzeugung. Schlegels Hauptbeschäftigung zu Köln war das Abhalten philosophischer Vorlesungen, wobei er eine Entwicklung der antiken, mittelalterlichen und modernen Philosophie gab, welche mit dem Resultate schließt, daß ohne Offenbarung eine Erkenntniß ausgeschlossen ist. Als Romantiker betonte er zugleich die sociale Seite aller Philosophie und drang zur Realisirung dieses praktischen Zieles auf den Bund zwischen Kirche und Staat. Da aber seine Hoffnungen auf eine Anstellung an der französischen Hochschule zu Köln fehlschlugen, so wandte er sich nach Wien, wo sein Bruder Wilhelm unter rauschendem Beifall Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur hielt. Dort fand er an dem Grafen Metternich, der Schlegels Fähigkeiten schon in Paris kennen gelernt hatte, einen wohlwollenden Gönner und erhielt endlich, 37 Jahre alt, am 28. März 1809 seine erste Anstellung als Hofsecretär der Staatskanzlei. Als solcher begleitete er den Erzherzog Karl in dem unglücklichen Feldzuge von 1809 und verfaßte die schwungvollen Proclamationen gegen Napoleon. Zur Entflammung patriotischer Begeisterung gab er 1809 eine Sammlung seiner „Gedichte“ heraus, die frühesten Vorboten von der Lyrik der Befreiungskriege. Im folgenden Jahre hielt er zu Wien „Vorlesungen über neuere Geschichte“, eine Fortsetzung seiner Proclamationen, voll Invectiven gegen Napoleon. Daran reihten sich Vorlesungen über die „Geschichte der alten und neuen Literatur“, die glückliche Ausführung der von ihm geplanten allgemeinen Literaturgeschichte. In den Jahren 1812 und 1813 gab er das „Deutsche Museum“ heraus, welches sich der zahlreichsten und hervorragendsten Mitarbeiter unter allen romantischen Zeitschriften erfreute. Dann aber nahmen ihn die politischen Ereignisse namentlich auf dem Wiener Congresse völlig in Beschlag, und 1815 ward er als kaiserlicher Legationsrath zum Bundestag nach Frankfurt geschickt. Doch der regelmäßige Bureaudienst unter einem dem Kanzler untergeordneten Diplomaten paßte nicht für ihn, und er begrüßte es mit Freuden, als er die italienische Reise Kaiser Franz' I. im Gefolge des Fürsten Metternich mitmachen durfte (1819). In Rom, wo er mit seiner Gemahlin zusammentraf, nahm er sich mit Rath und That der jungen deutschen Maler an, welche unter Overbecks (s. d. Art.) Führung eben ihre ersten großen Werke in der Casa Bartholdy und im Palazzo Massimi vollendet hatten. Nach Wien zurückgekehrt, schuf sich Schlegel vornehmlich zur Vertheidigung katholischer Interessen ein neues Organ, die „Concordia“ (1821—1823); in ihr warnt er vor eitlem Pochen auf die errungenen Siege und fordert seine Zeitgenossen auf: „Werdet frei erst, innern Gottes euch bewußt! Werft vor seiner Kraft, vor dem ewigen Recht euch nieder, dann genießt der Ehre Lust!“ Doch war es, wie der Name „Concordia“ schon angezeigt hatte, nicht auf feindselige Polemik abgesehen; diese war Schlegel immer zuwider (vgl. den von ihm ausgesprochenen Wunsch bei der Recension von Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, in den Heidelberg. Jahrbüchern 1808, 266). Ueberhaupt hatte er in seinem ganzen Denken und Wirken, neben dem Interesse für Poesie und Kunst, Philosophie und Geschichte, das Leben der Völker und ihr gesellschaftliches Wohlergehen, in dem letzten Abschnitte seines Lebens auch die Vertiefung der Theologie und die Verinnerlichung des christlichen Lebens im Auge. Die mechanische Staatsauffassung und die Nachtwächterpolitik des Laissez faire, laissez aller paßte nicht in sein System. Schon damals erblickte er das Heil in der Entfaltung der selbständigen Corporationen, und als höchstes Ideal erschien ihm die Corporation der Kirche Jesu Christi. Für diese Ideale wirkte er im Kreise gleichgesinnter Freunde, die sich um P. Hofbauer (s. d. Art.) schaarten, in nahe stehenden adeligen Familien, auf der kaiserlichen Hofkanzlei, in Aschaffenburg bei dem Kronprinzen Ludwig von Bayern und in Rom bei dem genialen Staatssecretär Consalvi. Von 1822—1825 besorgte Schlegel eine Gesammtausgabe seiner Werke (10 Bde.), welche jedoch wegen Auflösung der Mayer'schen Buchhandlung in Wien nicht zum Abschluß gelangte. Seinem damaligen Standpunkte entsprechend mußte Manches ausgeschieden, Anderes geändert, Vieles ergänzt werden. Seine äußeren Verhältnisse hatten sich damals ziemlich behaglich gestaltet; schmerzlich berührte ihn aber, daß sein Bruder Wilhelm, der nach eigenem Geständnisse katholische Ideen nicht aus Ueberzeugung, sondern nur in ästhetischem Interesse verwerthete, sich öffentlich von ihm lossagte. Den letzten Cyklus seiner Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes hielt er in Dresden. Da traf ihn, als er eben die zehnte Vorlesung bis zu den Worten: „Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber“ — geschrieben hatte, ein Schlaganfall, und drei Stunden später (12. Januar 1829, Nachts 1 Uhr) war das „vollkommene Verstehen“ ihm im Jenseits ermöglicht. — Eine zweite Originalausgabe der Werke Schlegels er-

schien zu Wien 1846 in 15 Bänden mit einer Lebensskizze von Feuchtersleben. Dazu kamen 4 Supplementbände, welche die von Windischmann (Bonn 1836 f.) herausgegebenen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806 enthalten. Die Sammlung der prosaischen Jugendschriften durch J. Minor ist bereits oben erwähnt. Schlegels Correspondenz bieten: Raich, Briefwechsel von Novalis, Mainz 1880, und von Dorothea von Schlegel, Mainz 1881, 2 Bde.; G. Waitz, Caroline, Briefe, Leipz. 1871, 2 Bde.; O. F. Walzel, Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, Berlin 1890. [Raich.]

Schleier der Braut, s. Brautschleier.

Schleier der Nonnen (Weiel, velum, velamen sacrum), die Kopfhülle, womit die Ordensfrauen bei der Ablegung der Gelübde bekleidet werden und die sie dann beständig zu tragen haben, ist seit den ersten Jahrhunderten das kirchliche Abzeichen gottgeweihter Frauenspersonen. Im Alterthume wurden diese einfachhin virgines velatae genannt, mochten sie sich den Schleier selber angelegt oder ihn aus der Hand des Bischofs empfangen haben und in ihrer Familie oder in klösterlicher Gemeinschaft leben (vgl. d. Art. Nonnen). Die Ausdrücke velare und velum accipere, die sich in unserer Redeweise „den Schleier nehmen" erhalten haben, bezeichneten den Eintritt in den Stand der Gottgeweihten. Begründet ist der Gebrauch des Nonnenschleiers in der apostolischen Vorschrift 1 Cor. 11, 5. Er galt von jeher, wie noch jetzt im Pontificale (pars I: De benedictione et consecratione Virginum), als Symbol und öffentliches Bekenntniß der Weltentsagung und der geistigen Vermählung mit Christus; diese Bedeutung hat schon der hl. Optatus von Mileve (De schism. Donat. 6, 4, bei Migne, PP. lat. XI, 1074: Spiritale hoc nubendi genus est) hervorgehoben. Der Schleier war darum auch stets nicht ein kostbares Schmuckstück, sondern eine einfache Hülle von dunkelfarbigem Wollstoff, die nach der Weisung des Pontificals das Haupt bis zu den Augen bedecken und über die Schultern und die Brust herabreichen soll. In den neueren Congregationen ist der Schleier der Chorfrauen von schwarzer, der der sogen. Laienschwestern von weißer Farbe; seine Form und Größe ist in den einzelnen Ordenszweigen verschieden. Im Mittelalter wurde der Schleier velum conversionis, v. consecrationis, v. professionis, v. ordinationis und v. praelationis je nach dem Range benannt, den die Klosterfrauen in der Genossenschaft einnahmen (vgl. G. Durandus, Rationale div. Off. 2, 1, 45 sqq.). Die feierliche Einkleidung mit dem Schleier vollzog im Alterthume der Bischof öffentlich an den höheren Festen, wie am Osterfeste (Ps.-Ambros., De lapsu virg. 5, bei Migne, PP. lat. XVI, 372) und zu Weihnachten (S. Ambros., De virginibus 3, 1, 1, bei Migne ib. 219). Seit dem 8. Jahrhundert geschah dieß auch durch Priester und selbst durch Abtissinnen (vgl. L. Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplina I, 3, 42, 11 et 47, 5 sqq.). Das römische Pontifical zählt im Einklange mit den rechtlichen Vorschriften die Entgegennahme der Gelübde, bei der die Ueberreichung des Schleiers einen eigenen Act bildet, zu den bischöflichen Functionen und bestimmt für diese Feier das Fest Epiphanie, den weißen Sonntag, die Apostelfeste und die Sonntage überhaupt, wie dieß bereits Papst Gelasius (Constit. S. Gelasii 8, bei Migne, PP. lat. LVI, 697; Ep. ad Episc. Lucaniae 12, bei Migne l. c. LIX, 52) angeordnet hatte. Der Schleier wird, wie auch das Ordenskleid, vor der Ueberreichung gesegnet. [K. Schrod.]

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, seit Calvin vielleicht der bedeutendste, im 19. Jahrhundert der einflußreichste reformirte Theologe, wurde zu Breslau als Sohn eines Feldpredigers am 21. November 1768 geboren. Seine erste Bildung erhielt er zu Pleß, wo durch einen Lehrer aus der Schule Ernesti's eine hohe Begeisterung für die classische Philologie in ihm geweckt und gefördert wurde. Im J. 1783 kam er in das herrnhutische Pädagogium zu Niesky, 1785 auf das Seminarium der Brüderunität zu Barby in der Nähe von Halle. Die gemüthliche, gefühlvolle Religiosität in den Brüdergemeinden übte einen nachhaltigen Einfluß auf den Charakter und auf die philosophischen und theologischen Anschauungen Schleiermachers aus, aber der engherzige Geist in der Erziehung und im Unterricht wurde ihm und einigen Gleichgesinnten um so lästiger, je mehr sie auf anderem Wege, namentlich durch die Jenaer Zeitung, von den geistigen Bewegungen außerhalb der Brüdergemeinden unterrichtet wurden. Nach hartem Kampfe mit seinem Vater, welcher die Zweifel des Sohnes gegen die Lehre von der Versöhnung und von der Gottheit Christi als Verläugnung Gottes betrachtete, erhielt Schleiermacher 1787 die Erlaubniß, auszutreten und die Universität Halle zu besuchen. Hier war der Pietismus (s. d. Art.) längst verschwunden, die Schule Wolffs und die kritische Theologie Semlers (s. d. Artt.) herrschten ungehindert; aber bereits hatte auch das System Kants (s. d. Art.), das mit der Kritik der reinen Vernunft 1781 aufgetreten war, seinen Siegeslauf begonnen. Von der Theologie wenig befriedigt, wandte Schleiermacher sich unter Eberhards und Fr. August Wolffs Leitung den platonischen und aristotelischen Studien zu. Kant studirte er eifrig, konnte sich aber doch nicht ganz mit ihm einverstanden erklären, sondern „lavirte". In diesen Universitätsjahren entschied sich also seine Vorliebe für die griechischen Denker, seine kritische Stellung gegen die bisherigen philosophischen und theologischen Systeme und sein Verhältniß zu Kant. Aus Mangel an Mitteln verließ er 1789 die Universität, bereitete sich bei seinem Onkel in Drossen, der für ihn wie ein zweiter Vater war, auf das Predigtamt vor und bestand

1790 das Examen zu Berlin. Dann nahm er eine Hauslehrerstelle bei dem Grafen Dohna-Schlobitten in Westpreußen an und trat 1793 in das zur Bildung junger Schulmänner bestimmte Gedike'sche Seminar zu Berlin ein. Nach seiner Ordination kam er 1794 als Hilfsprediger nach Landsberg an der Warthe; 1796 kehrte er nach Berlin zurück und blieb daselbst als Prediger an der Charité und dem Invalidenhause. Um ihn jedoch aus der wissenschaftlich und gesellschaftlich nicht ungefährlichen Berliner Atmosphäre zu entfernen, versetzte man ihn 1802 als Hofprediger nach Stolpe. Nachdem er 1804 einen Ruf als Professor der Theologie an die Universität Würzburg (s. d. Art.), die damals eine Burg der Aufklärung und Geistesfreiheit gegenüber den „Verfinsterungsplanen" des Jesuitismus werden sollte, auf Wunsch der Regierung abgelehnt hatte, wurde er noch in demselben Jahre als Universitätsprediger und außerordentlicher Professor der Theologie und Philosophie nach Halle berufen. Die Kriegsunruhen und die unangenehmen Erfahrungen bei der theologischen Facultät veranlaßten ihn jedoch, 1807 nach Berlin überzusiedeln und daselbst Vorträge zu halten. In Berlin blieb er dann auch, da durch den Tilsiter Frieden Halle an Westfalen abgetreten wurde und Schleiermacher dem französischen Könige nicht dienen wollte. Er erwarb sich nun durch thätigen Antheil an den politischen Bestrebungen den Ruf eines warmen Patrioten und trug zur Gründung und Organisation der neuen Universität zu Berlin Vieles bei. Zur Belohnung wurde er 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und im folgenden Jahre zugleich ordentlicher Professor an der Universität und Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Zur Zeit der Reaction fiel Schleiermacher in Ungnade und wurde mißtrauisch beobachtet; trotzdem übte er auch damals nicht bloß als beredter und begeisternder Lehrer und Prediger, sondern auch als Politiker und praktischer Kirchenmann einen großen Einfluß aus. Wie er Vorkämpfer für die Freiheit der theologischen Wissenschaft war, so redete er der Trennung von Staat und Kirche das Wort und arbeitete für die Union (s. d. Art.) zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche. Im J. 1817 präsidirte er der in Berlin versammelten Synode und nahm fortan durch Wort und Schrift den lebhaftesten Antheil an den preußischen Unionsbestrebungen. Zugleich wollte er eine nach den Grundsätzen des Gemeindeprincips eingerichtete Kirchenverfassung in's Leben rufen und die Fesseln des hergebrachten Staatskirchenthums sprengen. Durch seinen Widerstand gegen die Eingriffe der staatlichen Organe in das Gebiet der Kirche wurde er aber noch auf der Höhe seines Lebens in einen bittern Streit verwickelt; es war der durch die neue Liturgie 1816 von König Friedrich Wilhelm III. inaugurirte Agendenstreit (s. d. Art. Agende I, 335 f.). Erst im J. 1831, als die Regierung den Einfluß Schleiermachers zur Schlichtung der Wirren gebrauchen wollte, kam er wieder zu Gnaden und erhielt den rothen Adlerorden III. Klasse. Auch die an den Agendenstreit sich anschließende „Bekenntnißfrage" rief ihn auf den Kampfplatz, um so mehr, als Hengstenberg (s. d. Art.) in seiner „Kirchenzeitung" die ungläubigen Lehrer an den preußischen Universitäten scharf angriff. Mitten in voller Thätigkeit und im Kampfe gegen die immer stärker auftretende positive Theologie wurde Schleiermacher vom Tode ereilt; er starb am 12. Februar 1834, nachdem er noch in rührender Weise einige Augenblicke vorher sich selbst und den Umstehenden das Abendmahl gespendet hatte.

Schleiermacher hat wie Wenige das gesammte Gebiet der Philosophie und Theologie beherrscht und mit großer Selbständigkeit und Originalität bearbeitet. Nur die empirischen Wissenschaften lagen ihm fern. Der Mangel an geschichtlichen Kenntnissen hat sich in seiner Theologie ziemlich bitter gerächt. Aber seine Erziehung und seine Studien hatten ihn von Anfang auf die philosophischen und religiösen Principienfragen geführt und ihm die psychologische Analyse und comparative Religionsgeschichte als die richtige Methode für Religionsphilosophie und Theologie nahe gelegt. Sein Aufenthalt bei den Herrnhutern und seine hellenistischen, namentlich platonischen Studien waren entscheidend für seine Geistesrichtung. „Ist die Brüdergemeinde seine Monica gewesen, so ist die hellenische Geistesart, besonders Plato's Philosophie, die Amme seines Geistes geworden" (Dorner [s. u.] 794). Dazu kommt noch der Determinismus, welcher trotz der Abneigung gegen allen Confessionalismus aus dem reformirten Bekenntnisse in seine Theologie überging und die Gottes- und Gnadenlehre beeinflußte. Daher kam es auch, daß Schleiermachers Subjectivismus, der schon in den Brüdergemeinden den Nutzen der religiösen Gemeinschaft kennen gelernt hatte, doch nicht extrem wurde, sondern den Zusammenhang mit den geschichtlichen Thatsachen in der Gemeinde und in der Kirche wahren wollte; nur die Verbindung von Staat und Kirche war ihm zuwider. Durch die Verinnerlichung der Religion im Gegensatze zu der oberflächlichen Aufklärung und dem flachen Rationalismus und durch die Belebung des kirchlichen Bewußtseins hat Schleiermacher regenerirend auf die protestantische Theologie eingewirkt und auch der katholischen Theologie (Drey, Staudenmaier, Möhler, Klee) neue Anregung gegeben. Protestantischerseits wird ihm besonders hoch angerechnet, daß er die doppelte Einseitigkeit früherer Zeit in der protestantischen Theologie, nämlich des Objectivismus von 1600 und des exclusiven Subjectivismus von 1750, principiell überwand und dadurch in der protestantischen Theologie die innere Zusammengehörigkeit des Objectiven und Subjectiven zur herrschenden Ueberzeugung brachte. Dem flachen Rationalismus und dem überspannten Supranaturalismus gegenüber ging er auf

das lebendige Glaubensbewußtsein im Innern des Menschen zurück, stellte das Materialprincip der Rechtfertigung durch den Glauben und damit das Recht des Subjectivismus in den Vordergrund, suchte aber doch den Zusammenhang mit der Gemeinde und mit den historischen Thatsachen zu wahren, so daß er als „Fortsetzer und Erneuerer des Werkes der Reformation" gilt. — Obwohl Schleiermacher Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie theoretisch scharf von einander getrennt hat, so ist doch seine ganze Theorie durch seine philosophische Weltanschauung bedingt und ohne diese gar nicht zu verstehen. Bis 1796 war seine Entwicklung von der theologischen Aufklärung und von Kant beherrscht. Aus dem Studium Kants hatte er die Ueberzeugung gewonnen, daß die ganze rationale Theologie: der Beweis für das Dasein Gottes, die wissenschaftliche Entwicklung seiner Natur, seiner Eigenschaften und seiner Geschichte, zertrümmert sei. Die Postulate aus der praktischen Vernunft betrachtete er als einen Widerspruch zu den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft, ergriff dagegen den Gedanken Kants, daß an den Grenzen aller Erfahrung, an denen die strenge Wissenschaft still steht, der Mensch, sofern er nicht nur vorstellendes Wesen ist, aus der Tiefe des Gemüthes Ueberzeugungen gestaltet, die nicht gesetzlos, aber auch nicht von der Person unabhängig sind. Dem Gesetze, nach welchem diese Ueberzeugungen sich gestalten, hat er ein langes Leben hindurch nachgesonnen. Daher ist Schleiermachers geschichtliche Stellung nur verständlich aus seinem Gegensatze zu Kant. Aus Spinoza (s. d. Art.), den er seit 1794 kennen lernte, hat er den Religionsbegriff, welcher mit der cognitio Dei intuitiva seinem religiösen Gefühle der Abhängigkeit als unmittelbarem Selbstbewußtsein entgegenkam. Die Gefühlsphilosophie von Jacobi (und Fries) hat diese Entwicklung noch gefördert. Der wegen seiner Liebe zum Universum gepriesene Spinoza hat auch auf die ganze Weltanschauung Schleiermachers eingewirkt, denn der monistisch-pantheistische Grundzug läßt sich nirgends ganz verkennen. Schleiermacher hat es nie zu einer unumwundenen Anerkennung der göttlichen Persönlichkeit und der persönlichen Unsterblichkeit gebracht, wenn er auch Gott als Einheit über die Mannigfaltigkeit der Welt stellt. Mit dem Berliner Aufenthalt traten die Dichter in Schleiermachers Gesichtskreis. In der Dichtung und sittlichen Reflexion war ein Lebensideal ausgebildet (Goethe, Herder), welches die moralische Wissenschaft reformiren mußte. Mit Herder (s. d. Art.) hatte Schleiermacher den spinozistischen Religionsbegriff gemeinsam, wie er auch dessen optimistischer Weltanschauung näher stand als dem strengen Moralismus Kants. Indem er aber in jene die Lehre von der Sünde und Erlösung aufnahm und verarbeitete, hat er „die von Herder angestrebte Erneuerung der protestantischen Theologie zu vollziehen vermocht". Beide protestiren gegen die Verwechslung der Religion mit Lehrmeinungen dogmatischer oder philosophischer Art und gegen ihre Vermischung mit Politik, also gegen das dogmatische und staatskirchliche Christenthum. Sie dringen dagegen auf Innerlichkeit des religiösen Lebens, auf Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und besonders auch auf Freiheit der religiösen Individualität. Schleiermacher war „der Verkündiger der großen Lehre von der Individualität". In Berlin wirkte diese neue Weltanschauung durch den Verkehr mit den Romantikern einerseits (Fr. u. Aug. W. Schlegel, Tieck, Schelling u. A.) und mit der schöngeistigen Gesellschaft andererseits (Henriette Herz, Dorothea Veit, Rahel u. A.) mächtig auf Schleiermacher ein. Namentlich haben Friedr. Schlegel und Fichte (s. d. Artt.) in seinen Bildungsgang epochemachend eingegriffen; er gewann dadurch die genetische Methode, welche seiner Dialektik, seinem Plato, seiner Hermeneutik und Ethik zu gute kam. Schlegel war von da an bestimmend für seine Auffassung der sittlichen Welt. In Berlin wurde Schleiermacher auch zur schriftstellerischen Thätigkeit angeregt. Er eröffnete seine Laufbahn mit der Uebersetzung des letzten Bandes der Kanzelreden von Blair und der von Fawratt (1798). Da er mit Vorliebe Prediger war, so widmete er zeitlebens der Homiletik große Aufmerksamkeit. Er schrieb bloß die Disposition auf, übte aber durch seinen klaren und eindringlichen Vortrag eine große Anziehungskraft auf die gebildete Zuhörerschaft aus. Im J. 1801 erschien die erste Sammlung seiner Predigten, der noch mehrere nachfolgten (mit den Ergänzungen aus den Nachschriften der Zuhörer füllen die Predigten 10 Bände der Gesammtausgabe aus). Gleichzeitig betheiligte sich Schleiermacher an dem von A. W. und Fr. Schlegel herausgegebenen „Athenäum", in welchem die Grundsätze der Sturm- und Drangperiode verfochten wurden. In diesem erschienen auch die „Vertrauten Briefe über die Lucinde" anonym; sie wurden auf Andrängen Fr. Schlegels zur Vertheidigung des unsittlichen Romans „Lucinde", in welchem Schlegel sein Verhältniß zu Dorothea Veit offen zur Schau stellte, geschrieben. Zu derselben Zeit schrieb Schleiermacher das erste Werk, welches seinen Ruf begründete, nämlich seine ebenso sehr durch die Kühnheit der Gedanken als durch die Schönheit der Darstellung ausgezeichneten „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (Berlin 1799), denen im nächsten Jahre die ebenso berühmten, aber weniger bedeutenden „Monologe, eine Neujahrsgabe", folgten. Hier ist die Moral ohne Religion, dort die Religion ohne Moral, aber auch ohne Gott und Unsterblichkeit dargestellt; hier hat Schleiermacher die Moral der Individualität, wie er sie bei Schlegel kennen gelernt und im Verhältniß zu seiner Geliebten, Eleonore Grunow, der Gattin eines Berliner Predigers, anwenden wollte, geltend gemacht und seinen „Werther" geschrieben, dort hat er ein Kirchenideal dargestellt, in welchem

sich „herrnhutische Mystik und romantische Exclusivität zum phantastischen Idealismus verbanden". Reden und Monologe wollen die von Kant gegründete und von Fichte fortgeführte Transscendentalphilosophie ergänzen, die Reden durch den Realismus der religiösen Anschauung, die Monologe durch den Gedanken der Individualität. Mit Fr. Schlegel verband sich Schleiermacher auch, um eine Uebersetzung der Werke Plato's zu veranstalten, mußte aber, da Schlegel zurücktrat, das Werk allein ausführen. Es erschienen 5 Bände (1804—1809), wozu später (1828) noch ein sechster („Vom Staate") kam. Auf die zahlreichen philosophischen Schriften und Abhandlungen kann hier nicht weiter eingegangen werden; sie füllen in der Gesammtausgabe 9 Bände und verbreiten sich über die meisten Gebiete der Philosophie, vornehmlich über die Geschichte derselben, über die jonische Philosophie, Heraclit, Socrates, Diogenes von Laerte; sodann über Aesthetik, Dialektik, Politik und Ethik (über letztere schrieb Schleiermacher schon 1803 „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre"; der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" wurde 1835 von Alex. Schweizer herausgegeben). Die Einfügung einer „Güterlehre" neben der Tugend- und Pflichtenlehre und die Betonung der Individualität haben umschaffend auf die Behandlung der Ethik eingewirkt.

Am nachhaltigsten war die Wirksamkeit Schleiermachers als Theologen. Denn während seine philosophischen Schriften bereits der Geschichte angehören und nur wegen ihrer Methode noch Beachtung verdienen, ist der Einfluß der Theologie, welche seinen Namen in der Geschichte der protestantischen Theologie unsterblich gemacht hat, bis heute bemerkbar. Den ersten Platz darin nimmt die epochemachende Glaubenslehre ein. Wohl hat Schleiermacher auch für die exegetische Theologie „das Beispiel einer aus dem Glauben stammenden Kritik gegeben und ihr ein neues Leben eingehaucht", aber seine Resultate sind längst überholt; daß er nur den ersten Brief an Timotheus für unächt erklärte (Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an den Timotheus, Berlin 1807), nimmt ihm die moderne Kritik übel, und die Diegesentheorie (Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch, Berlin 1817) kann weder das einheitliche Lucas-Evangelium erklären, noch die synoptische Frage lösen. Mehr Bedeutung hatte ein Aufsatz in den Theol. Studien und Kritiken, 1832, 735 ff., über die λόγια des Matthäus im Papiasfragment, welcher den Anstoß zu der viel verhandelten Logienhypothese gab (vgl. d. Art. Matthäus VIII, 1027). Andere exegetische Schriften Schleiermachers sind von seinen Schülern herausgegeben worden (Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T., herausgeg. von Lücke, Berlin 1838; Einleitung in das N. T., mit einer Vorrede von Lücke, Berlin 1845; Leben Jesu, herausgeg. von Rütenik, Berlin 1864). Das Alte Testament hat Schleiermacher nicht behandelt, überhaupt geringschätzig beurtheilt. Auch die Kirchengeschichte lag ihm, wie die Geschichte überhaupt, etwas fern; doch hat er sie wiederholt in seinen Vorlesungen vorgetragen (Geschichte der christlichen Kirche, herausgeg. von Bonnell, Berlin 1840; Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, herausgegeben von L. Jonas, Berlin 1843). Der Kirchengeschichte stellte er die Aufgabe, eine reale Darstellung der christlichen Ethik zu sein. Und wie er in Dogmatik und Ethik die Kirche nach ihrer göttlichen und menschlichen Seite darlegte, so hat er auch zuerst die praktische Theologie zu einer streng wissenschaftlichen Gestalt erhoben, indem er die wesentlichen Lebensgesetze und Lebensfunctionen der Kirche nachzuweisen und zu erklären suchte. Eine systematische Gliederung der theologischen Disciplinen gab Schleiermacher in der Schrift Kurze „Darstellung des theologischen Studiums", Berlin 1811. Die Theologie definirt er als eine positive Wissenschaft, d. h. als einen Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht in einer wissenschaftlichen Organisation, sondern nur in ihrer Bedeutung für die Lösung einer praktischen Aufgabe, für den Zweck der Kirchenleitung haben. Er theilt sie ein in philosophische, historische und praktische Theologie. Die philosophische Theologie soll das Wesen des Christenthums und die Form der christlichen Gemeinschaft mit ihren Differenzirungen darstellen, die historische den jeweiligen Zustand der Kirche als Resultat der Vergangenheit und in seinem Verhältniß zur Idee des Christenthums. Den Inhalt der philosophischen Theologie bildet also die Apologetik und Polemik; zur historischen Theologie gehören die exegetische Theologie als Darstellung des Urchristenthums, die Kirchengeschichte als das Wissen um die gesammte Entwicklung des Christenthums, seitdem es sich als geschichtliche Erscheinung festgestellt hat, die Systematik als Kenntniß der jeweilig in der Kirche geltenden Lehre und die Statistik als Kenntniß des momentanen gesellschaftlichen Zustandes der Kirche. Die praktische Theologie ist nur für diejenigen, in welchen kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist vereinigt sind; sie gibt die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche an, die Kunstregeln, d. h. die allgemeinen Grundsätze, deren richtige Anwendung auf die einzelnen Fälle ganz dem Tacte und Talente des berufenen Praktikers anheimgegeben wird.

Das Hauptwerk Schleiermachers aber ist die Schrift „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt", Berlin 1821/1822, 2 Bde., 2. umgearbeitete Aufl. 1830/1831. Sie ist mit Rücksicht auf die Vereinigung beider reformatorischen Bekenntnisse zur einen evangelischen Kirche abgefaßt und enthält das Erträgniß der gesammten philo-

sophischen und religiösen Anschauungen Schleiermachers in der abgeklärten Form des reifen Gelehrten im Unterschied zur rhetorischen Darstellung in den Reden. Zwar sind den einzelnen Abschnitten regelmäßig die Hauptstellen aus den Bekenntnißschriften vorangestellt, aber die Ausführung, in welcher nur beiläufig die heilige Schrift berücksichtigt wird, gipfelt in der Auflösung des positiven Kirchenglaubens zu Gunsten des religiösen Gefühls von der schlechthinigen Abhängigkeit. Auf philosophischem Wege hatte Schleiermacher die Erkenntniß gewonnen und bereits in den „Reden" ausgesprochen, daß das Absolute, „die absolute Einheit", Gott, weder im Denken zu erreichen noch im Willen zu ergreifen sei, weil Denken und Wollen im Gegensatz stehende, der Sphäre des getheilten, gegensätzlichen Seins angehörende Functionen seien, die absolute Einheit somit in das Gebiet der Gegensätzlichkeit herabgezogen würde, was ihrem Wesen widerspräche. Daher bleibt als Organ für das Absolute nur die Indifferenz von Denken und Wollen übrig, nämlich das Gefühl, das unmittelbare Selbstbewußtsein. Dieses ist der eigentliche Sitz der Religion. Damit glaubte Schleiermacher die der Religion entfremdeten Gebildeten wieder zu gewinnen, weil er der Ansicht war, die Verachtung der Religion bei seinen Zeitgenossen habe darin ihren Grund, daß der Rationalismus und Supraratonalismus die Religion in ein bloßes Wissen verwandelt, das höchste Leben des menschlichen Geistes in die Schulformen einer geistlosen Metaphysik eingezwängt und sie als bloßen moralischen Nothbehelf behandelt hätten. In beiden Fällen werde das wahre Wesen der Religion gänzlich verkannt; dieses liege vielmehr im Innersten des menschlichen Herzens, im Gefühle, in welchem der Mensch, zugleich über sich selbst hinausgehend, sich mit dem Unendlichen vereinige. In der Berührung mit dem Universum durch die Sinne werde das Gefühl der Religion, die Frömmigkeit entzündet als das Gefühl des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen, als Sinn und Geschmack für das Unendliche. Deßhalb sei alles objective Wissen von der Religion ausgeschlossen, vor Allem der Begriff eines persönlichen, überweltlichen Gottes. Jede objective Bestimmung des Gottesbegriffes, insbesondere ob Gott mehr im Sinne des Theismus oder des Pantheismus gedacht werden müsse, sei der Religion fremd und gleichgültig und gehöre in ein völlig verschiedenes Gebiet, in das Gebiet des Wissens und der Phantasie; sonst müßte derjenige mehr Religion haben, welcher mehr von Gott wisse. Die besonderen Religionen seien die nothwendigen Erscheinungsformen der Religion, die bestimmten Gestalten, unter welchen sich das an sich unendlich bestimmbare Wesen der Religion darstellen müsse. Eine „natürliche Religion", wie sie der Deismus und Rationalismus abstrahirten, gebe es nicht und habe es nie gegeben. Alle Religionen seien geschichtlich, die Frucht einer unter bestimmten Verhältnissen und Bedingungen gefeierten Vermählung mit dem Universum, in ihrem Ursprunge an bestimmte Individuen, Religionsstifter, geknüpft, an die sich Andere als Jünger anschlössen, ohne jedoch dem Religionsstifter und der religiösen Gemeinschaft gegenüber ihre individuelle Freiheit und Eigenthümlichkeit aufzugeben. Da vielmehr jede bestimmte Religionsform weder der Idee der Religion überhaupt noch auch ihrer eigenen Idee vollkommen entspreche, so stehe dem einzelnen Bekenner das Recht zu, zu ihrer Ergänzung und Vervollkommnung beizutragen. Dieß gelte auch von der christlichen Religion, deren specifisches Wesen in dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und der durch Christus bewirkten Erlösung bestehe. Auch sie werde unter den allgemeinen Begriff der Religion und Kirche subsumirt, wenn sie auch den obersten Rang unter den „Arten" und „Stufen" der Religion einnehme. — In Schleiermachers „Glaubenslehre" müssen zunächst „Lehrsätze" aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik als Einleitung den Zusammenhang mit der „philosophischen Theologie" herstellen. Die eigentliche, mehr positiv gehaltene Glaubenslehre geht nicht etwa von Gottes Dasein, Eigenschaften und Wesen aus, sondern behandelt zuerst die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird (Schöpfung und Erhaltung der Welt), sodann die Entwicklung der Thatsachen des frommen Bewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind (Sünde und Gnade). Die Gnadenlehre handelt von der Christologie: von der Person und dem Geschäfte Christi, von der Beschaffenheit der Welt in Bezug auf die Erlösung oder von der Kirche, vom Entstehen, Bestehen im Zusammensein mit der Welt und von der Vollendung der Kirche. Die Glaubenslehre setzt also auf dem Punkte ein, welcher schon in den „Reden" im Vordergrunde stand. Das Gefühl, und zwar das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, bildet den Ausgangspunkt der Frömmigkeit. Es besteht darin, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott stehend bewußt sind. Das relative Freiheitsgefühl (sinnliches Selbstbewußtsein) wird zwar als Bedingung des Abhängigkeitsgefühls vorausgesetzt, aber nicht als mitconstituirendes Moment in den Religionsbegriff aufgenommen. Vom Wissen und Thun wird dieses Gefühl getrennt, weil das Maß des (religiösen) Wissens nicht das Maß der Frömmigkeit sei, und Religion und Sittlichkeit nicht in gleichem Verhältniß zu einander ständen, ja von einander unabhängig existiren könnten; doch sei die Frömmigkeit geeignet, „Wissen und Thun aufzuregen". Als christliches Gefühl läßt Schleiermacher das Gefühl der Abhängigkeit nur gelten, insofern Alles auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen wird. Eine Folge ist, daß christliche Glaubenssätze nichts Anderes sind als Auffassungen der christlich frommen Ge-

müthszustände, in der Rede dargestellt, oder Beschreibungen verschiedener Modificationen des christlich frommen Bewußtseins. „Alle eigentlichen Glaubenssätze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der innern Erfahrung des Christen genommen werden." Glaube und Dogmatik sind zu unterscheiden, ja Schleiermacher geht sogar bis zur Behauptung fort, die Lehre von Gott dürfe ohne Schaden des Ganzen aus seiner Darstellung weggelassen werden. Den Uebergang vom allgemeinen Gefühlsglauben zum christlichen Glauben gewinnt er dadurch, daß er den Gegensatz von Gottesbewußtsein und sinnlichem Bewußtsein mit dem christlichen Bewußtsein von Erlösung und Sünde identificirt. Das Uebерwiegen des Gottesbewußtseins werde zum Bewußtsein der aufgehobenen Hemmung oder Erlösung, das Uebergewicht des sinnlichen Bewußtseins über das Gottesbewußtsein zum Bewußtsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit. Während aber der Zustand des gehemmten Gottesbewußtseins die allgemeine menschliche Erfahrung sei, finde sich der des befreiten Gottesbewußtseins nur als Erfahrung der christlichen Gemeinde und als Wirkung ihres Stifters. Die Sünde sei eine Folge der menschlichen Natur. Dagegen sei Christus sündelos, irrthumslos, aus einem schöpferischen Acte Gottes hervorgegangen, aber im allgemeinen Naturzusammenhange. In ihm sei das religiöse Urbild verwirklicht, Person und Idee deckten sich. Christi Gottesbewußtsein wirke fort in der Geschichte. Das von Christus ausgegangene kräftige Gottesbewußtsein sei als Gemeindebewußtsein „der heilige Geist". Damit ist einerseits die modalistische sabellianische Trinitätslehre (s. d. Art. Sabellius), über welche Schleiermacher sich auch anderwärts verbreitet hat, klar ausgesprochen, andererseits der Kirche eine höhere Bedeutung zuerkannt. Zwar gehe der Glaube als Vereinigung mit Gott durch Christus dem Dogma voran, das der wissenschaftliche Ausdruck der jeweiligen Aneignung der evangelischen Verkündigung in der Kirche sei und aus der Reflexion auf die Aussagen der christlichen Gemüthszustände hervorgehe, daher nicht unveränderlich sei; aber das christliche Gemeindebewußtsein bleibe doch der Grund des christlichen Gottesbewußtseins. Wohl setzt Schleiermacher den Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus darein, daß der Katholik durch die Kirche zu Christus, der Protestant durch Christus zur Kirche komme, aber damit will er nicht läugnen, daß der Einzelne nur durch die Kirche und ihren Dienst zum Glauben komme, ja er sagt, daß die Kirche den heiligen Geist in den Einzelnen fortpflanze. Deßhalb verwirft er auch die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche und räumt der lebendigen Tradition eine große Stelle ein. Diese wird ihm zum lebendigen Geist in der Kirche, welcher die äußeren Beweise aus Geschichte und Kirche für die heilige Schrift überflüssig mache, weil er zum Glauben an Christus führe, um dessen willen man an die göttliche Auctorität der heiligen Schrift glaube. — Das Urtheil über Schleiermacher wird sehr verschieden ausfallen, je nachdem man vom allgemeinen religionsphilosophischen oder von dem christlichen oder confessionellen Standpunkte aus über ihn urtheilt. Darüber herrscht aber kein Zweifel, daß sein Religionsbegriff verfehlt, sein Gottesbegriff unbefriedigend und seine Erlösungslehre unzureichend ist. „Vom Standpunkte der Wissenschaft muß Schleiermachers Weltansicht der doppelte Vorwurf gemacht werden, daß sie ebenso untauglich zur Lösung des Welträthsels wie falsch in ihrer Methode ist" (Bender [s. u.] I, 71). Das religiöse Gefühl ist ohne Wissen und Thun zu vag und unbestimmt, selbst wenn man dasselbe als unmittelbares Bewußtsein auffaßt; ein Gott ohne Persönlichkeit und eine Dogmatik ohne Gotteslehre kann das religiöse Bedürfniß nie befriedigen. Warum Christus Erlöser und Urbild sei, vermag Schleiermacher nicht zu erklären. Hier finden auch seine Verehrer die Achillesferse. Daß er aber für die protestantische Theologie anregend und belebend gewirkt hat, indem er dem Rationalismus die Maske abriß, dem verknöcherten Supranaturalismus neues Leben einhauchte und die Theologie auf den tiefern Grund im religiösen Bewußtsein des Einzelnen und der Gemeinschaft hinwies und zu einer bessern Methode führte, ist unbestreitbar. Eine theologische Schule wollte er nicht gründen, doch haben sich zahlreiche Schüler an ihn angeschlossen, andere von ihm beeinflussen lassen. Am entschiedensten ist, auch nach der deterministischen Seite, Alex. Schweizer in Schleiermachers Fußstapfen getreten. Dogmatisch sind von ihm abhängig Nitzsch, Twesten, Joh. Müller, Rothe u. A., exegetisch Lücke, Bleek, Usteri, Neander, Tholuck u. A., historisch Neander, Hagenbach, Jacobi u. A. (s. auch d. Art. Protestantismus, ob. 506). — Eine nicht ganz vollendete Gesammtausgabe der Werke Schleiermachers erschien Berlin 1835 bis 1864, 30 Bde. (Vgl. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Berlin 1858—1863, 4 Bde.; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, 793 ff.; Schenkel, Fr. Schleiermacher, Elberfeld 1868; Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, Nördlingen 1876 u. 1878, 2 Theile; O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant, Freiburg 1891; Frank, Geschichte und Kritik der neuern Theologie, insbesondere der systematischen seit Schleiermacher, herausgegeben von P. Schaarschmidt, 2. Aufl., Erlangen und Leipzig 1895.) [Schanz.]

Schlesien, ehemaliges Herzogthum, jetzt theils preußische theils österreichische Provinz, trägt seinen Namen von dem pagus Silensis, d. h. dem Gebiete in der Mitte des weiten Oderthales um den heutigen Zobtenberg (früher Zlenz). Die Sprachforscher finden in diesem Gaunamen

den Völkernamen der Silinger wieder, die mit den Vandalen bis zum Anfange des 5. Jahrhunderts den südöstlichen Theil der norddeutschen Tiefebene bewohnten, dann nach Westen zogen und den Slaven Platz machten. Ein Theil der Silinger mag damals um den Zobten zurückgeblieben sein und, von den vordringenden Slaven überflutet, die slavische Sprache angenommen, den eigenen festgewurzelten Namen aber den Slaven überantwortet haben. — Auf der Grenzscheide von Ost- und Westeuropa und von Nord- und Süddeutschland gelegen und den widersprechenden Einwirkungen der hier zusammenstoßenden, meist durch mächtige Staatswesen vertretenen Gegensätze preisgegeben, war Schlesien nie in der Lage, seine Selbständigkeit dauernd zu behaupten, sondern zur Anlehnung an die stärkeren Nachbarn genöthigt. Die älteste Zeit ist in Dunkel gehüllt; als unzweifelhaft lassen die vielen Münzfunde annehmen, daß die römischen Handelswege nach den Bernsteinküsten auch durch Schlesien gingen. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts gehörte das von Slaven bewohnte Schlesien zu Mähren und erhielt wahrscheinlich auch Kunde von der Missionspredigt der hll. Cyrillus und Methodius (s. d. Art.). Dann war es lange Zeit Streitobject in den Kämpfen zwischen Böhmen und Polen, bis es ein Theil des großpolnischen Reiches und die glücklich behauptete Westmark desselben in den Kriegen gegen Deutschland wurde. Mit Polen erhielt es von Böhmen her um das Jahr 966 das Christenthum; Mittelpunkt der jungen Kirche wurde das Bisthum Breslau (s. d. Art.), welches bald nach seiner Errichtung dem im J. 1000 für ganz Polen geschaffenen Metropolitanverbande von Gnesen (s. d. Art.) einverleibt wurde. Die Eingliederung Polens in die Einheit der abendländischen Kirche hatte auch eine engere Fühlung mit dem deutschen Reiche zur Folge und war insbesondere für Schlesien die Vorbedingung einer umfangreichen deutschen Colonisation. Durch die Vermittlung des Kaisers Friedrich Barbarossa erhielt Schlesien 1163 eigene Herzöge (aus dem Geschlechte der Piasten) und Polen gegenüber eine größere Selbständigkeit, die allmälig in völlige Unabhängigkeit überging. Ueber Niederschlesien herrschte Boleslaw der Lange, der Waffengefährte des Kaisers. In Deutschland aufgewachsen und mit dem deutschen Wirthschaftsleben bekannt geworden, wollte er die Segnungen desselben auch seinem uncultivirten Lande zuwenden. Die bereitwilligen Werkzeuge zur Ausführung dieses folgenreichen Planes waren die Breslauer Bischöfe und die Klöster der Augustiner-Chorherren, Prämonstratenser und Cistercienser, die auf den ihnen geschenkten ausgedehnten Besitzungen Schaaren von deutschen Colonisten, besonders Thüringer und Franken, ansiedelten. Boleslaws Nachfolger, Heinrich der Bärtige, mit seiner aus deutschem Fürstengeschlechte stammenden Gemahlin, der hl. Hedwig (s. d. Art.), und sein Sohn, Heinrich der Fromme, setzten im großen Maßstabe das Culturwerk fort, bis demselben durch den Mongoleneinfall Vernichtung drohte. Auf der Wahlstatt bei Liegnitz erlag Herzog Heinrich am 9. April 1241 in heldenmüthigem Kampfe der Ueberzahl der Asiaten; aber die Schlacht brach die anstürmende Wucht der Barbarenhorden; sie kehrten um, Schlesien verwüstet zurücklassend. Aus Deutschland kamen indeß neue Ansiedler, und gegen Ende des 13. Jahrhunderts war Niederschlesien zum größten Theile deutsch. Die aufstrebende Macht Schlesiens wurde leider gelähmt durch die beständige Erbtheilung in der Herzogsfamilie, die das Land in eine Menge kleiner, gegenseitig sich befehdender Fürstenthümer zersplitterte. In ihrer Ohnmacht suchten die Fürsten die Anlehnung an einen starken Nachbar. Eine merkwürdige Thatsache ist dabei, daß, trotz aller Zersplitterung, nicht bloß in dem deutschen Niederschlesien, sondern auch in Oberschlesien, wo, abgesehen von einigen deutschen Oasen, das polnische Element noch herrschte, eine gemeinsame Abneigung gegen das benachbarte stammverwandte Polen und eine Hinneigung zu Deutschland sich zeigte. Von 1327 ab begaben sich die schlesischen Herzöge unter die Oberhoheit Böhmens (s. d. Art.), dessen Germanisirung durch die Könige aus dem Luxemburger Hause damals im Gange war. Unter diesen schlesischen Lehensfürsten hatte der Bischof von Breslau den Vorrang. Zu der Kastellanei Ottmachau, der ursprünglichen Ausstattung des Bisthums, war durch die Schenkung des Bischofs Jaroslaw (1199 bis 1201), eines Sohnes Boleslaws des Langen, das benachbarte Neisser Land und 1342 unter Bischof Preczlaw von Pogarell durch Kauf das angrenzende Gebiet von Grottkau gekommen. Der Bischof führte den Titel „Fürst von Neisse, Herzog von Grottkau". Preczlaw erwarb auch dem Bisthum, welches seitdem das goldene hieß, den Gütercomplex am mährischen Gesenke, dessen es sich heute noch erfreut. Seine Wahl war ein Sieg der deutschen Partei im Domcapitel gewesen, der damals noch immer eine polnische gegenüber stand. Letztere war dem von Kaiser Karl IV. gehegten Plane abhold, Breslau von dem Gnesener Metropolitanverbande loszulösen und unter das neu errichtete Erzbisthum Prag zu stellen; und auch der Bischof, der anfangs den Absichten des Kaisers entgegenkam, versagte schließlich seine Zustimmung, als der Erzbischof von Gnesen nur unter der Bedingung einwilligen wollte, daß ein Theil der Breslauer Diöcese, jedenfalls Oberschlesien, abgezweigt werde. Das Bestreben, die polnischen Elemente vom Breslauer Cathedralcapitel fern zu halten und die Verbindung mit Gnesen zu lockern, bestand übrigens fort und führte allmälig zum thatsächlichen Ausscheiden aus der polnischen Kirchenprovinz, noch bevor die Lostrennung formell ausgesprochen war. — Die friedliche Entwicklung, der Schlesien mit Böhmen entgegenzugehen schien, wurde unterbrochen durch die nationale Erhebung der Czechen, die auch das schlesische Deutschthum bedrohte. Die

mit entsetzlicher Grausamkeit geführten Husitenkriege (s. d. Art. Husiten) hinterließen in dem verwüsteten Schlesien eine so tiefe und dauernde Erbitterung, daß, namentlich von Breslau aus, die ernstesten Anstrengungen gemacht wurden, sich von Böhmen zu trennen. Die Selbständigkeit wurde jedoch nicht erlangt, sondern nur der Herr gewechselt; von 1469 ab stand Schlesien unter der Oberhoheit der ungarischen Krone, bis es mit Ungarn und Böhmen 1526 an Oesterreich fiel und seitdem wieder als Nebenland Böhmens betrachtet wurde.

Kurz vor dem Anheimfall an Oesterreich hatte der Protestantismus seinen Siegeslauf in Schlesien begonnen. Von den schlesischen Fürsten nahmen die meisten sofort die Lehre Luthers an; die wenigen, die für ihre Person noch katholisch blieben, hatten protestantische Nachfolger, und so war um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf Grund des Territorialrechtes in allen Fürstenthümern, die noch eigene Herzöge hatten, die kirchliche Neuerung vollständig durchgeführt. Dasselbe geschah in den Standesherrschaften. Die Erbfürstenthümer, welche als erledigte Lehen an den Oberlehensherrn zurückgefallen waren, wurden von Landeshauptleuten verwaltet, die den Absichten der österreichischen Herrscher entsprochen hätten, wenn sie Schutzherren des Katholicismus gewesen wären. Sie waren indeß in der Regel selbst Protestanten und infolgedessen Förderer der neuen Lehre. Dasselbe war fast durchweg der Fall bei den Eingesessenen vom Adel. Sie beriefen unkatholische Prediger auf ihre Schlösser und übten besonders bei Besetzung der Pfarreien ihre Patronatsrechte zu Gunsten des Protestantismus. Großen Eifer entwickelten in der nämlichen Richtung die Magistrate der Städte. In den genannten Fürstenthümern lag auch eine große Anzahl Güter zerstreut, welche dem bischöflichen Stuhle, dem Cathedralcapitel und den übrigen geistlichen Stiftern der Diöcese gehörten. Obgleich auf denselben die Grundherren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nichts zur Verdrängung des Katholicismus thaten, vielfach sogar mit großem Eifer das Volk im alten Glauben zu erhalten suchten, so fanden doch auch hier bald bei Geistlichen und Laien protestantische Ideen Eingang, und allmälig war die religiöse Neuerung thatsächlich zur Herrschaft gelangt, auch an jenen Orten, wo äußerlich noch die Form des Katholicismus gewahrt wurde. Der Grund hiervon war meist die Lage dieser geistlichen Güter, die als Oasen in protestantischer Umgebung der Macht des Beispiels sich nicht entziehen konnten; die Gegenbemühungen kirchlicherseits erwiesen sich zunächst gewöhnlich erfolglos. — Wurde in den bisher besprochenen Gebieten der Diöcese die religiöse Neuerung durch die äußeren Verhältnisse gefördert, so waren diese Verhältnisse im Fürstenthume Neisse-Grottkau dem Katholicismus günstig, denn hier war der Bischof selbst Landesherr. Um so mehr ist es zu verwundern, daß auch hier protestantische Grundsätze bei Clerus und Volk schnell Anklang und Eingang fanden, das ganze Territorium schließlich mit lutherischen Elementen stark durchsetzt war und die bischöfliche Residenzstadt Neisse beinahe aufgehört hatte, katholisch zu sein. Die Ursachen dieser allgemeinen Auflösung der alten kirchlichen Ordnung sind zum Theil schon angedeutet worden; ein Theil der Schuld daran fällt aber auch auf die damaligen Bischöfe von Breslau. Jacob von Salza (1520—1539) war für seine Person der Kirche treu ergeben, aber sein milder, versöhnlicher Charakter schreckte vor einem kühnen Kampfe gegen die mächtig auftauchende religiöse Bewegung zurück und führte ihn zu dem Versuche, vorsichtig mit den gemäßigteren Elementen derselben zu pactiren und soviel als möglich aus dem Schiffbruche zu retten. Sein Nachfolger, Balthasar von Promnitz (1539—1562), ging noch mehr jedem Conflicte mit den Protestanten aus dem Wege und zeigte sich wie kein anderer Breslauer Bischof der neuen Bewegung gegenüber freundlich und versöhnlich. Caspar von Logau, der ihm folgte (1562—1574), zeigte in den ersten Jahren seiner Regierung einen regen Eifer, den vielen und dringenden Bedürfnissen seiner zerrütteten Diöcese zu Hilfe zu kommen; später aber legte er eine für die treu gebliebenen Katholiken höchst anstößige Connivenz gegen die Lutheraner an den Tag, zeigte sich energielos in Vertheidigung der kirchlichen Gerechtsame und versank bezüglich seines Hirtenamtes allmälig in vollständige Unthätigkeit. Daß unter solchen Bischöfen der Protestantismus Fortschritte machte, ist erklärlich; hervorgehoben muß aber werden, was von ihnen das Domcapitel einige Zeit später bezeugt, daß sie „activ in nichts eingewilligt, sondern nur passiv durch die Finger gesehen" hätten. Zu vergessen ist auch nicht die schwierige Stellung, welche sie, wenn es sich um Religionssachen handelte, im Lande hatten, obwohl sie Oberlandeshauptleute waren und als Fürsten von Neisse allen schlesischen Herzögen vorgingen. Auf den Fürsten- und Ständetagen waren sie nebst den Deputirten des Domcapitels in der Regel die einzigen Katholiken gegenüber der großen Mehrzahl derer, die mit Macht und Entschiedenheit die Sache des Protestantismus vertraten. Die Könige und Kaiser, als Oberlandesherren, welche fern von den Grenzen Schlesiens weilten und durch die drohende Türkengefahr fast beständig in Anspruch genommen wurden, waren außer Stande, den Edicten, die sie zum Schutze der katholischen Kirche erließen, Nachdruck zu geben. Besonders schwierig war die Lage der Bischöfe während der Regierung Maximilians II., dessen Hinneigung zur neuen Lehre offenkundig war und auch in verschiedenen nach Schlesien gerichteten Erlassen ihren Ausdruck fand. Vor Allem schwer in's Gewicht fällt bei Beurtheilung der Zustände des Breslauer Bisthums im 16. Jahrhundert der Abfall des Clerus. Die Verletzung des Cölibates hatte den weitesten Umfang

angenommen; abgesehen von den vielen Clerikern, die ihren Abfall durch eine Heirat besiegelten, glaubten viele andere als katholische Priester weiter fungiren zu können, auch nachdem sie eine sacrilegische Ehe eingegangen hatten. Bischof und Capitel hatten beständig gegen diese Auffassung zu kämpfen. Das Uebel griff um so mehr, selbst unmittelbar unter den Augen des Bischofs, um sich, da man wußte, daß Kaiser Ferdinand I. die Gestattung der Priesterehe beantragt habe, und da auch nach Zurückweisung dieses Antrages die Meinung verbreitet war, daß Maximilian II. in diesem Punkte sehr tolerant denke. In einem Berichte (1588) über die Diöcese an den apostolischen Stuhl heißt es: „Unter den noch übrig gebliebenen katholischen Pfarrern sind nur wenige gute und gelehrte, die nicht Weiber und Concubinen haben.“ Neben den übrigen angedeuteten wirksamen Factoren muß vorzugsweise auch den großen, im Clerus herrschenden Schäden der rasche und weit um sich greifende Abfall des Volkes vom Katholicismus zur Last gelegt werden. Wohl wurde vielerorts in Schlesien der Protestantismus gewaltsam gegen den Willen der Gemeinden eingeführt, aber von einem nachhaltigen Widerstande wird kaum etwas berichtet. Dagegen ist bekannt, daß viele Gemeinden, trotz aller Gegenmaßregeln des Bischofs und des Domcapitels, nach der neuen Lehre heftig verlangten und zu ihr übergingen. Wenn hierbei die Macht des Beispiels und andere Umstände nicht außer Acht zu lassen sind, so ist die Erklärung für diese Thatsache doch unzweifelhaft auch in der Mangelhaftigkeit des religiösen Unterrichtes zu suchen. Die geistlichen Hirten hatten es unterlassen und waren nicht mehr im Stande gewesen, das ihnen anvertraute Volk in das klare Verständniß der Offenbarungswahrheiten einzuführen und gegen die Verführung zum Abfalle vom alten Glauben zu waffnen. Der Beginn der kirchlichen Neuerung äußerte sich gewöhnlich in der Forderung der Communion unter beiden Gestalten. Thatsächlich bezeichnete der Gebrauch des Laienkelches im Zeitalter des Tridentinums den Uebergang zum Protestantismus, auch nach der Concession des Papstes Pius IV. (s. d. Art.). Als österreichisches Kronland nahm auch Schlesien theil an diesem dem apostolischen Stuhle von Ferdinand I. 1564 mühsam abgerungenen Privileg. Der Kaiser hatte auf dasselbe große Hoffnungen gesetzt; er starb vor der Publicirung und erlebte die Enttäuschung nicht, daß das so schwer erkämpfte Zugeständniß schließlich von geringem oder gar keinem Erfolge war. Man hatte gemeint, durch Gewährung des Kelches die Abgefallenen zur Kirche zurückzuführen und die Katholiken vor dem Abfalle zu bewahren, hatte aber den Abfall nur erleichtert und befördert, indem nun der Uebergang zum Protestantismus unvermerkt sich vollziehen konnte; die Protestanten aber sahen in der ganzen Sache nur eine unzulängliche Connivenz, die sie gleichgültig ließ. Da die gehegten Hoffnungen unerfüllt blieben, so wurde die Concession von Rom wieder zurückgezogen und dem Breslauer Bischof im September 1584 davon Mittheilung gemacht. Man wagte indeß in Schlesien nicht die Publicirung und strenge Durchführung des päpstlichen Decrets, da man namentlich in Neisse einen großen Abfall derer fürchtete, die bis dahin wenigstens noch äußerlich sich zur Kirche gehalten hatten. Der Laienkelch blieb deßhalb hier noch Jahrzehnte im Gebrauch, bis er unter den energischen Maßregeln zur Rekatholisirung der Diöcese allmälig verschwand und endlich durch ein Decret Urbans VIII. von 1628 vollständig beseitigt wurde. — Hatte im Zeitalter der kirchlichen Revolution auch der Clerus Schlesiens großentheils das Ideal des Priesterthums verloren, so fanden sich doch auch damals lobenswerthe Ausnahmen; insbesondere zeichneten sich die Mitglieder des Breslauer Domcapitels in ihrer Mehrheit nicht bloß durch Wissenschaft, sondern auch durch sittlichen Ernst, priesterlichen Wandel und Eifer für die Kirche aus, und ihnen ist es vorzugsweise zu danken, daß die Diöcese nicht der vollen Auflösung entgegenging. Das Capitel leistete namentlich bereitwillig Hilfe, als die Bischöfe ernstlich an die Durchführung der Tridentiner Decrete gingen, um die Diöcese zu reformiren und vor Allem den Clerus zu erneuern. Der Anfang wurde von den Bischöfen Martin von Gerstmann (1574—1585), Andreas von Jerin (1585—1596) und Johannes von Sitsch (1600—1608) gemacht und von Erzherzog Karl (1608—1624) mit größerem Erfolge fortgesetzt, nachdem die erste Phase des dreißigjährigen Krieges eine für Oesterreich und die katholische Sache günstige Wendung genommen hatte und in der Schlacht am weißen Berge mit den aufrührerischen Böhmen auch die verbündeten protestantischen Stände Schlesiens geschlagen worden waren. Karl begann die Rekatholisirung des Neisser Bisthumslandes; vollendet wurde sie unter seinem Nachfolger Karl Ferdinand, Prinz von Polen (1625—1655), der allerdings fast beständig in seiner Heimat weilte, aber die Diöcese durch ausgezeichnete Administratoren, wie besonders den Weihbischof Liesch von Hornau und den Archidiaconus Gebauer, regieren ließ. Durch kaiserliche Commissare wurden die Kirchen in den Hauptstädten der schlesischen Erbfürstenthümer, freilich mit Hilfe der übel beleumundeten Lichtensteiner Dragoner, in katholischen Besitz zurückgeführt. Die Reduction der übrigen Kirchen in jenen Gebieten, 656 an der Zahl, erfolgte auf Grund des westfälischen Friedensinstrumentes in den Jahren 1653/54 und 1668 und führte zu einer vollständigen Neuordnung der Diöcese. Der Mittelpunkt dieser reorganisatorischen Thätigkeit war Sebastian von Rostock (s. d. Art.), zunächst als Generalvicar und Bisthumsadministrator und von 1664—1671 als Bischof. Eine neue Kirchenreduction begann in den Fürstenthümern Liegnitz-Brieg-Wohlau, als dieselben 1675 nach dem Aussterben des letzten

piastischen Herzogs als erledigte Lehen an den Kaiser heimgefallen waren. Sie wurde jedoch unterbrochen, und die bereits reducirten Kirchen mußten wieder zurückgegeben werden, als Karl XII. von Schweden durch die Altranstädter Convention 1707 den Protestanten ihren ehemaligen Besitz in den genannten Territorien sicherte. Für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der daselbst wohnenden und nun der Kirchen entbehrenden Katholiken gründete Kaiser Joseph I. eine Reihe neuer Kirchensysteme, die unter dem Namen „Josephinische Curatien" noch jetzt bekannt sind.

In den drei schlesischen Kriegen (1740—1742, 1744—1745 und 1756—1763) eroberte und behauptete König Friedrich II. von Preußen den größten Theil Schlesiens nebst der bis dahin zu Böhmen gerechneten Grafschaft Glatz; nur das Fürstenthum Teschen, der größte Theil der Fürstenthümer Troppau und Jägerndorf und ein bedeutendes Stück des Neisser Bisthumsterritoriums blieben bei Oesterreich. Die Besitznahme Schlesiens durch Preußen brachte eine vollständige Wendung in die kirchlichen Verhältnisse der Provinz. Der Katholicismus verlor die Stellung als bevorzugte Confession; diese Stellung ging, wenn auch nicht rechtlich, so doch thatsächlich, auf den Protestantismus über. Der König schädigte durch verschiedene Maßregeln, welche seine Politik zu fordern schien, die katholische Kirche und schüchterte die geistliche Behörde ein, so daß sie kaum noch Gegenvorstellungen wagte. Indem Friedrich II. die Diöcese dem Gefüge der neuen Verwaltung anzupassen suchte, verfolgte er den Plan ihrer Losreißung von Rom, dessen Ausführung er wenigstens versuchte. Er ließ indeß den im Friedenstractate stipulirten Besitzstand der Kirche ungeschmälert und wies alle nach katholischem Kirchengute begehrlichen Anträge der Protestanten ab. So blieb es auch zunächst unter seinen Nachfolgern, wurde aber anders seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Da nämlich bei der großen Kirchenreduction 1653/1654 und 1668 die Gewissensfreiheit gewahrt und kein Protestant zum Uebertritt gezwungen worden war, so waren viele Kirchen zunächst ohne Gemeinden, und auch später sammelten sich nur wenige Katholiken um sie. Diese Thatsache machte die Regierung nun geltend, indem sie trotz aller Proteste der bischöflichen Behörde jene Kirchen für erloschen erklärte und den Protestanten zum Gebrauch übergab. So gingen vom Jahre 1800—1840 den Katholiken in Schlesien 130 Kirchen verloren, bis der Gerechtigkeitssinn des Königs Friedrich Wilhelm IV. auch diesen Gewaltmaßregeln ein Ziel setzte. Bei der Ungunst der Zeitverhältnisse konnte das Geschehene freilich nicht rückgängig gemacht werden, aber ein Gewinn war es, daß nach langwierigen Verhandlungen wenigstens das Vermögen dieser „erloschenen" Kirchen der bischöflichen Verwaltung übergeben wurde (vgl. d. Art. Breslau und Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II, Mainz 1889, 250 ff.).

S t a t i s t i s c h e s. Der überwiegend größere Theil von Schlesien, der seit dem Frieden von Breslau 1742 zu Preußen gehört, umfaßt 40 307 qkm, auf denen 1890 4 224 458 Bewohner lebten; von ihnen waren 3 219 618 Deutsche, 988 639 Polen, 68 946 Czechen, 27 255 Wenden. Katholiken wurden gezählt 2 247 890, Evangelische 1 921 216, Angehörige anderer christlichen Religionsgenossenschaften 7141, Juden 48 003 (1816 waren 858 882 Katholiken und 1 067 087 Evangelische). Oesterreichisch-Schlesien zählt auf 5147 qkm 605 649 Bewohner, darunter etwa 49% Deutsche, 28% Polen und 23% Czechen. Ungefähr 80 000 sind Protestanten, die zumeist in den polnischen Districten des Fürstenthums Teschen wohnen, und gegen 9000 Juden. Die Diöcese zählte 1896 im preußischen Antheile 2 132 270, im österreichischen 317 500, im Delegaturbezirke für Brandenburg und Pommern 263 247, insgesammt 2 713 017 Katholiken mit 1322 Priestern. Das zur Erzdiöcese Olmütz gehörige Commissariat Katscher in Preußisch-Schlesien zählt 129 625 Katholiken mit 76 Priestern, und die der Erzdiöcese Prag zugehörige Grafschaft Glatz 166 000 Katholiken mit 90 Priestern. In Oesterreichisch-Schlesien gehören die Gebiete Teschen und Neisse zu Breslau, Troppau und Jägerndorf zu Olmütz. Den im Art. Breslau gegebenen statistischen Nachrichten mögen hier folgende Ergänzungen beigefügt werden. Fürstbischof Robert Herzog starb am 26. December 1886, und es folgte ihm auf dem fürstbischöflichen Stuhle Georg Kopp, geb. den 25. Juli 1837 zu Duderstadt, Diöcese Hildesheim, ordinirt den 29. August 1862, zum Bischof von Fulda (s. d. Art.) consecrirt und inthronisirt den 27. December 1881, nach Breslau transferirt den 9. August 1887, inthronisirt den 20. October 1887, zum Cardinal creirt den 16. Januar 1893. Ad multos annos! In seiner Diöcese befinden sich 906 Seelsorgsstellen (Pfarreien, Curatien, Localien) mit 888 Pfarrkirchen und 555 adjungirten Mutter- und Filialkirchen. Die Zahl der Priester (1322) ist ungenügend, 204 geistliche Stellen sind unbesetzt. Für die Heranbildung des Clerus bestehen, außer der theologischen Facultät an der Breslauer Universität, als bischöfliche Anstalten 4 Knabenconvicte, ein in der neuesten Zeit bedeutend erweitertes Theologenconvict und das Clericalseminar. — Von religiösen Genossenschaften haben in Schlesien Niederlassungen: I. im preußischen Bisthumsantheile und in der Delegatur: Dominicaner 1; Franciscaner von der strengen Observanz 4; Barmherzige Brüder 6; Congregation der „Gesellschaft des göttlichen Wortes" (Steyl) 1; Alexianerbrüder 1; Arme Brüder vom hl. Franciscus 2; Elisabethinerinnen 3; Magdalenerinnen 1; Ursulinerinnen 5; Borromäerinnen: a. aus dem Mutterhause Trebnitz 98, b. aus dem Mutterhause Trier 4; Dienerinnen des heiligen

Herzens Jesu 1; Dienstmägde Christi 3; Dienstmägde Mariens 6; Dominicanerinnen 3; Franciscanerinnen (St. Mauritz bei Münster) 8; Graue Schwestern von der hl. Elisabeth 107; Schwestern vom guten Hirten 4; Hedwigsschwestern 4; Marienschwestern 7; Arme Schulschwestern de N. D. 6; Vincentinerinnen 5. — II. im österreichischen Bisthumsantheile: Benedictiner 1; Jesuiten 3; Piaristen 1; Barmherzige Brüder 1; Elisabethinerinnen 2; Ursulinerinnen 1; Borromäerinnen (Trebnitz) 14; Arme Schulschwestern de N. D. 7; Vincentinerinnen 2; Kreuzschwestern 1. (Vgl. außer den im Art. Breslau angegebenen Werken noch Scriptores rerum Silesiacarum, Breslau 1835—1895, 15 voll.; Codex diplomaticus Silesiae, Breslau 1857—1896, 17 voll.; Stenzel, Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter, Breslau 1845; Soffner, Geschichte der Reformation in Schlesien, Breslau 1886 u. 1888, 2 Fascikel; Grünhagen, Geschichte Schlesiens, Gotha 1884—1886, 2 Bde.; Ders., Schlesien unter Friedrich dem Großen, Breslau 1890 u. 1892, 2 Bde.; Partsch, Landeskunde der Provinz Schlesien, Breslau 1896. Von den Zeitschriften, welche sich mit schlesischer Geschichte befassen, sei hier besonders die „Zeitschrift des Vereins für Gesch. und Alterthum Schlesiens" [seit 1855] genannt.) [Jungnitz.]

Schleswig, vormaliges Bisthum, theilt in kirchengeschichtlicher Beziehung das Schicksal Dänemarks (s. d. Art.), mit welchem es auch seit 1027 politisch verbunden war. Die Christianisirung dieser Gegend begann schon um 823 durch Erzbischof Ebo (s. d. Art.) von Reims, und der hl. Ansgar (s. d. Art.) gründete um 850 in Haddeby, bei der heutigen Stadt Schleswig, eine Kirche. Viele ließen sich taufen, allein die heidnische Partei gewann bald wieder die Oberhand. Erst nach 100 Jahren konnte zur Gründung eines eigenen Bisthums in Schleswig geschritten werden; der erste Bischof von Schleswig, Horedus oder Hared, erscheint 948 auf dem Concil zu Ingelheim. So lange König Harald Blauzahn (gest. 986) die Herrschaft über Dänemark behauptete, stand es gut um das Christenthum im Bisthum Schleswig; sein Sohn und Nachfolger Sven Gabelbart erhob sich jedoch 983 gegen seinen Vater und verfolgte die Christen mit Grausamkeit. Schleswig und seine Kirche wurde von den Heiden zerstört und lag noch im J. 1000 in Trümmern. Das Bisthum kam dadurch in traurigen Zustand; die Bischöfe konnten nicht mehr an Ort und Stelle residiren, ja es scheint sogar gleichzeitig mehrere Bischöfe von Schleswig gegeben zu haben. So wird zwischen 1000—1026, zur Zeit der Bischöfe Marco, Poppo und Esico, ein Bischof Ekkihard von Schleswig genannt, der in Hildesheim weilte, weil sein Bisthum, wie er selbst sagt, von den Heiden verwüstet worden war (Pertz, Archiv IX, Hannover 1847, 395 ff.; nach Fr. de Tessen-Wesinerski [De tribus episcopis Slesvicensium a sede condita primis, Paderb. 1895] hießen die drei ersten Bischöfe Hored, Marco [der bis ungefähr 965 lebte] und Poppo, der vielleicht infolge der durch König Sven hervorgerufenen Christenverfolgung zwischen 983 und 988 resignirte und dann in Schweden und Norwegen das Evangelium predigte). Als Canut der Große (s. d. Art.) das Christenthum für alle Zeiten in Dänemark einführte, wurde das Bisthum Schleswig gleich den übrigen dänischen Bisthümern allmälig von dem Kirchenverbande Hamburg (s. d. Art.) losgelöst, trotz der Einsprache der Hamburger Erzbischöfe. Unter Bischof Gunnar oder Gunnerus (1072—1116) wurde dann Lund (s. d. Art.) zur Metropole für ganz Dänemark erhoben und dieser auch Schleswig unterstellt; die Eider bildete nun die Grenze zwischen den Kirchenprovinzen Lund und Bremen. Gunnars Nachfolger Albert (1120 bis 1134) wurde in dem damals ausgebrochenen Bürgerkriege zum Tode verwundet. Im J. 1115 wurde nämlich der dänische Prinz Canut als Herzog von Schleswig eingesetzt, aber 1131 von Magnus, dem Sohne des Königs Nicolaus, grausam ermordet. Daraus entstand ein Bürgerkrieg, welcher bis zum Jahre 1157 dauerte. Der Bischof Waldemar (1182—1206), ein unächter Sohn des Königs Canut V., machte Ansprüche auf den dänischen Thron. Als er Canut VI. mit Krieg überzog, wurde er 1193 gefangen und in strenger Haft gehalten. Den unruhigen und ränkevollen Bischof tadelte der Papst, weil er nach weltlicher Herrschaft trachtete, die ihm nicht zukam; aber der Papst mißbilligte auch die Härte, womit der König denselben behandelte. Im J. 1206 wurde Waldemar in Freiheit gesetzt unter der Bedingung, daß er das Land für immer verlasse. Er begab sich nach Deutschland und wurde Erzbischof von Bremen (s. d. Art.); da dieß jedoch einen Aufruhr erregte, zog sich Waldemar zurück und starb um 1235 als Mönch im Kloster Lockum. In Schleswig folgte ihm Nicolaus I. (1208—1233), ein Mann „glückseligen Andenkens", der auch theilnahm an der Verbreitung des Christenthums in Livland (1219). Unter Vundo oder Bondo (1267—1282) stürzten die Thürme der Cathedrale sammt einem großen Theile der Kirche ein, und unter seinem Nachfolger Jacobus (1282 bis 1287), „mehr Tyrann denn Bischof", wurde die Stadt durch eine Feuersbrunst zerstört. Unter der Regierung des Bischofs Nicolaus III. Brun (1351—1371) gingen 30 Pfarreien durch eine Ueberschwemmung des Meeres unter sammt den Kirchen und Einwohnern. Das Meer hatte in der Nacht, die auf das Fest Mariä Geburt folgte (1362), die Dämme plötzlich durchbrochen; diese Flut heißt „de grote Mandranck" (das große Ertrinken von Menschen). Johannes III. Schondelef oder Skondelef hatte ein traurigeres Geschick als irgend einer seiner Vorgänger. Er verlor nicht bloß seine bischöfliche Residenz Schwabstedt, welche bis 1430 in fremden Händen blieb, sondern er

wurde auch, als er einst auf einer Rundreise durch sein Bisthum zum Bau der Cathedrale eine Sammlung veranstaltet hatte, in Flensburg von Verschworenen überfallen, ausgeplündert und nach allen möglichen Beschimpfungen in's Gefängniß geschleppt. Erst nach Entrichtung eines schweren Lösegeldes freigelassen, begab er sich nach Rom, um über das ihm zugefügte Unrecht Klage zu führen. Es wurde ihm auch Genugthuung zuerkannt; er starb aber 1421, ohne dieselbe erlangt zu haben. Nicolaus IV. Wulf (1429—1474) erwarb sich um das Bisthum die größten Verdienste, indem er die Besitzungen desselben außerordentlich vermehrte und 1441 die neue Cathedrale erbaute. Seiner Pfarrgeistlichkeit machte er es zur Pflicht, ihren Gemeinden an Sonn- und Festtagen je ein Stück aus der heiligen Schrift vorzulesen. Er wird als ein guter, eifriger, liebenswürdiger und wohlthätiger Hirte gepriesen und starb, nachdem er nach 45jähriger Regierung resignirt hatte, im J. 1481. Sein Nachfolger Helrick van der Wisch (1474—1488) belastete das Stift mit Schulden; er starb nach 14jähriger Regierung zu Lübeck. Papst Innocenz VIII. übertrug nun das Bisthum dem Eggardus oder Eggehard Duerkop (1489—1498), vor welchem Enewald, der vom Capitel Erwählte, 1492 zurücktrat. Unter so schwierigen Verhältnissen konnte Eggard erst 1493 seine Würde antreten, kehrte aber bald nach Rom zurück. Nach Eggards Tode ernannte der Papst den Sicilianer Johannes de Castro zum Bischof von Schleswig; derselbe einigte sich jedoch unter päpstlicher Zustimmung mit dem Candidaten des Domcapitels, Detlev Pogwisch, dahin, daß er gegen ein Jahrgehalt von 300 Ducaten zurücktrat. Bischof Detlev, der wegen schwerer Geldverlegenheiten dem Clerus harte Lasten auflegen mußte, starb 1507; darauf wählte das Capitel einstimmig Gottschalk von Ahlefeld (1507—1541) zum Bischof, einen Mann, wie von herrlicher Gestalt, so von großer Klugheit, scharfem Geist und großer Gelehrsamkeit (Decretorum Dr.). Er war eine ausgezeichnete Zierde seines Vaterlandes und Kanzler des Herzogthums. Unermüdet im Predigen und in allen Geschäften seiner Würde, vermochte er doch die hereinbrechende „Reformation" nicht aufzuhalten (vgl. darüber d. Art. Dänemark III, 1315 ff.). Vergebens hatten die Domherren von Schleswig schon im J. 1526 nicht weniger denn 12 000 Mark angeboten, wenn man sie mit der „Reformation" verschone; man nahm ihnen lieber alles Geld und Gut. Nach dem Abgange Gottschalks, als des letzten katholischen Bischofs, wurde Tilemann von Hussen im J. 1541 als erster lutherischer Bischof von Schleswig eingesetzt. Er hatte bis 1624 noch vier Nachfolger, dann wurde das Bisthum ganz aufgehoben, nachdem sein Gebiet schon früher von der Krone Dänemark eingezogen worden war. Dagegen behielt das Stift noch lange seine Domherren; die Canonicate wurden aber von den Königen von Dänemark und den Herzögen von Holstein „ihren Favoriten" geschenkt. — Die katholische Religion war bald ganz unterdrückt, und König Christian III. untersagte schon im J. 1536, indem er die lutherische als Staatsreligion erklärte, jegliche öffentliche und geheime Ausübung der katholischen Religion. In Holstein jedoch, das zwar nicht zu dem Bisthum Schleswig gehörte, aber politisch mit dem Herzogthum Schleswig „untrennbar" verbunden war, wollten manche Adelige und ein Theil der Bürgerlichen die katholische Kirche nicht verlassen. Nach und nach bildeten sich auch wieder katholische Gemeinden in den beiden Herzogthümern. So wurde in Altona (s. d. Art. Hamburg V, 1477) schon 1606 wieder katholischer Gottesdienst gehalten, wofür König Friedrich III. im J. 1658 ein förmliches Privilegium ausstellte, welches Christian V. dahin erweiterte, daß die katholische Kirche daselbst von da an ganz von allen bürgerlichen Lasten und Abgaben befreit wurde. Durch den letztgenannten König erhielten auch die Katholiken in Rendsburg freie Religionsübung; eine katholische Kapelle konnte aber daselbst erst 1690 erbaut werden. Eine kleine katholische Gemeinde entstand weiter in Friedrichstadt, nachdem Herzog Friedrich von Schleswig im J. 1625 den Katholiken daselbst freie Niederlassung gestattet. Auf der Insel Nordstrand bildete sich eine katholische Gemeinde im J. 1652; die Pfarrkirche wurde aber erst 1661 errichtet. Ebenso erhielt Glückstadt im J. 1662 das Stadtprivilegium nebst freier Religionsübung für die Katholiken mit einer Kapelle. Alle diese katholischen Gemeinden wurden dem 1667 errichteten apostolischen Vicariat der Nordischen Missionen (s. d. Art. Norddeutsche Mission), bezw. später dem Bischof von Osnabrück als apostolischem Provicar, unterstellt. Unter dem Drucke der katholikenfeindlichen Gesetzgebung konnten die wenigen katholischen Gemeinden Schleswig-Holsteins nicht zunehmen; dieß geschah erst seit Gründung des Bonifatiusvereins (s. d. Art.). Als Weihbischof Lüpke von Osnabrück als Provicar im J. 1841 die Jurisdiction auch über die Katholiken Schleswig-Holsteins erhielt, gab es nach Angabe des statistischen Bureaus in ganz Schleswig nur 528 und in ganz Holstein 806 Katholiken (Genaueres bei Karup, Geschichte der kathol. Kirche in Dänemark, Münster 1863, 345). Die Notizia statist. vom Jahre 1843 (bei Mejer, Propaganda I, Göttingen 1852, 500) zählt 4 Stationen, 3 Kirchen, 3 Missionare, 2 Schulen und 1400 Communicanten in Schleswig-Holstein auf. Nachdem sich die Katholiken in letzter Zeit rasch vermehrt, wurde durch Decret der Propaganda vom 29. Juli 1868 Schleswig-Holstein zu einer apostolischen Präfectur erhoben, die aber vorderhand noch unter dem apostolischen Provicar der Nordischen Missionen steht. In der Präfectur gibt es etwa 22 000 Katholiken (nach den Missiones cathol., Rom. 1895, 70;

nach der Volkszählung vom Jahre 1895 unter 1 286 416 Einwohnern etwa 24 184 Katholiken) in 9 Pfarreien und 13 Stationen; die 23 Kirchen und Kapellen werden von 17 (auswärtigen) Weltpriestern versehen, von denen 2 als Militärgeistliche angestellt sind; die 19 katholischen Elementarschulen zählen ca. 1250 Kinder; neben der Communicantenanstalt zu Ottensen bestehen noch zwei katholische Krankenhäuser unter Elisabethinerinnen und Franciscanerinnen. (Vgl. die im Art. Dänemark angegebene Literatur; ferner J. A. Cypraeus, Annales Epp. Slesvicensium, Colon. 1634; G. Waitz, Schleswig-Holsteins Geschichte, Göttingen 1851—1852, 2 Bde.; E. F. Mooyer, Zur Chronologie der schleswig. Bischöfe, in Jahrbücher für die Landeskunde der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg II [1859], 15 ff.; G. J. Th. Lau, Reformationsgesch. von Schleswig-Holstein, Hamburg 1867; Gams, Ser. Epp. 309 sq.; Jensen-Michelsen, Schleswig-Holsteinische Kirchengesch., Kiel 1873—1879, 4 Bde.; P. O. Werner S. J., Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 80; Hasse, Schlesw.-Holst.-Lauenb. Regesten und Urkunden, Hamburg und Leipzig 1886—1896, 3 Bde. (bis 1340). Von den Zeitschriften sei hier besonders erwähnt: Zeitschr. der Gesellschaft für Schlesw.-Holst.-Lauenb. Geschichte [seit 1870]). [Neher.]

Schlör, Aloys, hervorragender ascetischer Schriftsteller, wurde am 17. Juni 1805 zu Wien geboren und wirkte nach Empfang der heiligen Priesterweihe (1828) zunächst als Seelsorger und Studienpräfect im fürsterzbischöflichen Clericalseminar in Wien. Sodann wurde er 1834 zum k. k. Hofcaplan und Spiritualdirector des höhern Priesterbildungs-Institutes bei St. Augustin in Wien ernannt und war zugleich Beichtvater des Kaisers Ferdinand. Vom Jahre 1842 bis zu seinem Tode am 2. November 1852 war er als Spiritual des fürstbischöflichen Clericalseminars in Graz thätig. Mit Peter Paul Rigler (s. d. Art.) und dem Carmeliten Sartori machte Schlör sich auch besonders um die Wiedereinführung der Priesterexercitien in Oesterreich verdient. Von seinen Schriften seien erwähnt einige zwischen 1834—1837 verfaßte Cyklen dogmatischer Vorträge („Warum bin ich Katholik?", „Die Parabel vom verlornen Sohne" und die „Schule des Kreuzes"), sodann „Die Philanthropie des Glaubens" (1840), „Spiritus evangelii" (1843), „Betrachtungsbuch für Cleriker und Priester" (Graz 1847—1849, 3 Bde.), „Der geistliche Wegweiser" (Graz 1842), „Schatz des Glaubens" (Graz 1843). Ferner verfaßte Schlör zwei Exercitien-Cyklen: „Geistesübungen nach der Weise des hl. Ignatius" (Graz 1840) und „Der Cleriker in der Einsamkeit" (ebd. 1844); und für Laien zwei Gebetbücher: „Lasset uns beten" und „Jesus mein Verlangen", sowie als Leitfaden zu Betrachtungen für Laienexercitien ein Büchlein: „Rette deine Seele" (Graz 1847). Von seinen vielen Predigten erschienen mehrere unter dem Titel „Samenkörner des katholischen Glaubens" (Graz 1851—1853, 3 Abth.). Sehr beliebt wurde sein Clericus orans (Graz 1841). (Vgl. Wurzbach, Biogr. Lexikon d. Kaiserthums Oesterreich XXX [1875], 132 ff.) [G. Müller.]

Schlüsselgewalt, ein Ausdruck, welcher auf Matth. 16, 19 beruht, bezeichnet im Allgemeinen diejenige Gewalt, welche Christus unter dem Bilde der Schlüssel seiner Kirche verliehen hat. „Der Schlüssel", sagt A. Wünsche (Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, S. 195), „galt den Propheten sowohl wie den Rabbinen als Symbol der physischen und moralischen Auctorität und Machtvollkommenheit" (vgl. Is. 22, 20—22; die Erklärung der Stelle Matth. 16, 19 in dem Art. Papst IX, 1389 ff.).

I. In der patristischen Literatur finden sich mannigfache Erklärungen sowohl der Schlüsselgewalt im Allgemeinen wie auch der Stelle bei Matth. 16, 19. Die Erklärungen sind aber mehr dem Scheine als der Sache nach verschieden. Ziemlich selten findet sich die Auffassung, als sei Petrus durch Ueberreichung der Himmelsschlüssel gleichsam zum himmlischen Thürhüter gemacht worden, der die Thore zum Orte der ewigen Seligkeit den Würdigen zu öffnen, den Unwürdigen zu verschließen habe. So sagt der hl. Asterius, Metropolit von Amasea in Pontus, gegen Ende des 4. Jahrhunderts: „Er empfängt die Schlüssel des Reiches und wird Herr über dessen Thore, so daß er sie öffnet, wem er will, und schließt, denen es recht ist, besonders aber den Unreinen und den Unheiligen und den Läugnern jenes Glaubensbekenntnisses, durch welches er als treuer Wächter der Güter der Kirchen den Eingängen zum Reiche vorgesetzt wurde" (Hom. 8. Migne, PP. gr. XL, 280 sq.). Abgesehen davon, daß Petrus auch hier „treuer Wächter der Güter der Kirchen" genannt wird, spricht dieselbe herrliche Homilie auf Petrus und Paulus den Primat des Apostelfürsten wiederholt auf das Unzweideutigste aus; vgl. z. B. l. c. XL, 268. 281. Wenn auch sonst bisweilen Petrus als Thorwart des Himmels erscheint, so versteht es sich eigentlich von selbst, daß man nicht wörtlich verstanden werden wollte. — Ebenso wenig wollte man eine genaue Erklärung der Worte bei Matthäus bieten, wenn man lehrte, der Glaube des hl. Petrus, namentlich der werkthätige Glaube sei es, der den Himmel öffne. So ermahnt der hl. Ambrosius (In Luc. 7, 5. Migne, PP. lat. XV, 1700) einfach: „Sei also auch du ein Petrus, fromm, gläubig, friedsam, damit du die Pforten der Kirche öffnest und den Pforten des Todes entgehest"; vgl. l. c. VII, 177. — An Luc. 11, 52 anschließend: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, die ihr die Schlüssel der Erkenntniß weggenommen habet", erklärt der hl. Eucherius von Lyon, dieß seien die Schlüssel, von denen das Evangelium spreche: „Dir will ich die Schlüssel

des Himmelreiches geben", die Eröffnung der geistlichen Erkenntniß und ferner die Tugenden der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Milde (Lib. form. c. 8. Migne, PP. lat. L, 763). Ganz ähnlich spricht Maximus von Turin (Hom. 116. Migne, PP. lat. LVII, 525) u. A. — Mit den vorigen Auffassungen verwandt, aber offenbar zu eng ist jene Deutung, welche glaubt, Petrus habe deßhalb die Schlüssel erhalten, um die sich bekehrenden Heiden und Juden in die Kirche aufzunehmen. Schon Cosmas der Indienfahrer sagt in diesem Sinne, am Pfingstfeste sei Petrus, der große Prediger des Neuen Bundes, aufgetreten; das Volk belehrend und die Schlüssel, welche ihm der Herr anvertraut habe, tragend, habe er mit Muth verkündet, was auch die Evangelisten niedergeschrieben hätten (Topogr. christ. 5; Migne, PP. gr. LXXXVIII, 296). — Schon frühe, zur Zeit der Montanisten und Novatianer, hatte die Kirche Veranlassung, die in ihr stets geübte Praxis der Sündenvergebung auf ihre theologischen Grundlagen zu prüfen. Damals wurde das Wort Schlüsselgewalt mit der Gewalt der Sündenvergebung fast gleichbedeutend; s. hierüber die Artt. Beichte II, 227 ff., Buße II, 1598 ff. und Bußdisciplin II, 1561 ff. Nach den in diesen Artikeln theils angeführten theils berührten Stellen kann nicht bezweifelt werden, daß die alte Kirche für sich und ihre Vorsteher, d. h. ihre Bischöfe und Priester, die Gewalt in Anspruch nahm, allen Gläubigen alle Sünden nachlassen zu können. Diese Gewalt wurde nicht nur aus den Worten des Heilandes bei Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18, sondern auch aus den an Petrus allein gerichteten Worten Matth. 16, 19: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben" u. s. w., hergeleitet. Deßhalb wurde die Gewalt der Sündenvergebung einfach Schlüsselgewalt genannt (vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten, Freiburg 1893, 515 ff.). — Aber ebenso sicher ist es, daß man in der Verheißung der Schlüssel an Petrus immer das Versprechen einer Primatialgewalt erblickte, daß man somit an dem ursprünglichen Sinn der Worte Christi festhielt und denselben auch zur Geltung brachte, so oft die Gelegenheit es zu erheischen schien. Noch mehr! Man wußte auch die beiden Erklärungen der Schriftworte, die sich zu widersprechen schienen, in Einklang zu bringen. Wenn Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, an den hl. Cyprian schreibt, Christus habe Petrus allein gesagt: Was du auf Erden binden wirst u. s. w. (Ep. 75, 16 inter Cypr. ed. Hartel p. 820 sq.), so will er natürlich nur hervorheben, daß außer der auf Petrus und den übrigen Aposteln gegründeten Kirche keine Sündenvergebung sei. Es ist aber doch wohl anzunehmen, und der ganze Brief legt es nahe, daß er betreffs der Primatialrechte mit Cyprian auf demselben Standpunkte gestanden habe. Cyprians Standpunkt ist bekannt (Ep. 59, 14; 71, 3; 73, 7 ed. Hartel). Der Gedankengang dieser Briefe, die theilweise nach dem Ausbruche des Streites mit Papst Stephan geschrieben sind, ist derselbe wie in dem Werke De unitate eccl. cath. 4, p. 212 sq., wo beides betont wird: einmal daß zwar die Würde und Macht des Apostolates in allen Aposteln dieselbe sei, daß aber denn doch der hl. Petrus, weil er allein das Fundament der Kirche sei und allein die Schlüssel empfangen habe, das die Einheit der Kirche fortwährend bewirkende Princip bleiben werde. Origenes macht sich den Einwand (Comment. in Matth. t. 13, n. 31; cfr. t. 12, n. 11): „Allein was oben (Matth. 16, 19) Petrus allein verliehen wurde, scheint hier (Matth. 18, 18) Allen gegeben zu werden, welche Brüder dreimal zurechtweisen", und antwortet: Obgleich Christus sowohl Petrus wie auch denen, welche die Brüder zurechtweisen, etwas Gemeinsames gegeben habe, nämlich die Gewalt, zu binden und zu lösen, so habe er doch zu Petrus allein gesprochen: Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; es sei also Petrus auch etwas Besonderes (ἐξαίρετον) verliehen, und es sei ein großer Unterschied zwischen der dem hl. Petrus und der den anderen Vorstehern verliehenen Gewalt. Der angedeutete Unterschied beruht aber nach Origenes in der Universalität der einen und der Beschränktheit der andern (Migne, PP. gr. XIII, 1179; vgl. Hom. 4 in Exod. XII, 320; Hom. 11 in Jerem. XIII, 371; Hom. in Levit. 7, XII, 485). Daß aber die Auctorität des hl. Petrus zugleich das Princip der Einheit und der Universalität in der Kirche sei, hatte schon vor Cyprian und Origenes Tertullian auf seine markante Weise hervorgehoben: Memento claves ejus (coeli) hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse (Scorp. c. 10, ed. Reifferscheid I, 167). Denselben Gedanken drückt der hl. Optatus von Mileve aus (De schismate Donatistarum 7, 3): B. Petrus . . . ceteris omnibus apostolis praeferri meruit et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit. Und noch bestimmter Leo d. Gr.: Magnum mirabile huic viro (dem hl. Petrus) consortium potentiae suae tribuit divina dignatio, et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit, quidquid aliis non negavit (Serm. 7, 2. Migne, PP. lat. LXIV, 150). Derselbe Gedanke findet sich Ep. 10. LXIV, 629. Gregor der Große schreibt an den Kaiser Mauritius (l. 5, ep. 20. Migne, PP. lat. LXXVII, 745): Cunctis ergo evangelium scientibus liquet, quod voce dominica sancto et omnium apostolorum Petro principi apostolo totius ecclesiae cura commissa est. Ipsi quippe dicitur: Tu es Petrus . . ., et tibi dabo claves regni coelorum. . . Ecce claves regni coelestis accipit, potestas ei ligandi et solvendi tribuitur, cura ei totius ecclesiae et principatus committitur. Aus dem Gesagten erhellt, daß sowohl die Kirche des Morgenlandes (vgl. z. B. Chrysost. In Matth. Hom. 54, al. 55,

n. 2. Migne, PP. gr. LVIII, 533; Basil. De judicio Dei n. 7. Migne XXXI, 671; Procopius, Comment. in Is. 62, 1—12. Migne LXXXVII, 2661; Photius, Epp. 1, 25. Migne CII, 661) wie auch die des Abendlandes mit aller Bestimmtheit an der geoffenbarten Wahrheit festhielten, dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern auf dem Stuhle von Rom habe Christus die Schlüssel seiner Kirche und damit die Fülle der Auctorität und Machtvollkommenheit anvertraut. Es ist dieß so wahr, daß wenigstens seit dem 5. Jahrhundert in der christlichen Kunst Petrus, und Petrus allein, mit den Insignien der Himmelsschlüssel ausgestattet erscheint. Die Fülle der Gewalt schloß in sich die Gewalt, auctoritativ alle Fragen der Lehre und Disciplin zu entscheiden, die Gesammtkirche zu regieren, die richterliche Gewalt auszuüben und wegen Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23 auch im Bußgerichte entweder auf Lossprechung oder Nichtlossprechung von Sünden zu erkennen. Diesen Glauben der Gesammtkirche hat auf dem Concil von Ephesus der Legat des apostolischen Stuhles, Philippus, in die bekannten Worte gekleidet (s. d. Art. Papst IX, 1414). Diese Gewalt war aber Petrus zum Besten der Kirche gegeben, und ihm nicht allein, sondern auch den übrigen Aposteln und deren Nachfolgern, diesen aber nicht unbeschränkt und nicht unabhängig von Petrus, während in Petrus die Fülle der Gewalt über die ganze katholische Kirche ruhte. So und nicht anders will offenbar der hl. Augustin verstanden werden, wenn er Petrus den „Repräsentanten der Kirche" nennt (quoniam personam Petrus gestabat ecclesiae, quod illi uni datum est, ecclesiae datum est; Serm. 149. Migne, PP. lat. XXXVIII, 802).

II. Aufgabe der mittelalterlichen Theologie und der Scholastik speciell war es dann, die von den Vätern überkommene Lehre tiefer zu ergründen, zu systematisiren und weiter zu entwickeln. Es bedarf wohl keines Nachweises dafür, daß man sich für die Primatialrechte des Papstes mit Vorliebe auf die Worte bei Matth. 16, 18 ff. berief. Man denke nur an die denkwürdigen Schreiben Gregors VII. an den Bischof Hermann von Metz (Epp. l. 8, ep. 21) und Innocenz' III. an den Patriarchen von Constantinopel, Johannes (Epp. 2, 209. Migne CCXIV, 758). Was dann die Gewalt der Kirche der Sünde gegenüber betrifft, so mochten die verschiedenen Auctoren und Schulen im Einzelnen verschieden denken und reden; im Wesentlichen wurde aber die Lehre des hl. Thomas nicht nur die herrschende, sondern einfachhin die kirchliche. Die Hauptzüge derselben sind nach dem hl. Thomas (Summa theol. III, Supplem. q. 17 sqq.) und seinen Auslegern folgende: 1. Man versteht unter Schlüsselgewalt im weitesten Sinne jede geistliche Gewalt, wodurch den Gläubigen der Zutritt zum Himmelreich auctoritativ entweder ermöglicht oder verweigert wird. Dieselbe Gewalt heißt auch Binde- und Lösegewalt. Deßhalb ist folgende Begriffsbestimmung der Schlüsselgewalt von den Theologen und Canonisten ziemlich allgemein angenommen: Clavis est potestas ligandi atque solvendi, qua ecclesiasticus judex dignos recipere et indignos excludere debet a regno (Petr. Lomb. 4. Sent., d. 18; S. Thom. l. c. q. 17, a. 2; Extr. Joann. XXII. tit. 14 [De verborum signif.], 5). — 2. Man unterschied dann einen clavis ordinis und clavis jurisdictionis, einen clavis scientiae und clavis potestatis. Mit clavis ordinis wurde die kirchliche Weihegewalt, mit clavis jurisdictionis die kirchliche Regierungsgewalt bezeichnet; unter clavis scientiae verstand man die Vollmacht, zu unterscheiden, ob jemand des Beneficiums, das ihm durch die potestas clavium verliehen werden soll, würdig sei oder nicht; unter clavis potestatis die Gewalt, diesem Urtheil entsprechend zu handeln (S. Thom. l. c. q. 17, a. 3). — 3. Die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt (in foro interno et in foro externo) erhielt nur der hl. Petrus und seine Nachfolger auf dem Bischofsstuhle zu Rom; aber auch die Bischöfe und die anderen Priester sind wahrhaft Träger kirchlicher Macht, freilich nur in Abhängigkeit vom Papste und in den von demselben gezogenen Grenzen. Alle kirchlichen Oberen können nur ihren Untergebenen gegenüber die potestas clavium ausüben. — 4. Als Acte der Schlüsselgewalt führen die Theologen außer der Regierungs- und Lehrgewalt an: die Nachlassung der Sünden (quoad reatum culpae et poenae) im Bußgerichte, dessen Verwalter mit der potestas sowohl ordinis wie auch jurisdictionis ausgestattet sein muß; die Verhängung kirchlicher Strafen, namentlich der Excommunication (S. Thom. l. c. q. 21 ad 24) und Befreiung von derselben (l. c. q. 24), der Suspension und des Interdicts; die Aufstellung canonischer Hindernisse, gewisse heilige Handlungen zu setzen, als da sind: irregularitas, depositio, degradatio, cessatio a divinis, und endlich die Verleihung kirchlicher Ablässe (S. Thom. l. c. q. 25. 26. 27). Die Behauptung aber, als habe man kirchlicherseits jemals gelehrt, die bloße priesterliche Absolution ohne wahre, innere, übernatürliche Reue und ohne den entschiedenen Willen der Besserung von Seiten des Pönitenten bewirke den Nachlaß der Sünden und die innere Heiligung, muß als eine auf Unkenntniß beruhende Entstellung der katholischen Lehre mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden (vgl. die Artt. Buße II, 1609 ff., und Reue X, 1109 ff.).

III. Das kirchliche Lehramt fand übrigens wiederholt Veranlassung, die Lehre der Kirche betreffs des heiligen Bußsacramentes genau zu präcisiren und zu definiren. Das vierte Laterancíoncil 1215 hatte wegen der häretischen Auflehnung gegen die kirchliche Auctorität die Gewalt der Kirche, im Bußgerichte von allen Sünden wahr-

haft loszusprechen, zu betonen (Denzinger, Enchiridion n. 357. 363). Ueber Wiclif, Hus und Petrus Oxoniensis s. d. Artt. Buße II, 1600, und Beichte II, 226; die Ansichten der Reformatoren s. ebd. In den 9 Kapiteln und 15 Canones der Sess. XIV des Concils von Trient sind die kirchlichen Lehrsätze mit meisterhafter Klarheit und Genauigkeit niedergelegt und die herrschenden Irrthümer der Zeit als solche gebrandmarkt, ohne daß Schulmeinungen, welche gut kirchliche Vertreter hatten, entschieden worden wären (vgl. Sess. XXIII, De ordine, et Sess. XXV, De indulgentiis). Das Tridentinum hat in Bezug auf die Gewalt der Kirche bei der Spendung der Sacramente das geleistet, was das Vaticanum über die Rechte des Nachfolgers des hl. Petrus definirt hat, zu dem der Herr gesprochen: Καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. (Vgl. die Lit. im Art. Papst, namentlich Rocaberti, Bibl. Max. Pontif. XXI, s. v. Claves. Betreffs der kirchlichen Gewalt überhaupt sei auf die Lehrbücher des Kirchenrechts verwiesen. Ueber die Schlüsselgewalt beim Bußgerichte vgl. die theologischen Tractate De poenitentia und ferner Morinus, De disciplina in administratione sacram. poenitentiae, Paris. 1651, Antw. 1682; Frank, Die Bußdisciplin, Mainz 1867; Probst, Sacramente und Sacramentalien, Tübingen 1872; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883; Steitz, Das römische Bußsacrament, Frankfurt 1854, und Ders., Die Privatbeichte und Privatabsolution, Frankfurt 1854.) [J. Blötzer S. J.]

Schmalkaldische Artikel, s. Symbolische Bücher.

Schmalkaldischer Bund heißt eine im Reformationszeitalter zu Stande gekommene Vereinigung der deutschen Protestanten zur Durchführung der religiösen Neuerung. Die ersten Anfänge dieses Unternehmens machten sich im Herbst 1525 bemerklich, als der Landgraf Philipp von Hessen und der sächsische Kurprinz Johann Friedrich auf dem Jagdschlosse Friedewald Verabredungen für eine gemeinsame Haltung auf dem nächsten Reichstage trafen. Ein Bündniß wurde dann von dem Kurfürsten Johann von Sachsen und dem Landgrafen von Hessen bei ihrer Zusammenkunft in Gotha im Februar 1526 geschlossen. Dasselbe wurde am 4. Mai durch den sächsischen Kurfürsten zu Torgau ratificirt (daher Torgauer Bund genannt), und am 12. Juni traten ihm einige andere Fürsten sowie die Stadt Magdeburg bei. Auf dem Reichstage von Speier 1529 erhielt es fernern Zuwachs, indem sich dem Protest, der gegen den Reichstagsbeschluß eingereicht wurde, einige weitere Stände anschlossen. Als man dann auf dem Religionsgespräche von Marburg auch mit den reformirten Schweizern und den ihnen religionsverwandten oberdeutschen Städten sich zu einigen versucht hatte, das Gespräch aber zu keinem Ergebnisse geführt hatte, kamen die Fürsten mit den Gesandten der Städte am 29. November in dem Städtchen Schmalkalden in Hessen zusammen; doch wurde auch dann noch nichts erreicht. Dagegen fand nach dem Reichstage von Augsburg vom Jahre 1530 noch gegen Ende dieses Jahres (am 22.—31. December) eine neue Versammlung in Schmalkalden statt. Man beschloß, den Kaiser um Milderung des Augsburger Abschieds, um Stillstand der fiscalischen und kammergerichtlichen Prozesse zu bitten, und versprach sich im Falle einer abschlägigen Antwort gegenseitige Hilfe. Die Ausfertigung und Besiegelung des Vertrags durch den Kurfürsten Johann und Herzog Ernst von Braunschweig erfolgte am 27. Februar 1531, nachdem die oberdeutschen Städte inzwischen für die Annahme des Werkes ihrer Gesandten sich erklärt hatten; die Besiegelung der Bundesurkunden durch die übrigen Fürsten und die Zustellung an die Städte fand am 29. März statt, als die Protestanten wieder in Schmalkalden zusammentraten. Der Bund galt auf sechs Jahre, und man gelobte, „daß, wo ein Theil um das Wort Gottes oder um Sachen willen, die aus Gotteswort folgen, oder auch unter anderem Schein befehdet oder vergewaltigt würde, jeder die Sache sich keiner andern Gestalt sollte anliegen lassen, denn als ob er selbst vergewaltigt würde, daher seinem höchsten Vermögen nach, unerwartet der andern, dem Vergewaltigten helfen, ihm Luft und Platz machen". Die Verbündeten waren der Kurfürst Johann von Sachsen und sein Sohn Johann Friedrich, die Herzöge Philipp, Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, der Landgraf Philipp von Hessen, der Fürst Wolfgang von Anhalt, die Grafen Gebhard und Albrecht von Mansfeld, die Städte Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach, Isny, Lübeck, Magdeburg, Bremen. Sofort wurde auch die Organisation des Bundes in's Auge gefaßt und nach mehreren anderweitigen Verhandlungen in Frankfurt 1532 eine Uebereinkunft darüber erzielt; die Fürsten von Sachsen und Hessen wurden zu Bundeshauptleuten ernannt, die Bundeshilfe auf 2000 Reiter und 10 000 Fußknechte festgesetzt, den Fürsten fünf, den Städten vier Stimmen bewilligt. Auf einer Versammlung zu Schmalkalden im December 1535 wurde der Bund auf zehn weitere Jahre erneuert und wieder die Aufstellung eines Heeres von 10 000 Mann zu Fuß und 2000 zu Pferd, für den Nothfall aber eine Vermehrung der Truppen auf das Doppelte und die Aufnahme weiterer Mitglieder beschlossen. Im April 1536 wurden auf einem Tage zu Frankfurt a. M. in der That die Herzöge Ulrich von Würtemberg, Barnim und Philipp von Pommern, die Fürsten Johann Georg und Joachim von Anhalt, die Städte Augsburg, Frankfurt, Kempten, Hamburg und Hannover aufgenommen. Auf dem stark besuchten Bundestage in Schmalkalden 1537, auf dem die sogen. Schmalkaldischen Artikel in's Leben traten,

wurde die Einleitung zu einem Bündniß mit König Christian III. von Dänemark getroffen und dasselbe im folgenden Frühjahre auf neun Jahre abgeschlossen. Ebenso erfuhr der Bund in Deutschland eine fortwährende Vergrößerung, indem die Stände, die zur neuen Lehre übertraten, meistens sich alsbald um die Aufnahme bewarben, so 1537 Herzog Heinrich von Sachsen für sich und seinen Sohn Moritz, 1538 Markgraf Hans von Brandenburg-Cüstrin. Als dem Bunde endlich am 10. Juni 1538 zu Nürnberg ein katholisches Bündniß gegenübertrat, umfassend den Kaiser, den König Ferdinand, die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg, die Herzöge Wilhelm und Ludwig von Bayern, Erich den Aeltern und Heinrich den Jüngern von Braunschweig-Wolfenbüttel, wurde eifrig gerüstet. Die Schmalkaldener waren bereits zur Anwendung der Waffengewalt bereit; doch brach auf dem Reichstage von Frankfurt 1539 allmälig eine friedlichere Stimmung durch, zumal der Landgraf von Hessen erkrankte; am 19. April wurde ein Friede und Anstand auf 15 Monate beschlossen. Bei dem Streben des Kaisers nach einem religiösen Ausgleiche hielt der Friede noch länger an. Da aber jene Bemühungen sich stets als erfolglos erwiesen und die Schmalkaldener sich wiederholte Ausschreitungen und Gewaltthaten erlaubten, insbesondere 1542 den Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel vertrieben und die Neuerung in seinem Lande einführten, mußte es endlich zum Bruche kommen; der dadurch entstandene Kampf ist als **Schmalkaldischer Krieg** in der Geschichte bekannt.

Als nämlich das Religionsgespräch von Regensburg im Frühjahr 1546 fruchtlos endigte, indem die protestantischen Theologen alsbald abzogen und die Fürsten von dem folgenden Reichstage sich fern hielten, entschloß sich Karl V. (s. d. Art.), zu den Waffen zu greifen. Papst Paul III. sicherte ihm eine bedeutende Unterstützung an Truppen und Geld zu. Den Markgrafen Hans von Brandenburg-Cüstrin und Albrecht von Brandenburg-Culmbach und dem Herzog Moritz von Sachsen wurden Zusagen gemacht, um sie von den Schmalkaldenern abzuziehen. Auf beiden Seiten wurde gerüstet. Die Protestanten hatten aber, durch ihren Bund schon länger vorbereitet, einen nicht geringen Vorsprung, und Sebastian Schärtlin von Burtenbach eröffnete als Kriegsoberster der oberländischen Städte die Feindseligkeiten, indem er am 9. Juli Füssen überfiel und am folgenden Tage der Ehrenberger Klause sich bemächtigte. Sein Plan war, das Concil von Trient zu sprengen und dem Kaiser die Verbindung mit Italien abzuschneiden. Da aber die Stadt Augsburg einen Angriff von Bayern befürchtete, wurde Schärtlin zurückberufen, und es kam zu Bewegungen an der Donau. Die Städte Dilingen und Donauwörth wurden eingenommen, die Klöster und Kirchen geplündert. Der Kaiser erließ jetzt die Achterklärung gegen Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen (datirt vom 20. Juli, aber erst später ausgefertigt). Die Angelegenheit wurde darin mit Rücksicht auf die protestantischen Verbündeten und das protestantische Volk bloß als eine politische behandelt. Die widerstrebenden Fürsten sollten zum Gehorsam zurückgeführt und die Ordnung im Reiche wiederhergestellt werden. Es versteht sich aber von selbst, daß es sich auch um die Religion handelte, da ja die Wirren hauptsächlich auf der religiösen Entzweiung beruhten. Die Sache drang auch in die Oeffentlichkeit, indem der Papst das mit dem Kaiser abgeschlossene Bündniß den Eidgenossen bekannt machte und sie zum Beitritt aufforderte. Diese Enthüllung kam dem Kaiser sehr ungelegen, doch that sie ihm nicht den befürchteten Eintrag. Bei dem Zwiespalt und der Unentschlossenheit, die im Lager der Schmalkaldener herrschte, errang Karl V. einen vollständigen Sieg. Die eroberten Donaustädte wurden in kurzer Zeit wieder gewonnen, und als Moritz von Sachsen in die Action eingriff, indem er am 27. October seinem Vetter den Krieg erklärte und in dessen Land einrückte, sah sich der Kurfürst zur Heimkehr genöthigt. Ebenso verließ Philipp von Hessen den Süden. Der Krieg im Oberlande war damit zu Ende. Der Herzog Ulrich von Würtemberg und die oberdeutschen Städte boten nach und nach alle ihre Unterwerfung an. Der Umschlag äußerte seine Wirkung bis nach Köln, indem der protestantisirende Erzbischof Hermann von Wied (s. d. Art.) am 25. Februar 1547 zum Verzicht auf seine Würde genöthigt wurde. Nach Ueberwindung des Südens zog Karl V. nach dem Norden, und der Sieg bei Mühlberg am 24. April 1547 brachte sofort auch hier eine Entscheidung. In der Capitulation vom 19. Mai verzichtete Johann Friedrich auf die Kurwürde, die nun auf Moritz von Sachsen überging, lieferte seine Festungen aus und versprach, am Hofe des Kaisers zu bleiben, so lange es diesem gefalle. Auch wurde der durch Sachsen verdrängte Bischof Julius Pflug (s. d. Art.) in sein Bisthum Naumburg-Zeitz eingesetzt und der vertriebene Herzog Heinrich von Braunschweig restituirt. Zuletzt ergab sich auch der Landgraf von Hessen, begab sich zum Kaiser nach Halle und vollzog am 19. Juni seine Unterwerfung. Mit dem Kriege ging zugleich der Schmalkaldische Bund zu Ende. Der Sieg des Kaisers war übrigens von keiner größern Bedeutung. Nach wenigen Jahren erhoben sich die Protestanten auf's Neue, und der Erfolg wandte sich ihnen zu. (Vgl. J. G. Jahn, Gesch. des Schmalkaldischen Krieges, Leipz. 1837; K. Th. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, Tübingen 1855; G. Voigt, Moritz von Sachsen, Leipzig 1876; J. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III, passim; O. Winckelmann, Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede, Straßburg 1892; Birck, Lübeck und der Schmalkaldische Bund im Jahre 1536, in der Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte 1894; A. Mühlau, Der

Schmalkaldische Krieg nach seinen historischen Ursachen und Wirkungen betrachtet, Gleiwitz 1896 [Progr.]; G. Egelhaaf, Archivalische Beiträge zur Geschichte des Schmalkaldischen Krieges, Stuttgart 1896 [Gymn.-Programm]). [v. Funk.]

Schmalzgrueber, Franz Xaver, S. J., sehr geschätzter und oft citirter Canonist, wurde am 9. October 1663 zu Griesbach (Niederbayern) geboren, trat 1679 in die Gesellschaft Jesu ein und machte seine philosophischen und theologischen Studien in Ingolstadt, wo er auch den Doctorgrad der Theologie und des canonischen Rechtes erwarb. Zu München, Dilingen und Neuburg docirte er die humanistischen Fächer, und zu Mindelheim, Augsburg und Ingolstadt war er seit 1694 Professor der Philosophie. Im J. 1701 übernahm er zu Innsbruck und im folgenden Jahre zu Luzern den Lehrstuhl der speculativen Theologie. Vorlesungen über das canonische Recht begann Schmalzgrueber erst 1703 zu Dilingen; er mußte aber 1704 nochmals für zwei Jahre den Lehrstuhl der praktischen Moraltheologie übernehmen. Von 1706—1716 war er Professor des canonischen Rechtes theils zu Dilingen theils zu Ingolstadt; von 1716—1724 und von 1730 bis zu seinem Tode war er auch Kanzler der Universität Dilingen. In den zwischen 1724 und 1730 liegenden Jahren war er zwei Jahre als censor generalis librorum im Dienste seines Ordens zu Rom, dann, als Krankheit ihn in die Heimat zurückgeführt hatte, drei Jahre zu München (zwei Jahre als Präfect der Studien) und eines zu Dilingen thätig. Sein Tod erfolgte am letztgenannten Orte 1735. Innerhalb seines Ordens wegen hervorragender persönlichen Eigenschaften hochgeschätzt, wurde Schmalzgrueber nach Außen vor Allem bekannt durch seine trefflichen canonistischen Arbeiten, die sich durch praktische Anlage, Reichhaltigkeit und Correctheit der Lehre auszeichnen. Sein Hauptwerk Jus ecclesiasticum universum wurde wiederholt aufgelegt, z. B. Ingolstadt 1728 und neuestens Rom 1843—1845, 12 Bde.; nach v. Schulte (Allg. Deutsche Biogr. XXXI, 628) ist es „entschieden der für das Rechtsleben bequemste und ausgiebigste Commentar". (Vgl. Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae III, Ingolstad. 1782, 142; Hurter, Nomencl. liter. II, 2. ed., 1223; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 795 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Schmid, Christoph von, der bekannte hochgefeierte Jugendschriftsteller, wurde am 15. August 1768 zu Dinkelsbühl geboren, wo sein Vater ein Deutschordensbeamter war. Die Eltern hatten außer ihm noch acht jüngere Kinder. Seine erste Ausbildung erhielt Christoph an der deutschen Schule seiner Vaterstadt, den ersten lateinischen Unterricht bei einem Pater des dortigen Carmelitenklosters. Von 1783 an besuchte er das Gymnasium zu Dilingen; er wäre aber beinahe an der Vollendung seiner Studien durch den Tod seines Vaters und die bedrängte Lage der hinterbliebenen Familie verhindert worden, wenn nicht der geheime Rath v. Weber in Dilingen ihn als Hauslehrer angenommen hätte. Hier fand Schmid die erste Gelegenheit, sich im Erziehungsfache zu üben und nebenbei seine Studien fortzusetzen. Nach Vollendung derselben ward er in das päpstliche Alumnat zu Dilingen aufgenommen, wo damals Sailer (s. d. Art.) lehrte. Dieser gewann Schmid besonders lieb und wurde sein Gönner und nachheriger Freund. Im J. 1791 empfing Schmid die Priesterweihe und war dann einige Jahre Pfarrgehilfe zu Nassenbeuern und Seeg im Allgäu; 1796 erhielt er von dem Grafen von Stadion-Thannhausen ein Schulbeneficium in Thannhausen an der Mindel. Hier hielt er viele Jahre hindurch selbst Schule und begann seine Thätigkeit als Jugendschriftsteller. Das erste Büchlein, das er hier schrieb, war „Der erste Unterricht von Gott für die lieben Kleinen", dessen erste Hälfte bloß aus einsilbigen Wörtern besteht. Er hatte dieß Büchlein bloß für die Schule zu Thannhausen bestimmt und auf eigene Kosten drucken lassen; bald aber gewann es seiner Vortrefflichkeit wegen eine größere Verbreitung in den Schulen. Auf Veranlassung Sailers schrieb Schmid hier ferner seine Biblische Geschichte für Kinder, welche in den Schulen Bayerns und weiterhin große Verbreitung fand. Diesen glänzenden Versuchen folgten dann mehrere seiner beliebten Erzählungen, so die „Ostereier" und „Genovefa". Im J. 1804 wurde Schmid von der königl. bayrischen Regierung zum Professor der Pastoral und Aesthetik an das Lyceum in Dilingen berufen, konnte aber den Ruf wegen schwacher Gesundheit nicht annehmen. Als sodann die Grafschaft Thannhausen unter königl. bayrische Landeshoheit kam, wurde Schmid zum Districts-Schulinspector für alle Ortschaften des Landgerichtes Ursperg diesseits der Mindel und der Herrschaft Edelstetten jenseits der Mindel ernannt; er hatte sämmtliche Schulen neu zu organisiren und wirkte mit vielem Segen bis 1815, in welchem Jahre ihm der Graf Stadion die Pfarrei Oberstadion in Würtemberg verlieh. Dort blieb er von 1816—1826, indem er die Berufung an die Universität Tübingen und die Stelle des Regens im Rottenburger Clericalseminar ablehnte, um ganz dem Volks- und Jugendunterrichte leben zu können. In Anerkennung seiner Verdienste berief ihn König Ludwig von Bayern im J. 1826 in sein Vaterland zurück und übertrug ihm die Stelle eines Domcapitulars zu Augsburg. Bei Errichtung der Kreisscholarchate in Bayern im Jahre 1832 wurde er zum ersten Mitgliede des Kreisscholarchates des ehemaligen Oberdonaukreises ernannt und im J. 1837 von König Ludwig durch Verleihung des Civil-Verdienstordens der bayrischen Krone ausgezeichnet. Schmid setzte während seines Aufenthaltes zu Augsburg, soweit es ihm sein Beruf als Domherr und Kreisscholarch gestattete, seine Jugendschriftstellerei fort; auch ver-

faßte er einen Katechismus für das Bisthum Augsburg und ein Handbuch dazu. Die große Verehrung, welche er genoß, zeigte sich namentlich bei der Feier seines 50jährigen Priesterjubiläums zu Dinkelsbühl und bei dem Feste, welches die Stadt Augsburg zu seinem 80. Geburtstage veranstaltete. Im J. 1848 beehrte ihn die Universität zu Prag aus Veranlassung ihrer 500jährigen Jubelfeier mit dem Diplom der theologischen Doctorwürde, und 1850 verlieh ihm König Max II. von Bayern das Comturkreuz des Verdienstordens vom hl. Michael. Chr. v. Schmid erreichte ein hohes Alter, und wenn er auch in den letzten Jahren seines Lebens mit mannigfachen körperlichen Leiden zu kämpfen hatte, so blieb doch sein Geist stets heiter und klar, wie am besten die „Erinnerungen" aus seinem Leben beweisen, welche er im Alter von mehr als 80 Jahren auf Bitten des Cardinals von Diepenbrock (s. d. Art.) verfaßte. Kurz vor seinem Hinscheiden beehrten sämmtliche Bischöfe Bayerns den greisen Domcapitular zu Augsburg mit ihrem Besuche. Am 3. September 1854 ward der 86jährige Greis, nachdem er kurz vorher mehrere theure Familienmitglieder durch den Tod verloren, von der Cholera dahingerafft. — Innige Frömmigkeit, Demuth und unermüdete Wohlthätigkeit sind die hervorleuchtendsten Eigenschaften an Chr. v. Schmids Charakter. Diese Tugenden spiegeln sich in seinen Schriften, unter welchen vorzüglich die „Ostereier", wonach er sich auf seinen kleineren Schriften meist nannte, „Der Weihnachtsabend", „Wie Heinrich von Eichenfels zur Erkenntniß Gottes kam", „Rosa von Tannenburg", „Das Blumenkörbchen", „Genovefa", die „Erzählungen für Kinder und Kinderfreunde" großen Beifall gefunden haben. Sie wurden wie die Biblische Geschichte in die gebildeten Sprachen Europa's übersetzt und fanden in Frankreich und England wie in Nordamerika die günstigste Aufnahme. Auf vielseitigen Wunsch gab Chr. v. Schmid selbst noch seine „Gesammelten Schriften" als Originalausgabe von letzter Hand, Augsburg 1840—1846, mit Einschluß der Biblischen Geschichte in 24 Bändchen heraus. Von den Jugendschriften allein sind seitdem zahlreiche Einzel- und Gesammtdrucke (z. B. Regensb. 1885, 28 Bdchn.) erschienen. Das große Verdienst Chr. v. Schmids besteht darin, daß er zu einer Zeit mit seinen Schriften hervortrat, da noch gänzlicher Mangel an eigentlichen Kinder- und Jugendschriften war, und daß er durch seine ausgezeichneten, das jugendliche Gemüth ganz besonders ansprechenden, durch gemüthlichen Ton und schöne Darstellung anziehenden Schriften der Jugendliteratur eine neue Bahn eröffnete. Während die Stürme der französischen Revolution unser Vaterland erschütterten, hütete und pflegte er die zarte Pflanze der Jugendbildung, und die Schriften des „Verfassers der Ostereier" werden auch in späteren Zeiten noch ein Gemeingut der Nation bleiben. Sein engeres Vaterland Bayern hat deßhalb auch sein Andenken 1859 durch Errichtung eines ehernen Denkmals in Dinkelsbühl geehrt, das schönste und bleibendste Denkmal aber hat sich Christoph v. Schmid in seinen Schriften selbst gesetzt. (Vgl. die oben erwähnten „Erinnerungen", vollendet und herausgegeben von Werfer, Augsburg 1853—1857, 4 Bde.; Werfer, Briefe und Tagebuchblätter von Chr. v. Schmid, München 1868.) [Werfer.]

Schmidt, Michael Ignaz, verdienstvoller Geschichtschreiber, war 1736 zu Arnstein im ehemaligen Hochstift Würzburg geboren. Er studirte Theologie und erhielt nach empfangener Priesterweihe eine Anstellung als Kaplan in Haßfurt; nicht lange nachher wurde er Hofmeister im Hause des Grafen v. Rotenhan, der zuerst in Bamberg, später in der Nähe von Stuttgart wohnte. Nach Würzburg zurückberufen, wurde er 1771 zum Universitätsbibliothekar und bald darauf zum Professor der deutschen Reichsgeschichte ernannt. Zugleich begann er als Mitglied der vom Fürstbischof eingesetzten Schulcommission seinen Einfluß auf die Verbesserung des Schul- und Erziehungswesens wirksam geltend zu machen; die Stiftung eines Schullehrerseminars zu Würzburg, das zu den ersten in Deutschland gehörte, erfolgte mit Schmidts Beihilfe. Als Frucht seiner geschichtlichen Studien erschienen 1778 die beiden ersten Theile seiner „Geschichte der Teutschen", die in ganz Deutschland mit großem Beifall aufgenommen wurden. Um zur Fortsetzung des Werkes die Wiener Archive zu benutzen, reiste er nach der österreichischen Hauptstadt. Hier nahm er — ohne Zustimmung des Fürstbischofs, der ihn aus seinem Dienste nicht entlassen wollte — die Ernennung zum kaiserlichen Hofrath und Director des Haus- und Staatsarchivs an; auch bestimmte ihn Kaiser Joseph II. zum Lehrer der Geschichte für seinen Neffen, den nachmaligen Kaiser Franz von Oesterreich. Nachdem Schmidt 14 Jahre in Wien gelebt und gewirkt hatte, starb er am 1. November 1794 im 58. Jahre seines Lebens. Von seiner „Geschichte der Teutschen" erschienen die fünf ersten Theile (auch „Aeltere Geschichte der Teutschen" betitelt) zu Ulm 1778—1783; unter dem Titel „Neuere Geschichte der Teutschen" führte er das Werk in 6 Bänden vom schmalkaldischen Kriege bis zum westfälischen Frieden fort (Ulm 1785 bis 1793; Fortsetzungen bis zum Jahre 1813 lieferten Milbiller und L. v. Dresch in 14 Bänden, die jedoch an Werth Schmidts Arbeit nicht gleichkommen). Schmidt war der erste, der eine Geschichte der deutschen Nation schrieb; denn seine Vorgänger bearbeiteten nur deutsche Kaiser-, Reichs- und reichsständische Geschichte. Bezeichnend für den Fortschritt in der Behandlung der Geschichte ist bei Schmidt die eingehende Berücksichtigung der Culturgeschichte. Die Darstellung des deutschen Mittelalters gefiel wegen der josephinischen Richtung des Verfassers auch den Protestanten; bedeutend weniger die Darstellung des Reformationszeitalters. (Vgl. Oberthür, M. J.

Schmidts Lebensgeschichte, Hannover 1803; Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich XXX, 303 ff.; Wegele, Gesch. d. deutschen Historiographie, München 1885, 912 ff.) [Baumgartner.]

Schmier, Benedict, O. S. B., Dogmatiker und Canonist, war 1682 zu Grönenbach in Schwaben geboren und gehörte durch die Profeß seit 1700 dem Kloster Ottobeuren an; Priester wurde er 1706. Seine erste Thätigkeit war die eines Lehrers und Novizenmeisters in seinem Stift, dann lehrte er an der Salzburger Universität, und zwar 1713—1715 Philosophie, 1715—1721 Kirchenrecht, 1721—1733 Dogmatik. Nach der Rückkehr in sein Kloster wurde er Oberer des Hospitiums in Eldern und starb daselbst am 28. Juni 1744. Benedict Schmier schrieb: S. theologia scholastico-polemico-practica, tract. 29 complectens, Aug. Vindel. 1737, 3 voll. Das Werk ist in kirchlichem Geiste gehalten. Das speculative Element tritt aber darin stark zurück, was die Vorrede mit dem Geiste der Zeit entschuldigt. Außerdem schrieb B. Schmier eine Philosophia quadripartita, Salisb. 1716, einen Commentar zu den Decretalen Gregors IX., ebd. 1718—1722, 5 Bde., und andere kirchenrechtliche Schriften. (Vgl. zur Literatur den folg. Art.) [Kneller S. J.]

Schmier, Franz, O. S. B., Rechtsgelehrter, Bruder des vorgenannten Benedict Schmier, war 1680 zu Grönenbach geboren, schloß sich 1696 durch die Ordensgelübde der Abtei Ottobeuren an und wurde am 22. April 1703 Priester. Von 1706—1716 bekleidete er die Professur des Kirchenrechtes an der Salzburger Universität, an der er früher selbst studirt hatte; von 1713—1728 war er auch Rector dieser Anstalt, welche um diese Zeit ihre höchste Blüte erreichte. Auf seinen Antrag errichtete der Erzbischof Leopold Anton von Harrach an der Salzburger Universität einen Lehrstuhl für das allgemeine Staats- und Völkerrecht. Franz Schmier starb am 22. November 1728 am Nervenfieber. Schmier galt als der erste Canonist seiner Zeit. Die Bischöfe von Salzburg und Freising und der Fürstabt von Kempten bedienten sich seines Rathes; noch heute sind seine Schriften geschätzt. In seinem Hauptwerke sucht Schmier die Behandlung des Kirchen- und des Civilrechtes mit einander zu verbinden; es führt den Titel Jurisprudentia canonico-civilis, seu jus canonicum universum juxta V libros decretalium, Salisb. 1716, 3 voll., und (mit Supplementband) 1729, Ingolst. 1726 u. sonst. Das Werk folgt der Ordnung der Decretalenbücher, sucht aber innerhalb der einzelnen Bücher den Stoff mehr systematisch zu gliedern. Außerdem seien von seinen Werken noch genannt: Jurisprudentia publica universalis ex jure tum naturali, tum divino positivo nec non jure gentium nova et scientifica methodo derivata, Salisb. 1722; Consultationes can. de coadjutoribus et coadjutoriis perpetuis pro ecclesiis Germaniae, ib. 1724; Jurisprudentia publica Imperii Romano-Germanici, ib. 1731, 3 tom.; Jurisprudentia practico-consiliaria, Aug. Vindel. 1737. (Vgl. über Benedict und Franz Schmier Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B. IV, Aug. Vind. et Herbip. 1754, 118 sqq. 232; Feyerabend, Des ehemaligen Reichsstiftes Ottenbeuren ... Sämmtliche Jahrb. IV, Ottenbeuren 1816, 17 bezw. III [1815], 695 ff.; Sattler, Collectaneen-Blätter zur Gesch. der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg, Kempten 1890, 294 bezw. 270. 293 f.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1271 sq. bezw. 1222). [Kneller S. J.]

Schneemann, Gerhard, S. J., gewandter und verdienter theologischer Schriftsteller, wurde am 12. Februar 1829 zu Wesel geboren. Nachdem er daselbst das Gymnasium durchgemacht, begann er 16jährig zu Bonn das Studium der Rechtswissenschaft (1845), von welchem er aber bald zur Theologie überging. Im J. 1850 ging Schneemann, da er zum Empfang der Priesterweihe noch nicht das erforderliche Alter besaß, nach Rom in das Collegium Germanicum, trat aber schon nach einem Jahre auf der Friedrichsburg bei Münster in das Noviciat der Jesuiten ein. Nach seiner Priesterweihe (1856) wirkte er an verschiedenen Orten (zu Köln in der Seelsorge, zu Bonn und Aachen als Professor der Philosophie) bis 1863, dann war er an der Abtei Maria-Laach als Lehrer der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts thätig, bis er 1869 sein Lehramt abgeben durfte, um seine ganze Kraft der Herausgabe der großen Conciliensammlung (s. u.) zu widmen; mit ihm arbeiteten daran besonders noch die Jesuiten Esseiva, Straßmaier, Aymans, Huggle, Orth und Granderath. Der „Culturkampf" trieb Schneemann mit seinen Ordensgenossen in's Ausland (Holland). Zweimal (1879 und 1884) ging er nach Italien, wo er nach Material für die Conciliensammlung forschte. Von der letzten Reise kehrte er sehr leidend zurück, nachdem er schon 1882 eine schwere Krankheit durchgemacht hatte. Seine letzten ihm gebliebenen Kräfte waren noch der Collectio Lacensis gewidmet, bis ihn endlich am 20. November 1885 der Tod zu Kerkrade (Kirchrath) in Holland von seinen langen Leiden erlöste. Als Hauptwerk Schneemanns sei zuerst die schon erwähnte Conciliensammlung genannt, welche unter dem Titel Acta et decreta sacrorum conciliorum recentium. Collectio Lacensis etc., Friburg. Brisg. 1870—1890, 7 voll., eine Zusammenstellung der abend- und morgenländischen Concilien seit dem Jahre 1682 bietet; den letzten Band (das Vaticanum) vollendete als Redactor P. Granderath. Von Schneemanns sonstigen Schriften verdient Erwähnung sein Erstlingswerk „Studien über die Honoriusfrage", Freiburg 1864, in welchem er gegen Döllinger polemisirte, zu einer Zeit, wo noch keine theologische Zeitschrift einen solchen Angriff gegen diesen Gelehrten aufzunehmen wagte. Seit 1865 arbeitete er fleißig

mit an dem Werke „Die Encyklica des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864", Freiburg 1865 ff.; seit 1870 an „Das öcumenische Concil" bezw. den „Stimmen aus Maria-Laach" (s. die Aufzählung der einzelnen Aufsätze bei de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 824 ss.). Auch die 2. Auflage des Kirchenlexikons verdankt ihm eine Anzahl Artikel. Viel verbreitet ist seine Ausgabe der Decrete des vaticanischen Concils (mit einer Anzahl von Actenstücken und einer Einleitung), Freiburg 1871, 2. Aufl. 1895. Endlich seien noch, um verschiedene durch den „Culturkampf" veranlaßte Schriften zu übergehen, die auf die thomistisch-molinistische Controverse bezüglichen Schriften erwähnt, nämlich „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse", Freiburg 1879, „Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse", ebd. 1880 (Ergänzungshefte 9, 13 und 14 der „Stimmen aus Maria-Laach"), und Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Friburg. 1881; einen Gegner fand er dabei an Dummermuth O. Pr. (s. d. Art. Molina VIII, 1750), einen Vertheidiger an V. Frins S. J. (Paris 1893). (Vgl. noch Fäh, in den Stimmen aus Maria-Laach XXX [1886], 167 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1342 sq.) [Schreiber.]

Schneider, Eulogius, s. Bonn II, 1101 f. und dazu als neuere Lit. Maaßen, Geschichte des Decanates Bonn I, Köln 1894, 278 f.; L. Ehrhard, Eulogius Schneider, Straßburg 1894; Mühlenbeck, Euloge Schneider. 1793, Strasbourg 1895.

Schneiderbrüder, s. Renty.

Schönherr, Johann Heinrich, Theosoph, war 1771 zu Angerburg in Ostpreußen geboren und wurde von seinen Eltern für den Kaufmannsstand bestimmt. Da dieser aber seinen Neigungen nicht entsprach, entschloß er sich, Theologie zu studiren. Indeß wurde er schon während seiner Gymnasialstudien zu Königsberg durch den Einfluß der Kant'schen Philosophie am christlichen Glauben irre, und als er Ostern 1792 zur Universität entlassen wurde, ließ er sich in seiner Rathlosigkeit als Jurist inscribiren; doch befaßte er sich nie ernstlich mit dem Studium der Rechtswissenschaft, wandte sich vielmehr, unbefriedigt vom Kantianismus, im Anschluß an moderne Naturphilosophen phantastischen Speculationen über religiöse Fragen zu. Schon Herbst 1792 verließ er Königsberg und begab sich zuerst nach Rinteln und dann nach Leipzig. Nach Königsberg zurückgekehrt, erwarb er sich seinen Unterhalt durch Privatunterricht, bis später die Unterstützung von Freunden ihm eine bei seiner Bedürfnißlosigkeit sorgenfreie Existenz sicherte. Schon bald begann er für seine theosophischen Ideen Propaganda zu machen; doch erst seit 1800 gelang es ihm, regelmäßige Versammlungen seiner Anhänger, meist junger Männer, zu Stande zu bringen. Diese fanden zweimal wöchentlich statt und bezweckten Belehrung und Erbauung auf der Grundlage des von Schönherr vorgetragenen Systems. Er hielt sich für einen Propheten und glaubte die Grundlehren dieses Systems unmittelbar von Gott empfangen zu haben; es gewährte, wie er behauptete und seine Schüler gläubig annahmen, eine höhere Erkenntniß der in der heiligen Schrift enthaltenen christlichen Lehre. In Wahrheit aber deutete er diese ganz willkürlich nach seinem Systeme um. Aehnlich wie die alten Gnostiker nahm er zwei Grundwesen an und lehrte, daß durch das Aufeinanderstoßen derselben die Welt und auch Gott entstanden sei; die Menschen theilte er in Central- und Nebennaturen und je nach dem Vorwiegen einer der beiden urwesentlichen Kräfte in Licht- und Finsternißnaturen. Später nahm er auch die baldige Ankunft Christi und ein tausendjähriges Reich in sein System auf. Daß solche Träumereien in gebildeten Kreisen Anklang finden konnten, erklärt sich wohl aus einer Reaction gegen den namentlich in der Stadt der „reinen Vernunft" herrschenden schalen Rationalismus. Weit mehr Bedeutung erhielt Schönherrs System durch einen seiner Schüler, Johann Ebel, der als Student sich für die neue Gnosis begeistert hatte und später (seit 1810) als Prediger und Religionslehrer, dann (seit 1816) als Archidiaconus (erster Prediger) in Königsberg eine einflußreiche Wirksamkeit entfaltete. Als gewandter, weltkundiger Mann wußte er namentlich adelige Herren und Damen sowie Universitätsprofessoren für den von ihm gegründeten theosophischen Zirkel zu gewinnen. So gab es damals in Königsberg zwei solcher Vereinigungen, die eine von Schönherr geleitet, die andere, vornehmere, von Ebel. Im J. 1819 kam es zwischen Meister und Jünger zum offenen Bruche; ein Anlaß dazu war das bizarre Verlangen Schönherrs, daß beide Geschlechter, nur mit einem Hemde bekleidet, sich gegenseitig paarweise geißeln sollten; dieß sei nämlich das vom Apostel Paulus (Röm. 12, 1) geforderte lebendige, Gott wohlgefällige Opfer. Diese ebenfalls an gnostische Verirrungen erinnernde Idee wurde auf Betreiben Ebels zurückgewiesen. Seitdem hielt sich Schönherr von dem Ebel'schen Kreise fern. Er starb am 15. October 1826, nachdem seine noch in den letzten Jahren unternommenen Versuche, sich größern Anhang zu verschaffen, fehlgeschlagen waren. Um diese Zeit begann auch das Ansehen seines bedeutendsten Schülers zu wanken. Hervorragende Mitglieder traten aus der Vereinigung aus. Durch Einführung einer Caricatur der Privatbeichte, die in einem Conventikel leicht in sittlicher Beziehung gefährlich werden konnte, und durch eine von Ebel und seinem Gesinnungsgenossen, dem Prediger Diestel, empfohlene, angeblich schriftgemäße, in Wahrheit aber sehr bedenkliche Art der „Heiligung" der Ehe hatte man den Gegnern selbst Waffen geliefert. Dazu kam noch, daß die beiden Prediger die Schönherr'sche Lehre,

der Ebel auch nach dem Bruche mit Schönherr treu geblieben war, zuweilen im Confirmandenunterricht vorgetragen hatten. Während einer der „Abtrünnigen", Professor Olshausen, Ebel namentlich unerträgliche Bevormundung der Gewissen vorwarf, erhob ein anderer ehemaliger Ebelianer, Graf von Finkenstein, auch die Beschuldigung grober geschlechtlicher Verirrungen. Im J. 1835 beantragte das Königsberger Consistorium die Einleitung einer Criminaluntersuchung gegen Ebel und Diestel. In zwei Instanzen wurden die gegen die genannten Prediger erhobenen Anklagen geprüft; beide Richter erklärten (1839 bezw. 1841) die Beschuldigung grober Verfehlung gegen die Sittlichkeit für unerwiesen, doch erkannten beide gegen die Angeklagten auf Amtsentsetzung, und zwar wegen Verletzung der Amtspflichten. Ebel starb 1861 zu Ludwigsburg in Würtemberg, wohin er, begleitet von seiner Freundin, der Gräfin Ida v. d. Gröben, übergesiedelt war. Das Vorgehen der Behörde hatte seine Gründung, deren Freunde von den Gegnern Königsberger Mucker genannt wurden, zerstört, und damit verlor auch Schönherrs System alle praktische Bedeutung. (Vgl. [Illgens] Zeitschrift f. hist. Theologie VIII [1838], 2, 106 ff.; Real-Encyklopädie f. prot. Theologie XIII, 2. Aufl., 614 ff.) [Zeck.]

Schöpfung im engern und eigentlichen Sinne heißt die durch Gottes Allmacht bewirkte Hervorbringung der endlichen Wesen aus nichts. Während die Termini κτίζειν, creare und „schaffen" auch im weitern Sinne gebraucht werden, läßt sich bei dem hebr. בָּרָא der Einfluß der Offenbarung auf den Sprachgeist darin erkennen, daß die Grundform an sämmtlichen, sehr zahlreichen Stellen der heiligen Schrift eine specifisch göttliche Thätigkeit bezeichnet; zudem deutet das beständige Fehlen eines Accusativs des Stoffes auf die Absolutheit und Voraussetzungslosigkeit derselben hin. Einen noch ausschließlichern und etymologisch trefflichen Ausdruck der eigentlichen Schöpfungsthätigkeit hat das Deutsche in seinem „Erschaffen" (Er- = Ur-; s. Kluge, Etymol. Wörterbuch, 5. Aufl., Straßburg 1894, 91) gebildet.

I. Nähere Bestimmung des Begriffs. Verhältniß der Erschaffung zur Erhaltung der Welt. Von der Thätigkeit Gottes nach Außen als Genus ausgehend, unterscheidet man in derselben die Schöpfung von der Erhaltung und Regierung der Welt, in der erstern wieder die creatio prima und secunda. Allein schon die Thatsache, daß auch die jetzige, entwickelte Welt als Schöpfung bezeichnet wird, daß nach kirchlichem Sprachgebrauche alle Dinge, auch die Einzelwesen, von Gott aus nichts hervorgebracht sind (Conc. Vatic. can. I, 5; Denzing. n. 1652), zeigt, daß diese Unterscheidung eine mehr logische als sachliche ist; die absolute und universelle Causalität, die in der creatio prima liegt, kann eben durch keine secundäre Ursächlichkeit ersetzt und abgeschwächt werden; in gewissem Sinne ist auch die Welterhaltung fortgesetzte Erschaffung. Man bezeichnet nämlich als creatio prima die erste Hervorbringung der geistigen und materiellen Welt aus nichts und versteht dabei unter letzterer den gesammten Weltstoff und die ihm eingeschaffenen elementaren Kräfte (Gen. 1, 1). Die creatio secunda umfaßt die im Sechstagewerk geschilderte Schöpfungsthätigkeit Gottes. Von der creatio prima unterscheidet sie sich dadurch, daß sie Gestaltung einer vorhandenen Materie ist; von der erhaltenden und leitenden Thätigkeit dadurch, daß sie schöpferische Gestaltung ist, d. h. Erhebung des elementaren Stoffes zu Formen, die bisher in ihm nur der passiven, nicht der activen Potenz nach enthalten waren. Das opus administrationis endlich setzt nicht nur den Urstoff, sondern auch die verschiedenen Stufen und Arten der Naturwesen voraus; das Wirken Gottes am siebenten Tage ist in gewissem Sinne ein Ruhen, insofern nämlich, als es keine Wesen erzeugt, die nicht schon in der Schöpfung „irgendwie" enthalten waren. Nun wird aber bei den Theologen die Grenze zwischen der Schöpfung und der Erhaltung zunächst dadurch fließender, daß sie jenes „irgendwie" in weitester Bedeutung nehmen; nach Thomas ist es nicht ausgeschlossen, daß auch heute auf Grund der erhaltenden, in natürlichen Kräften und Gesetzen fortwirkenden Macht Gottes neue Species auftreten; es genügt, daß sie materialiter vel causaliter vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis in der Schöpfung mitgesetzt waren (De pot. q. 4, a. 2, ad 5; S. theol. 1, q. 73, a. 1, ad 3). Nach Augustinus fällt sogar die wirkliche Entstehung der Organismen ganz in das opus administrationis, nur die Grundlegung des organischen Lebens in keimartig der Natur eingesenkten Kräften gehört dem opus creationis an (De Gen. ad lit. l. 5, c. 4). Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen s. d. Art. Creatianismus. Allein sehen wir ab von diesen theils fraglichen, theils auf eine bestimmte Klasse von Wesen eingeschränkten Nachklängen der Erschaffung: in der Erhaltung der Welt als solcher liegt eine ganz allgemeine Thätigkeit der causa prima, welche der Erschaffung gleichwerthig ist. Es ist volle Wahrheit, nicht, wie protestantische Theologen andeuten, eine Gefährdung der Selbständigkeit der Welt (Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I, Gütersloh 1877, 236; Harnack, Dogmengeschichte III, Freiburg 1890, 109 Anm.), wenn die kirchliche Theologie im Anschlusse an die heilige Schrift lehrt, daß auch nach der Erschaffung alles Endliche im Vergleiche zu Gott und ohne Gott dem Nichts gleichbedeutend ist. Dieser Satz kann freilich mißverstanden werden, wie denn Malebranche, von ähnlichen Gedanken ausgehend, die Realität des creatürlichen Wirkens läugnete; der hl. Thomas aber machte in trefflicher Weise die Bedeutung desselben klar. Gehen wir mit ihm von jener Thätigkeit der Creatur aus, die der

schöpferischen am ähnlichsten ist, der Zeugung; der eigentliche Gegenstand derselben ist das Werden, nicht das Sein des neuen Lebewesens, was sich darin kundgibt, daß letzteres nach vollendeter Zeugung von der Existenz und Thätigkeit des Zeugenden unabhängig ist. Aber auch das Werden, die Bewegung zum Sein, wird von der geschaffenen Ursache nur unvollkommen bewirkt, in Abhängigkeit von der Materie, von den biologischen Gesetzen der betreffenden Species; ja wie der Zeugende selbst Dasein und Wirklichkeit nicht von sich, sondern von der ersten Ursache, die das Sein selbst ist, empfängt, so kann er auch dem entstehenden Wesen das eigentliche Sein, die volle Wirklichkeit, aus seiner geschöpflichen Causalität nicht mittheilen. Das Sein schlechthin (dessen Gegensatz die annihilatio sein würde) kommt von der ersten Ursache, wie bei der Erschaffung so auch bei der Erhaltung der Welt; die geschaffene Natur gibt nur das Sosein, die Besonderung und Beschränkung des Seins (deren Gegensatz die corruptio ist). Und zwar ist jenes schlechthinige Sein nicht zu denken als bloßes Dasein, im Gegensatz zur inhaltlichen Bestimmtheit, sondern als deren Erfüllung und Actualität: wenn Gott das Sein als solches gibt, gibt er auch alles Andere, quia nihil addit supra rationem entis. Das Geschöpf ist mithin Ursache (causa) nur hinsichtlich der Begrenzung und Besonderung des Seins und auch hierin durchaus abhängig und getragen von der causa prima; das Sein selbst, als letzte Verwirklichung aller Wesensmomente, kann die Creatur nur instrumental, als Werkzeug, vermitteln; ein solcher ganz allgemeiner Effect setzt nothwendig eine universelle und absolute Ursächlichkeit voraus (S. Thom. S. c. Gent. 3, 66). Diese Abhängigkeit alles Seins (in quantum est ens) von der ausschließlichen Ursächlichkeit Gottes ist nun in der That sachlich und innerlich nicht verschieden von der Hervorbringung desselben aus nichts; nur der Umstand, daß dort die Wirkung in irgend einer Weise, sei es auch nur virtuell oder potentiell, schon existirte, hier aber in keiner Weise, außer in der Erkenntniß und Macht des Schöpfers, vorherbestand, begründet die Unterscheidung der beiden Begriffe. Zugleich leuchtet ein, daß, wer den vollen Begriff der creatio prima festhält, auch an jener Auffassung des Fortbestandes der Welt nicht Anstoß nehmen kann. Die Realität des endlichen Seins wird durch dieselbe keineswegs gefährdet; denn wenn auch ohne den Machtwillen Gottes alles Geschaffene in das Nichts zurücksinken würde, so hat es doch aus und nach seinem Willen ein wirkliches Sein, ein Sein, dessen relative und differenzirte Seite dem eigensten Wesen der Creatur, dessen absolute und allgemeine Seite dem beständigen Einflusse des Schöpfers entspricht. Umgekehrt darf man aus dem letzten Ausdruck oder ähnlichen (z. B. emanatio totius esse a causa universali) nicht auf eine pantheistische Wesensgemeinschaft schließen; jene Einflößung des Seins vollzieht sich nicht durch naturhafte Ausstrahlung aus dem göttlichen Wesen, sondern durch freie Verursachung aus nichts (S. Thom., De pot. q. 3, a. 7. 8; q. 5, a. 1; S. c. Gent. 2, 87; 3, 65; In l. 2. sent. dist. 1, q. 1, a. 4; S. theol. 1, q. 104, a. 1. 2; Scheeben, Dogmatik II, Freiburg 1878, 8 ff.; Heinrich, Dogmat. Theologie V, Mainz 1888, 15 ff. 284 ff.; Schell, Dogmatik II, Paderborn 1890, 128 f. 132 ff.).

II. Denkmöglichkeit und Denknothwendigkeit der Schöpfung. Die rechte Erklärung des Schöpfungsbegriffes ist auch seine Rechtfertigung, wenigstens vor dem philosophischen, nicht in sinnlichen Vorstellungen befangenen Denken. Der Ausdruck ex nihilo bezeichnet zunächst die Ordnung und Reihenfolge; das Sein der Welt folgt auf das Nichtsein der Natur nach und (thatsächlich wenigstens) auch der Zeit nach (s. u. VI). Will man den Ausdruck auf die materielle Ursache beziehen, so soll er eben eine solche läugnen: ex nihilo heißt dann non ex aliquo. Das Nichts nun, welches der Schöpfung vorangeht, ist nicht unterste Stufe der Realität, etwa ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein nach der Art der Materie Plato's, oder ein allgemeines, leeres Sein wie das Nichtsein Hegels, auch nicht — in dualistischer Färbung — die „absolute Ohnmacht“, sondern die volle Negation alles Seienden, das schlechthinige Nichts (über das naive Mißverständniß des ex nihilo bei Fredegisus von Tours s. d. Art.). A fortiori ist mit dem Ausdrucke jede Ableitung der Welt aus einem innergöttlichen Werdeprozeß ausgeschlossen. Der so oft erhobene Einwand: „Aus nichts wird nichts“ ist als petitio principii zurückzuweisen, wenn er für die Thätigkeit Gottes wie für das Wirken der Naturkräfte einen gegebenen Stoff verlangt. Er ist berechtigt, wenn er sagen will, daß ohne irgend eine Ursache (die causa efficiens eingeschlossen) Sein und Werden unmöglich ist; in dieser Form bildet er aber keine Instanz gegen die theistische Schöpfungslehre, da diese in Gottes Allmacht eine vollgenügende Wirkursache für die Welt nachweist. Berechtigt ist der Satz gleichfalls, wenn man ihn auf das Werden im eigentlichen Sinne, das nach Aristoteles gleichbedeutend ist mit Veränderung und Verwandlung, einschränkt; aber auch so trifft er unsern Schöpfungsbegriff nicht. Wir denken die Schöpfung nicht als Veränderung, auch nicht als eine Bewegung zum Sein. Das Geschöpf entsteht im Moment. Als creatio activa ist sie innergöttliche Willensthat, identisch mit dem Wesen Gottes; auch die Beziehung, die Gott als Schöpfer kennzeichnet, ist in ihm selbst keine reale, sondern eine bloß gedachte. Die creatio passiva ist nicht sachlich verschieden von dem Wesen der Creatur. Man sagt freilich mit Recht, sie sei die Beziehung des anfangenden geschöpflichen Seins zum Schöpfer, und zwar eine nicht bloß gedachte, sondern reale Beziehung; aber diese Beziehung ist keine beson-

dere Eigenschaft, sondern fällt zusammen mit dem totalen Sein des Geschöpfes, das seiner Natur nach relativ, abhängig ist. Man hat weiterhin behauptet, mit dem Schöpfungsbegriffe verbinde sich die unmögliche Vorstellung, daß ein unendlicher Abstand vom Nichts zum Sein durchlaufen werde. Nach dem Gesagten ist aber das Nichts bloß logisches und zeitliches Prius, nicht Anfangspunkt einer aufsteigenden Entwicklung. In gewissem Sinne ist allerdings der Abstand, die Erhabenheit des Seins gegenüber dem Nichts unendlich; deßhalb fordert die Erschaffung aus nichts in der That eine unendliche Kraft, nicht aber eine unendliche Entwicklung. — Der Ursprung der Welt durch schöpferische Willensthat Gottes ist die einzige vernünftige Erklärung des Weltbestandes, ein Postulat des gesunden Denkens. In den Beweisen für das Dasein Gottes als des absoluten Wesens liegt auch der Nachweis der Schöpfung (vgl. d. Art. Gott). Der hl. Thomas geht, wo er die Schöpfung beweisen will, mit Vorliebe von jener Wirkung Gottes aus, die er in besonderem Sinne als Resultat und Correlat der göttlichen Causalität ansieht, von dem esse absolute der Dinge. Da das Sein der Geschöpfe, so schließt er, der Vermehrung und Verminderung fähig ist, so kann es nicht mit ihrem Wesen identisch, muß vielmehr ihnen mitgetheilt, von Außen verursacht sein. Und da alles Endliche ohne Ausnahme in solcher Weise am Sein participirt, ohne es wesentlich zu besitzen, so muß Alles von dem hervorgebracht sein, der in höchstem Sinne ist, in seinem Wesen das Sein hat; nichts außer Gott kann existiren, das nicht durch ihn in's Dasein gerufen wäre. Auch durch Vergleich mit der Wirksamkeit der Geschöpfe läßt sich die Erschaffung als naturgemäße Form der göttlichen Thätigkeit nachweisen. Als die höchste Ursache muß Gott eine Wirkungsweise besitzen, welche alle Wirkungskraft secundärer Ursachen innerlich und wesentlich übertrifft, sowohl die productive Kraft der Natur als die Schaffensmacht des Geistes. Die Naturdinge nun sind in ihrer Ursächlichkeit an eine vorhandene Materie gebunden, sei es, daß sie auf accidentelle Umwandlung oder substantielle Formirung derselben hinarbeiten. Gott als höchste Ursache ist dadurch ausgezeichnet, daß er in seinen Werken weder an fertige Dinge und Gesetze noch an eine materia prima gebunden ist; wie sein Sein, so ist auch sein Wirken durchaus unabhängig und voraussetzungslos. Dem ersten Activen entspricht kein Passives, das bestimmt wäre, die Thätigkeit aufzunehmen; die erste Thätigkeit ist Substanz, ruht und besteht in sich selbst. Auch das geistige Schaffen des Dichters und Denkers ist nur ein schwaches Abbild des schöpferischen Denkens Gottes; es ist ihm ähnlich in seiner Freiheit und Unabhängigkeit von der Materie, aber es steht unendlich hinter ihm zurück durch die Passivität, mit der es vom Objecte des Denkens und Wollens sich bestimmen und verändern läßt. Ja es steht insofern sogar hinter dem Wirken der Natur zurück, als es (direct) nur accidenteller, nicht aber substantieller Hervorbringungen fähig ist. Die göttliche Weltbegründung dagegen ist unabhängigste und reinste That, allseitige und freie Production des Seins nach Inhalt und Dasein, ohne irgend eine Differenzirung des göttlichen Wesens (S. Thom. S. c. Gent. 2, 15. 16; De pot. q. 3, a. 1—6; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, Münster 1863, 831—967; T. Pesch, Die großen Welträthsel II, 2. Aufl., Freiburg 1892, 284—490).

III. Die heilige Schrift über die Schöpfung. 1. Das erste Kapitel der Genesis, in welchem Moses die Uroffenbarung über den Weltanfang, vielleicht auf Grund eines „uralten Documentes" (Kaulen), in lapidarem Stile wiedergibt, lehrt in seinem ersten Satze mit aller Klarheit das erste und nothwendigste Dogma des Glaubens. Der Versuch, denselben als Nebensatz zum zweiten oder dritten Verse zu ziehen (Reuß), ist mit der erhabenen Einfachheit des ganzen Berichtes nicht vereinbar; auch ist V. 1 nicht Ueberschrift zum ganzen Kapitel und seinem Hauptinhalte, dem Sechstagewerke, da V. 2 offenbar die Ueberleitung von der creatio prima zur secunda bildet. Der erste Vers berichtet vielmehr die Erschaffung aus nichts. Wenn das Zeitwort als solches noch eine andere Deutung zuläßt, so schließt doch das Object „Himmel und Erde" zweifellos auch die Materie ein. Denn dieser Ausdruck bezeichnet nach vielen Erklärern das ganze Universum in seiner ursprünglichen Beschaffenheit, „alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge" (vgl. die orientalischen Symbola, das Cap. Firmiter des Lat. IV; Ps. 148. 2 Esdr. 9, 6. Is. 37, 16. Matth. 28, 18. Col. 1, 16 f.); jedenfalls aber umfaßt er die ganze sichtbare Welt. Ueber die Zeitbestimmung „Im Anfange" s. u. VI. In der Schilderung des Sechstagewerkes, das der Ordnung und Ausschmückung des Weltalls gewidmet ist, wird auch die Schöpfungsidee selbst mannigfach beleuchtet und entfaltet. Der Weltschöpfer ist auch Bildner der Welt; die Wesen, welche durch Kraft, Fruchtbarkeit oder Schönheit die Heiden zum Götzendienst verleiten, sind Werke seiner Hand; nichts Widergöttliches ist in die Schöpfung aufgenommen oder in sie eingedrungen, alles Seiende ist gut, in seiner Gesammtheit sehr gut; die Schöpfung erfolgt nicht durch naturhafte Thätigkeit Gottes, sondern durch geistiges, zwecksetzendes Wollen, durch schöpferischen Befehl; dieses Wollen selbst geht nicht aus einem Weltbedürfniß, sondern aus freier und freigebiger Liebe hervor, darum hört Gott auf zu schaffen und macht den Tag der Ruhe, nicht den des Schaffens zum Tage des Segens; der Mensch ist Krone der irdischen Schöpfung und Ebenbild Gottes, daher hat die niedere Creatur in ihm, er selbst aber in Gott sein Ziel und seine Ruhe (Fortdauer des Sabbats).

2. In sämmtlichen Büchern der heiligen Schrift wird die Schöpfung als Grunddogma der wahren

Religion vorausgesetzt und in ihren Beziehungen zum sittlichen Leben hervorgehoben. Wir brauchen bloß hinzuweisen auf die großartigen Schilderungen und Hymnen, in denen die Psalmen, das Buch Job, die Propheten und die Weisheitsbücher die Schöpfung verherrlichen. Die Hervorbringung der Dinge aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) wird ganz ausdrücklich von der machabäischen Mutter (2 Mach. 7, 28) ausgesprochen. Auch der Apostel Paulus sagt (Röm. 4, 17), Gott rufe das Nichtseiende wie das Seiende; er schreibt also Gott eine absolute, voraussetzungslose Wirkungsmacht zu (vgl. Weish. 1, 14). Mehr oder weniger direct liegt der volle Schöpfungsbegriff in folgenden Zeugnissen: a. Die heilige Schrift nennt häufig als Gegenstand des Schaffens „den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist" (Ex. 20, 11. Apg. 14, 14; 17, 24). b. Ueber den Gottesnamen Jehova s. d. Art. c. Die absolute Herrschaft, mit der Gott das Weltall zu eigen besitzt, erhält und durchwirkt, kann sich nur auf die vollkommene Schöpfung desselben gründen (Judith 16, 17. Amos 4, 13. Apg. 17, 25. 28). d. Wenn die heilige Schrift die Ewigkeit Gottes und den Anfang der Welt hervorhebt, so lehrt sie damit auch die Erschaffung der letztern (Ps. 89, 2; 101, 26); in besonderem Maße gilt dieß von jenen Stellen, die zugleich das trinitarische Leben Gottes andeuten und die Idee der Welt im Logos als ewig und vorweltlich von der thatsächlichen Schöpfung unterscheiden (Spr. 8, 22 ff. Joh. 1, 1 ff.; 17, 24. Col. 1, 15 ff.). e. Die fundamentale und totale Beziehung der Welt, auch der Geisterwelt, auf Gott als Zweckursache setzt seine schrankenlose Wirkursächlichkeit voraus (Spr. 16, 4. Is. 43, 7. Offb. 1, 8). — Die Stelle Weish. 11, 18, Gott habe den Erdkreis aus dem gestaltlosen Stoffe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης; Vulg.: ex materia invisa) geschaffen, ist nicht auf die erste Schöpfung, sondern auf die secundäre Gestaltung und Ausschmückung der Erde zu beziehen; diese letztere setzt in der That den Stoff und zwar nach Gen. 1, 2 den ungeordneten (nach LXX ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) voraus. Hiermit steht der Gedanke des ganzen Satzes, der von der Hervorbringung der Thiere redet, im Einklange. Aehnlich ist die Stelle Hebr. 11, 3: ut ex invisibilibus visibilia fierent; manche Ausleger wollen auch hierin die Ordnung und Bildung des Kosmos aus dem Chaos ausgesprochen sehen (vgl. die eben citirte Uebersetzung von Gen. 1, 2 der LXX). Andere, wie Thomas von Aquin, beziehen die Worte auf die creatio prima und verstehen unter dem Unsichtbaren die göttlichen Ideen. Nach dem Urtext: εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι kann man an jener Beziehung auf die erste Schöpfung festhalten, ohne zu den unsichtbaren Ideen seine Zuflucht nehmen zu müssen; da das μή, wenn man keine Metathesis annehmen will, zum ganzen Ausdruck, nicht zum einzelnen Wort gehört, so läugnet es die Entstehung der Welt aus einer sichtbaren Grundlage, behauptet aber nicht ihre Entstehung aus einer unsichtbaren. Warum aber der Apostel hier bloß von der Abwesenheit eines sichtbaren Substrates spricht, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang; die Erinnerung an die Schöpfung soll nämlich zur Stärkung und Erleichterung des Glaubens dienen, der nach 11, 1 die feste Ueberzeugung von „nicht sichtbaren" Dingen ist. Wie die Schöpfung ohne sichtbare Unterlage und Voraussetzung wirklich geworden, so leidet auch die Wahrheit des Glaubens nicht unter dem Mangel sichtbarer Beweise. Die Analogie der beiden Ausdrücke fordert geradezu das „Nichtsichtbare" statt des „Nichtseienden", während in der Stelle Röm. 4, 17, wo nicht vom Glauben an vorhandene, unsichtbare Dinge, sondern vom Vertrauen auf nicht vorhandene, zukünftige die Rede ist, ganz passend auch die Schöpfung aus dem „Nichtseienden" betont wird (vgl. A. Schäfer, Der Hebräerbrief, Münster 1893, 293 f.; Heinrich a. a. O. 31—45; L. Reinke, Die Schöpfung der Welt, Münster 1859).

IV. Die kirchliche Lehre und Ueberlieferung über die Schöpfung. Der Glaube an den einen Gott und Weltschöpfer bildete in der ersten Zeit eine Hauptquelle der dankbaren Begeisterung, mit der die Christen ihrer Auserwählung aus dem Heidenthume sich freuten. Das Dogma von der Erschaffung der Welt stand zu dem von der Erlösung in lebendigster Beziehung; der „allmächtige Vater" des Bekenntnisses, der πατὴρ τῶν αἰώνων, war untrennbar von dem Vater Jesu Christi, den auch die wiedergeborene Menschheit im Vaterunser den ihrigen nennen durfte. Besondere Lehrentscheidungen über die Schöpfung aus den ersten drei Jahrhunderten kennen wir nicht; daß und wie die Kirche factisch den Schöpfungsbegriff auffaßte und gegen die gnostisch-manichäischen Secten vertheidigte, zeigt die Entwicklung des ersten Glaubensartikels. Die altrömische Form des Apostolicums drückt die schöpferische That nur indirect, aber doch kraftvoll durch das einfache παντοκράτωρ aus; Gemeinden, in denen jene Häresien kühner hervortraten, suchten deutlichere Formulirungen: universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem (Afrika); τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν (Cäsarea, Antiochien); ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων (Jerusalem). Außerdem betonen die meisten orientalischen Bekenntnisse noch eigens im zweiten Artikel, daß vor der Entstehung der Welt der Logos vom Vater gezeugt, nicht geschaffen sei, daß durch ihn, den Eingeborenen, der Vater Alles gemacht habe. Das Concil von Nicäa hat die wichtigsten dieser Bestimmungen in sein Symbolum aufgenommen und für die Folgezeit als unverrückbare Basis der Schöpfungslehre festgelegt. (Andere kirchliche Entscheidungen aus der patristischen Zeit s. bei Denz. 102 sqq. 113 sqq.) Die Väter führen im Kampfe gegen die Hä-

resie zunächst den dogmatischen Beweis der Weltschöpfung, berufen sich aber den widerspruchsvollen Kosmogonien des Heidenthums und der Gnosis gegenüber auch auf die Vernunftgemäßheit und natürliche Evidenz der christlichen Anschauung. Als ersten Glaubenssatz nennt der Pastor des Hermas die Erschaffung der Welt aus nichts (Mand. 1, 1). In der noch ältern Apologie des Aristides wird gelehrt, daß nicht bloß die fertige Welt, sondern auch die Elemente von Gott geschaffen sind (Tüb. Quartalschrift 1892, 533. 537). Auch die platonisirenden Apologeten Justin und Athenagoras haben nicht eine anfangslose Materie angenommen; ganz entschieden verwirft sie Justins Schüler Tatian (Zöckler a. a. O. 288 f.). Mit besonderem Nachdruck vertheidigen das Schöpfungsdogma der hl. Irenäus und Tertullian. Die „ungeschaffene Materie" hat ersterer in einer eigenen Schrift (das Fragment gab Stieren [I, 845] heraus), letzterer in dem Buche gegen Hermogenes bekämpft. (Ueber Origenes s. d. Art.; über die verkehrte Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt in der arianischen Irrlehre s. d. Art. Arianismus und Schwane, Dogmengeschichte II, 2. Aufl., Freib. 1895, 84 ff. 213 ff.) Bei den späteren Vätern stehen die Erlösungsdogmen im Vordergrunde der wissenschaftlichen Erörterung; die Hauptlehren über die Schöpfung werden als selbstverständliche Wahrheiten oft genug bezeugt, Meinungsverschiedenheiten über Einzelfragen kommen unten zur Sprache. Augustinus war durch seinen speculativen Tiefblick wie durch seine langjährige, zuerst für, dann wider den Manichäismus geleistete Geistesarbeit berufen, den Schöpfungsbegriff nach seiner ganzen Tragweite für die religiöse Weltanschauung zu erfassen und mit der überzeugenden Kraft und Innigkeit seiner Darstellung zu einem Brennpunkte des christlichen Gedanken- und Gemüthslebens zu machen. Alles Sein und Leben, alles Schöne und Gute weist nach ihm nothwendig auf eine schöpferische Ursache hin, die das unveränderliche Sein und Leben, die Wahrheit und Güte selbst ist (De civ. Dei 8, 6. 9). Gott allein besitzt die Macht, zu erschaffen; auch die höchste Bethätigung der Engel ist keine schöpferische, weil sie selbst in ihrem Sein und Wirken nur durch Gottes Allmacht erhalten werden und ihr Einfluß auf die Weltbildung sich auf Entfaltung der von Gott in die Welt gesenkten Wesenskräfte beschränkt (De Gen. ad lit. 9, 15, 26 sq.; Quaestt. in Heptat. 2, 21; De trin. 3, 13 sqq.). Gott aber hat die Vorbilder dieser Wesensformen und den ganzen Gedanken des Kosmos in demselben Worte, mit dem er sich selbst ausspricht, concipirt; „in ihm war alles, was gemacht ist, Leben", ewige, lebendige Wahrheit (De Gen. ad lit. 5, 15, 33). Weil Alles von ihm (ab illo) ist, hat es Sein und Güte; weil es nicht aus ihm (de illo) ist, ist es fehlbar und vergänglich (De nat. boni c. 10). Das „nicht aus ihm" entspricht dem ex nihilo; es gibt uns auch den Schlüssel für das Verständniß jener Stellen, wo Augustin das Nichts zur Quelle der creatürlichen Hinfälligkeit macht. Es ist behauptet worden, Augustin suche in der Negation ein zweites, mit der göttlichen Thätigkeit concurrirendes Princip, um die bei seinen ontologischen Anschauungen gefährdete Selbständigkeit der Creaturen zu retten (Zöckler [nach Ritschl und Dorner] a. a. O. 236), oder gar, er betrachte das Nichts im Grunde als eine Gott widerstrebende Potenz, die in der Sünde ihre Macht so recht entfalte (Harnack a. a. O. III, 109 Anm.). Allein der heilige Lehrer denkt nicht daran, der Negation eine solche Bedeutung beizulegen. Nicht darum erkennt er dem Geschöpf ein vom göttlichen unterschiedenes und doch abhängiges Sein zu, weil in demselben mit der göttlichen Causalität Einflüsse des Nichts sich vermischen — das Nichts ist ihm leerer, einflußloser Gegensatz —, sondern deßhalb, weil das Geschöpf seiner Idee nach zwar möglich, aber auch contingent ist und darum das wirkliche Sein nur durch freie Causalität Gottes und nach dem Nichtsein erlangt (Conf. 13, c. 2. 4). Ebensowenig deutet er die Sünde als Widerstreben einer absoluten, im Endlichen schlummernden „Ohnmacht", sondern vielmehr als Widerstand des freien geschöpflichen Willens; die Möglichkeit wie auch die Erfolglosigkeit dieses Widerstrebens folgt ihm allerdings aus dem nichtgöttlichen Sein der Creatur, die furchtbare Bosheit und Tragweite der Sünde dagegen resultirt aus der dem sittlichen Bewußtsein vorschwebenden unendlichen Güte und Wahrheit, von der sich der Wille frei abwendet (De nat. boni c. 34 sqq.; De Gen. ad lit. lib. imp. 1, 3). Augustinus ist es auch, der die Speculation über die allerheiligste Dreifaltigkeit mit der kosmologischen geistvoll verbindet, ohne den Lehrsatz von der Einheitlichkeit der operatio Dei ad extra zu gefährden; was er über die Abschattung der Trinität in der Einheit, Wahrheit und Güte der Geschöpfe schreibt (De trin. 6, 12; De vera rel. 7, 13; 55, 113), ist durch den Lombarden (Sent. 1, 3) der mittelalterlichen Theologie dauernd einverleibt und am schönsten von Bonaventura (Brevil. 2, 1) weiter ausgeführt worden. — Im Mittelalter hat das kirchliche Lehramt den Albigensern und ähnlichen Secten gegenüber in dem berühmten Caput Firmiter des vierten Lateranconcils (1215) die Definition gegeben, daß der dreifaltige Gott als das eine Princip aller Dinge „zugleich im Beginne der Zeit beiderlei Creatur, die geistige und die körperliche, die der Engel und der Welt und endlich die aus der Verbindung von Geist und Körper gebildete menschliche aus nichts erschaffen hat"; ferner, daß „der Teufel und die übrigen Dämonen ihrer Natur nach gut von Gott geschaffen, aber durch sich selbst böse geworden sind" (Denz. 355; über das „zugleich" s. u. VI, 2). Johannes XXII. verurtheilte 1329 die pantheistischen Sätze der Eckhart'schen Mystik (s. d. Art. Eckhart). Eine er-

neute Verwerfung des Manichäismus enthält das Decret des Concils von Florenz für die Jacobiten (1442; Denz. 600). — Die scholastische Wissenschaft hatte es nicht bloß mit den in gewissen Häresien fortwuchernden Ausläufern des Heidenthums und Gnosticismus, sondern auch mit den kosmogonischen Theorien der alten Philosophen zu thun, die durch den Einfluß der Araber in den christlichen Gedankenkreis eindrangen. Den führenden Geistern gelang es bald, die Fehlschlüsse und schwachen Punkte in den aristotelischen und neuplatonischen Gedankengängen zu entdecken und ihre wahren Ideen mit der christlichen Glaubenslehre harmonisch zu verbinden. Die Lehre, daß die Geschöpfe ihr Sein durch „Theilnahme" (participatio) am Göttlichen haben, darf nicht wie bei den Neuplatonikern pantheistisch verstanden werden; denn einstimmig und überall fügen die Scholastiker hinzu, daß jene Theilnahme eine Mittheilung nicht des Wesens, sondern nur der Aehnlichkeit Gottes bedeute, daß Gott nicht das innere, formale Princip, sondern die äußere Ursache, und zwar in dem dreifachen Sinne der causa efficiens, exemplaris und finalis sei (vgl. Thom., S. theol. 1, q. 6, a. 4). Auf großem Mißverständniß beruht auch der Vorwurf, Thomas habe mit anderen hervorragenden Lehrern die natürliche Beweisbarkeit der Schöpfung geläugnet. Man verwechselt den Vernunftbeweis für die zeitliche Erschaffung mit dem für die Erschaffung überhaupt; den erstern hat Thomas nicht für zwingend erachtet, die Schöpfung selbst aber als Grundsatz der natürlichen Theologie stets klar ausgesprochen (Kleutgen a. a. O. 800 ff.). — Die Entwicklung des Dogmas zeigt sich besonders in der klarern Ausprägung der Lehren über den Zweck, die Freiheit und Zeitlichkeit der Weltschöpfung (s. u. V. u. VI); sodann wurde der Satz, daß Gott allein schaffen könne, genauer erklärt und ausgeführt. Schon die Väter hatten gegen Arius u. A. den Satz zu begründen versucht, ein Engel oder geschaffener Logos könne unmöglich Organ der schöpferischen Thätigkeit sein. Auch die Scholastik war darüber einig, daß eine natürliche Fähigkeit zu schaffen dem Wesen der Creatur widerspreche. Die Geschöpfe sollen zwar das Vermögen haben, substantiale Formen nach bestimmten Gesetzen durch Umwandlung oder Belebung vorhandenen Stoffes (also ex nihilo sui) zu verwirklichen, nicht aber die Fähigkeit, eine Substanz nach allen ihren Wesensmomenten (ex nihilo sui et subjecti) in's Dasein zu rufen; eine solche Macht dürfe — als rein unabhängige und virtuell schrankenlose — nur dem Absoluten und Unendlichen beigelegt werden. Nun fragte man aber weiter, ob nicht Gott ausnahmsweise, etwa zu übernatürlichen Zwecken, sich des Geschöpfes nach Art eines Werkzeuges zur Erschaffung bedienen könne. Petrus Lombardus bejahte diese Frage (Sent. 4, 5), Thomas erklärte sich mit der Mehrzahl der Theologen gegen die Möglichkeit (De pot. q. 3, a. 4; S. theol. 1, q. 45, a. 5). Da das Werkzeug, so lautet das einfachste Argument, die Thätigkeit der Ursache überleiten soll, so muß es im Stande sein, durch die ihm eigenthümliche Wirkungskraft das Substrat, den Terminus jener Ueberleitung auf den höhern Effect vorzubereiten. Eine derartige disponirende Einwirkung ist aber bei der Erschaffung unmöglich, weil bei ihr jedes Substrat fehlt. — In neuerer Zeit wurde die Kirche durch die Irrthümer von Hermes und Günther veranlaßt, die Freiheit und den obersten Zweck der Schöpfung zu vertheidigen (s. u. V, 2. 3). Die moderne materialistische und pantheistische Philosophie machte es nothwendig, den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Welt und damit die erste Grundlage des Schöpfungsglaubens von Neuem einzuschärfen (Syllabus 1. 2; Vatic. can. I, 1—5; vgl. Denz. 1548 sq. 1648 sqq.).

V. Das Verhältniß der Schöpfung zum Willen Gottes. 1. Die Schöpfung ist kein Werk des Zufalls oder blinder Nothwendigkeit, sondern der Intelligenz und des Willens. Das Erste ist nicht der Zufall, das Grundlose und Unbewußte, sondern das Selbstbegründete, der vollkommene Geist. Wie Gott sich selbst in ewiger und lauterer Thätigkeit erkennend und liebend umfaßt, so erkennt er auch unendlich viele Möglichkeiten, seine Vollkommenheit in endlichen Wesen nachzubilden, und vollzieht, wenn er solche Wesen schaffen will, diesen Willensact in derselben weisen und heiligen Liebe, mit der er sich selbst will. Aus dieser Annahme einer ewigen idealen Gegenwart der Welt in Gott darf man nicht auf eine „pankosmistische" Fassung des Gottesbegriffes schließen" (Harnack a. a. O. III, 449); denn Gott erkennt die Weltdinge als Objecte, welche er verwirklichen kann, aber nicht zu verwirklichen braucht. Jene Macht sowohl als diese Unabhängigkeit folgt aus der innern Seinsfülle und Seligkeit des göttlichen Wesens. Auch vom Standpunkte der Weltbetrachtung ist der geistige Ursprung der Welt erkennbar. Die Auswahl der jetzigen Geschöpfe vor so vielen möglichen, ihr thatsächliches Auftreten an diesem Orte und zu dieser Zeit, die Bestimmtheit der Materie durch concrete Quantitäts- und Zahlenverhältnisse ist aus innerer absoluter Nothwendigkeit nicht zu begründen; noch weniger kann bei der Alles beherrschenden Zweckmäßigkeit und einheitlichen Ordnung der Zufall als Weltschöpfer angesehen werden.

2. Endzweck der Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes; in demselben ist die Beseligung der Creaturen als secundärer Zweck eingeschlossen. Da das göttliche Wollen mit dem Wesen Gottes identisch ist, so trägt es als Act seine Begründung in sich selbst, ist nicht auf einen Zweck gerichtet; aber die endlichen Wesen, die Object jenes Wollens sind, empfangen von dem, der ihr Sein verursacht, auch ihre Zweckbestimmung. Der oberste Zweck aller Geschöpfe kann kein an-

derer sein als Gott selbst; sowohl die Absolutheit und Majestät als die Wahrheit und Heiligkeit Gottes fordern, daß das Niedere des Höhern wegen bestehe und wirke, daß das innerlich Werthvollste, das absolute, unendliche Gut seiner selbst wegen, das abgeleitete, beschränkte Gut um des höchsten willen geliebt werde. Allerdings kann Gott nicht in der Weise Zweck der Weltschöpfung sein, daß er durch dieselbe einen Zuwachs seiner Vollkommenheit und Seligkeit erlangt, sondern nur so, daß er den Geschöpfen von seiner Vollkommenheit und Seligkeit mittheilt, in ihrer mannigfaltigen Güte und Schönheit seine unendliche Güte offenbart und verherrlicht. Das selige und vollkommene Sein, das die Geschöpfe als particuläres Ziel anstreben, dient auch dem absoluten Ziele, der Verherrlichung Gottes; der primäre und der secundäre Schöpfungszweck fallen sachlich zusammen. Aber doch nicht für jedes Einzelwesen ist in dem absoluten Ziele die individuelle Vollkommenheit mitgarantirt — das niedere Geschöpf muß oft durch seinen Untergang den Zweck des großen Ganzen fördern; nur diejenigen Geschöpfe, welche unmittelbar auf das höchste Ziel hingeordnet sind, sind ausnahmlos berufen, durch den vollkommenen und seligen Bestand ihres geschöpflichen Seins die Herrlichkeit des Schöpfers zu verkünden. Beim Universum als solchem und beim vernünftigen Geschöpfe trifft dieses zu, aber mit einem wichtigen Unterschiede: das Weltganze erreicht seine Vollkommenheit unfehlbar, wie es seine Bestimmung, Gott zu verherrlichen, objectiv und nothwendig erfüllt; der geschaffene Geist aber erreicht sie nur bedingt, weil er durch seine Vernunft und Freiheit zur formellen Verherrlichung Gottes berufen, durch dieselben Eigenschaften aber auch zur Widersetzlichkeit gegen Gott befähigt ist. Darum kann durch Mißbrauch der Freiheit der secundäre (oder particuläre) Schöpfungszweck beim Engel und beim Menschen vereitelt werden. Doch muß auch diese Vereitelung sich in die absolute Zweckordnung fügen: auch der Sünder dient wider Willen der Verherrlichung Gottes (S. Thom. De pot. q. 5, a. 4; S. c. Gent. 3, 18—22). — Die heilige Schrift kennt als letzten Zweck der natürlichen Schöpfung wie der Heilsordnung, des irdischen wie des himmlischen Gottesreiches nur die Ehre Gottes (Ps. 18, 1 ff.; 96, 1 ff. Spr. 16, 4. Is. 43, 25. Luc. 2, 14. Joh. 17, 4. Eph. 1, 5 ff.). Damit steht nicht im Widerspruch, daß ebenso oft die uneigennützige Liebe Gottes zu den Geschöpfen als Motiv seiner Thaten gepriesen wird; die Ehre, welche Gott sucht, ist die Bereicherung der Geschöpfe, nicht seine eigene Förderung, und die Seligkeit, welche seine Diener erhoffen, ist nicht so sehr individuelle Befriedigung als vollkommenes Aufgehen im Lobe des Allerhöchsten. Auch die Väter heben zwar mit Vorliebe die mittheilende Güte im Schöpfungsplane hervor, die Zubereitung der Welt als Wohnung für den Menschen oder als Schauplatz der Kirche (Herm. Vis. 1, 1, 6); doch lehren sie zugleich, daß der Mensch in diesem Tempel Priester Gottes sei (Lact. De ira Dei c. 14), daß Alles zur Verherrlichung der göttlichen Majestät geschaffen sei (Athenag. De resurr. mort. c. 12; Tertull. Apol. c. 17). In dem eucharistischen Gebet der Doctrina Apostolorum (c. 10) heißt es, Gott habe Alles „wegen seines Namens" gemacht und seine Güter ausgetheilt, damit die Menschen ihm danken. Die Scholastik hat sich demnach nicht von der biblischen und altchristlichen Grundlage entfernt und die Bedeutung des geschöpflichen Seins verflüchtigt, wenn sie lehrt, daß der Zweck der Creaturen vollständig „vom Selbstzweck Gottes umschlossen sei"; wohl aber deutet die Kritik, welche moderne protestantische Theologen an dieser Lehre üben, auf eine unhaltbare Mittelstellung zwischen der christlichen Anschauung und der modernen Culturvergötterung. Das Geschöpf, auch das vernünftige, hat in der That keinen „eigenen" Zweck, der nicht dem göttlichen diente, ebenso wenig wie es Handlungen im irdischen Lebenskreise begehen kann, welche dem göttlichen Sittengesetze entzogen wären. Auch die Ansicht von Hermes und Günther, als Endabsicht des Schöpfers müsse deßhalb die geschöpfliche Seligkeit angesehen werden, weil der in's eigene Wesen versenkte Wille eine unheilige Ehr- und Selbstsucht einschließe, stand mit der traditionellen Lehre in schroffem Widerspruche; aus Anlaß dieser Irrthümer definirte das Vaticanum (Const. de fide cath. cap. 1; Denz. 1632; vgl. 1652), daß Gott die Welt erschaffen habe, „um durch die Güter, die er den Creaturen mittheilt, seine Vollkommenheit zu offenbaren". (Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 2. Aufl., Münster 1867, 586 bis 692.)

3. Gott hat die Welt mit Freiheit erschaffen. Die Liebe Gottes zu sich selbst ist nothwendig, wenn auch durchaus innerlich und selbständig; darum muß Gott auch die Selbstverherrlichung als Endziel jeglichen Schaffens wollen. Zum Schaffen selbst aber liegt weder eine Nothwendigkeit im göttlichen Wesen noch in der Natur des Endlichen. Da Gott das actuellste und vollkommenste Sein ist, fehlt in ihm jede Anlage und Sehnsucht nach höherer Entwicklung; da er in seiner Heiligkeit das absolute Ideal der Sittlichkeit verwirklicht, unterliegt er ebenso wenig einer ethischen Nothwendigkeit zu schaffen. Der Rathschluß, nicht zu schaffen, wäre nicht minder als Ausdruck der innern Herrlichkeit Gottes denkbar wie der Entschluß zur Schöpfung. Das Endliche ist seiner Natur nach contingent, seine Idee trägt nicht in sich selbst das Recht und die Nothwendigkeit der Verwirklichung; die thatsächliche Welt ist eine Möglichkeit unter vielen. Daher setzt die Thatsache der Schöpfung überhaupt wie die Festsetzung der jetzigen Weltordnung einen freien Willensact Gottes voraus. Dieser Willensact fällt allerdings realiter zusammen mit dem Wollen seiner selbst; in derselben Willensthat wird das höchste Ziel mit

Nothwendigkeit, das nähere und contingente mit Freiheit gesetzt. Wenn hierfür das menschliche Wollen gewisse Analogien bietet, so erscheint es doch vom menschlichen Standpunkte um so schwieriger, die Freiheit mit der ewigen Actualität des göttlichen Wollens zu vereinigen; jener Willensthat geht ja keine Ueberlegung vorher; sie ist, wenn auch dem Objecte nach frei und nothwendig zugleich, doch als Act durchaus nothwendig, das ewig abgeschlossene Wesen Gottes selbst. Allein die Ueberlegung ist wesentliche Bedingung der Freiheit nur beim unvollkommenen Geiste, der ohne reflectirende und vergleichende Thätigkeit von sinnlichen Trieben oder einseitigen Werthurtheilen mit fortgezogen wird; sie ist es nicht bei dem vollkommensten Geiste, dessen Wollen, frei von jeder Bestimmbarkeit durch Triebe oder äußere Eindrücke, stets im lautersten Lichte geistigen und selbstbewußten Denkens sich vollzieht, und dessen Denken, erhaben über jede fortschreitende Entwicklung, in einem Blicke alle Dinge nach ihrem wahren Werthe und ihrer (nothwendigen oder contingenten) Beziehung zum höchsten Zwecke allseitig durchschaut. — Die freie Weltschöpfung ist biblische Lehre. Der Wille Gottes, der „Rathschluß seines Willens" ist Ursache und Träger der Schöpfung (Ps. 113 (b), 3; 134, 6. Eph. 1, 11. Offb. 4, 11); es gibt in Gott kein Bedürfniß, nach Außen zu wirken; er ist den Geschöpfen gegenüber vollkommen unabhängig (Ps. 15, 2. Sir. 33, 10 ff. Röm. 9, 20 ff.). Die Väter zeigen gegen Origenes, daß das Prädicat der Allmacht nicht einen wirklichen Gebrauch derselben, das der Güte nicht eine thatsächliche Mittheilung erfordere; sie finden in den Kämpfen gegen die Arianer einen wichtigen Unterschied zwischen der Zeugung des Logos und der Erschaffung der Welt darin, daß jene mit Nothwendigkeit, diese mit Freiheit geschehen sei (Schwane, Dogmengeschichte II, 2. Aufl., 88. 214. 224; Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I, Münster 1896, 242. 249). Das trinitarische Leben der Gottheit bildet übrigens nicht bloß einen Gegensatz zur Weltschöpfung, es erleichtert und erhöht auch unsere Vorstellung von dem innern Reichthum, der Gott über jedes Weltbedürfniß erhebt. Daher ist es nicht zufällig, daß Irrthümer über die Freiheit der Schöpfung mit falschen Vorstellungen über die Trinität sich verbinden, wie es z. B. bei Abälard und wieder bei Günther der Fall war (s. d. Artt.). Sowohl gegen Abälard als gegen Günther hat die Kirche die Freiheit der Schöpfung ausgesprochen; nach dem Vaticanum hat Gott liberrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera die Welt erschaffen (Denz. 1632. 1652; vgl. 316. 503. 600. 1509; Conc. Prov. Col. p. 1, c. 12; über den Optimismus s. d. Art.).

VI. Das Verhältniß der Schöpfung zur Zeit. 1. Der zeitliche Anfang der Welt ist vom Standpunkte des Glaubens unzweifelhaft. Das Vaticanum wiederholt die Bestimmung des vierten Lateranconcils, daß Gott die ganze materielle und immaterielle Welt ab initio temporis erschaffen habe (Denz. 355. 1632). Mit der Welt also hat die Zeit angefangen. Vor der Welt gab es keine wirkliche Zeit, sondern nur eine mögliche, imaginäre; wirklich war nur die Ewigkeit. Man sagt also mit Recht, die Welt sei cum tempore, nicht in tempore erschaffen worden. Diese Wahrheit finden die meisten Erklärer schon im ersten Verse der Genesis ausgesprochen; das „Im Anfange" ist absolut zu nehmen, schließt also nicht nur die Ewigkeit der jetzigen Welt, sondern auch eine ewige Reihe von Welten aus (anders v. Hummelauer, Comment. in Genes., Paris. 1895, 85 sq.). Für diese Erklärung spricht sehr stark das entsprechende „Im Anfange" des Johannes-Evangeliums; hier ist es zweifellos vom Beginne alles außergöttlichen Seins gemeint (Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est [Joh. 1, 1 ff.]). Auch der Apostel Paulus lehrt, daß der Sohn Gottes, das Princip der himmlischen und irdischen Schöpfung, vor allen Dingen bestehe (Col. 1, 16 f.); daß in ihm auch die Weltzeiten (αἰῶνες) geschaffen seien (Hebr. 1, 2; vgl. Sir. 42, 21). Von den Vätern widerlegt schon Irenäus das immer wiederkehrende Sophisma, dasjenige, was nicht aufhöre, könne auch nicht angefangen haben (Adv. Haer. 2, 34, 2; vgl. Aug. De civ. Dei 10, 31). Die Lehre des Origenes über eine anfangslose Reihe von Welten wird nicht bloß von seinen Gegnern (vgl. z. B. Methodius, Περὶ τῶν γενητῶν, c. 2 sqq.), sondern auch von seinen Verehrern (wie Gregor von Nyssa; s. Diekamp a. a. O. 220) bekämpft. Wenn Arius den zeitlichen Anfang des Sohnes Gottes behauptete, so fanden Athanasius und die übrigen Väter gerade darin seine Ueberweltlichkeit scharf ausgedrückt, daß er vor der Welt existirt habe und an der Ewigkeit des Vaters theilnehme. Daß der Glaube einen Anfang für jede Creatur behaupte, steht auch dem hl. Augustinus zweifellos fest (De Gen. ad lit. lib. imp. 3, 8); er fragt aber weiter, wie sich die Zeitlichkeit der Welt zu unserem Vernunfterkennen verhalte (De civ. Dei 12, 17 sqq.). Hier zeigt er zunächst, daß die angeblichen Widersprüche, die man aus logischen oder ethischen Gründen gegen eine Schöpfung in der Zeit geltend machte, aus fehlerhaften Vorstellungen über Gott und seine Thätigkeit hervorgingen. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens vor Allem hindere nicht, sie fordere vielmehr, daß die Idee einer zeitlichen Welt auch wirklich in zeitlicher Umgrenzung real werde. Auf die andere Frage, ob die Vernunft eine solche begrenzte Dauer aus der Natur oder thatsächlichen Beschaffenheit der Welt mit Nothwendigkeit erschließe, gibt Augustin keine so entschiedene Antwort. Eine Ewigkeit, wie sie Gott zukommt, als einfache successionslose Dauer steht ihm mit dem Wesen des Geschöpfes im Widerspruch; die Möglichkeit eines abhängigen zeitlichen Seins ohne Anfang

wagt er jedoch nicht entschieden in Abrede zu stellen. Doch neigt er mehr zur Verneinung als zur Bejahung derselben (De civ. Dei 11, 4, 2; 12, 15, 4; De Gen. ad lit. lib. imp. 3, 8). — In der Scholastik ist diese Frage bekanntlich zu einer mit großem Aufwande von Scharfsinn geführten Controverse geworden. Es handelte sich aber stets nur um die evidente Beweisbarkeit des Anfangs aus Vernunftgründen; Einigkeit herrschte darüber, daß a) die Welt thatsächlich — nach dem Zeugnisse des Glaubens — einen Anfang gehabt habe; b) daß alle gegen die Möglichkeit einer zeitlichen Weltschöpfung vorgebrachten Argumente durch die Vernunft widerlegbar seien; c) daß nach derselben Vernunft auch für die Thatsache des Anfangs eine größere Wahrscheinlichkeit als für das Gegentheil bestehe und jedenfalls die zeitliche Begrenzung zur deutlichern Kennzeichnung der Geschöpflichkeit höchst angemessen sei. Ja, wenn Thomas und seine Anhänger die für den zeitlichen Anfang vorgebrachten Beweise angreifen, so wollen sie damit nicht ihre Ueberzeugung aussprechen, daß eine ewige Weltdauer an sich möglich sei, sondern nur die, daß sie für unsere Vernunfteinsicht nichts absolut Widersprechendes enthalte, zum Theil auch nur, daß die bisher gebrachten Argumente keine zwingende Kraft hätten. (Hiernach sind Aeußerungen wie die folgende zu beurtheilen: „Thomas war ehrlich genug, zu gestehen, daß die Anfangslosigkeit der Welt das allein der Vernunft Entsprechende, das Gegentheil nur um der kirchlichen Auctorität willen zu glauben sei" [O. Pfleiderer, Religionsphilosophie II, 2. Aufl., Berlin 1884, 336 f.].) Auch würdigt Thomas wohl die Schwierigkeiten, welche aus der Ewigkeit einer veränderlichen Welt, einer anfangslosen Reihe von Dingen sich ergeben; als durchschlagend aber scheint er nur den Einwand anzuerkennen, der sich auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit zugleich bestehender Wesen beruft und darum z. B. die Möglichkeit unendlich vieler Menschenseelen läugnet (S. theol. 1, q. 46, a. 2. Vgl. indeß die weniger bestimmte Aeußerung S. c. Gent. 2, 38; ferner In 2. Sent. dist. 1, q. 1, a. 5; Opusc. de aetern. mundi). Dem hl. Thomas folgen unter den älteren Theologen Gregor von Rimini, Natalis Hervāus, Capreolus, Cajetan, Ferrariensis, die Complutenser, Fr. Amicus u. A. Die nachweisbare Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt lehren Albert der Große, Bonaventura, Heinrich von Gent, Toletus, Tanner u. v. A. Eine Mittelstellung nehmen Durand, Soto, Suarez, Valentia ein, indem sie dem hl. Thomas bezüglich derjenigen Wesen Recht geben, welche nicht in einer veränderlichen Zeit (tempus), sondern in einer gleichbleibenden Dauer (aevum) ihr Sein besitzen. Die Controverse ist bis auf den heutigen Tag nicht geschlichtet; die entgegengesetzten Standpunkte vertreten besonders F. Stentrup (Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung, Innsbruck 1870) und Th. Esser (Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895). Eine zu apodictische Verwerfung der Möglichkeit dürfte schon im Hinblick auf die Stellung, welche nach den antiken Denkern die speculativsten Geister des Christenthums, ein Origenes, Augustin, Thomas, zur Frage eingenommen haben, nicht am Platze sein. Unser Denken kann sich allerdings in die Vorstellung einer anfangslosen Welt und Weltentwicklung nicht finden; aber nicht geringer ist auf der andern Seite die Schwierigkeit, zu erklären, wie für den Anfang der Zeit in einer unterschiedslosen Ewigkeit ein fester Punkt logisch und ontologisch bestimmbar sei. Eine ganz andere Bewandtniß hat es mit den Thatsachen der Naturwissenschaft, die eine Entstehung des Lebens, der Menschheit und schließlich unserer concreten Welt nachweisen; mögen sie auch die Frage nicht in jedem Sinne lösen, so genügen sie doch, gegenüber den Einwänden des Unglaubens das Dogma von der Zeitlichkeit der Welt zu rechtfertigen und das natürliche Dogma von der göttlichen Welt-Schöpfung und -Regierung zu befestigen (vgl. auch Heinrich V, 121—150; Schanz, Apologie des Christenthums I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 151 ff.).

2. Der Verlauf der Schöpfung selbst ist zeitlos, was die creatio prima dieses oder jenes Wesens betrifft; sie geschieht in instanti, in einem untheilbaren Momente. Es fragt sich aber zunächst, ob Gott die creatio prima aller Wesen zugleich oder in einem zeitlichen Nacheinander vollzogen hat. Mehrere Väter, besonders orientalische (Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus), glaubten, die Erschaffung der Engel sei der Schöpfung der materiellen Welt vorangegangen. Doch verstehen sie unter der letztern bisweilen nicht die erste Hervorbringung der Welt, sondern das Sechstagewerk. Die meisten Väter jedoch, an der Spitze Augustin, nehmen eine gleichzeitige Schöpfung der Engel und der Körperwelt an. Hierbei stützen sie sich allerdings auf eine anfechtbare Deutung der Stelle Sir. 18, 1: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (κοινῇ); streng genommen behauptet diese Stelle nur, daß Gott Alles zumal, d. h. ohne Ausnahme und nach einem Gesammtplane, erschaffen habe. Auch das vierte Laterankoncil und das Vaticanum haben, indem sie den Ausdruck herübernehmen, die zeitliche Simultaneität nicht definiren wollen. Doch spricht, von der Tradition der Schulen abgesehen, jener innere Zusammenhang des Weltganzen indirect nicht unerheblich für die Gleichzeitigkeit, so daß fast sämmtliche Theologen an derselben festhalten. — Wie aber steht es mit der creatio secunda, der Ausgestaltung der Welt und besonders der Erde? Für die Beantwortung dieser Frage mußte natürlich der Schöpfungsbericht der Genesis und seine Deutung maßgebend sein. Während die Mehrzahl der Väter das Sechstagewerk streng buchstäblich erklärt (eine achronistische Auffassung wird ihnen oft

nur deßhalb imputirt, weil sie den Schöpfungsact a parte Dei oder sein erstes Resultat, das Hervortreten der Dinge aus dem Nichts, für zeitlos halten), haben Origenes und Augustinus thatsächlich das Sechstagewerk durch allegorische Deutung seines zeitlichen Charakters entkleidet. Man hat ihnen deßhalb den doppelten Vorwurf mangelnder Achtung vor dem inspirirten Texte und eines naturverachtenden Spiritualismus gemacht. Allein der erste Tadel wird nicht bloß durch die allegorisirende Methode, die Origenes überhaupt bevorzugt, gemildert, sondern durch concrete biblische Gründe, die für ihn wie für Augustin bestimmend wirkten, widerlegt. Dahin gehört die erwähnte Auslegung des „zumal" (Sir. 18, 1), die Zusammenziehung des Sechstagewerkes auf „einen Tag" (Gen. 2, 4), die unläugbare Sonderstellung des siebenten Tages, die weitverbreitete unzeitliche Auffassung des „Im Anfange" (= im Logos). Aber auch eine Mißachtung der Natur und ihrer Gesetze kann ihnen nicht zur Last gelegt werden. Denn beide sind gerade durch das naturgesetzliche Bedenken, wie vor der Existenz der Sonne Tage möglich seien, mitbestimmt worden, von der gangbaren Erklärung abzuweichen; auch das plötzliche Wachsthum der Pflanzen und Thiere an einem Sonnentage hält Augustin für unwahrscheinlich (De Gen. ad lit. 4, 33, 52). Seine „Simultanschöpfung" ist überhaupt nur für die anorganische Welt buchstäblich zu nehmen; bezüglich der Organismen s. oben u. I. — Ueber die späteren Versuche, den biblischen Bericht mit den Forderungen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, s. d. Art. Hexaëmeron. Wir tragen nur die jüngsten Aeußerungen zu der Frage nach. Trißl (Das biblische Sechstagewerk, 2. Aufl., Regensb. 1894) und Burg (Biblische Chronologie, Trier 1894) treten für buchstäbliche Erklärung der Tage ein. Schell (Dogmatik II, Paderborn 1890, 262 ff.), Schöpfer (Gesch. des A. T., Brixen 1893, 23 ff.), Chr. Pesch (Praelect. dogm. III, Frib. 1895, 43 sqq.), K. Braun (Ueber Kosmogonie vom Standpunkte christl. Wissenschaft, Münster 1895, 293 ff.), Bourdais (Science catholique 1890, nr. 8. 9), Brucker (Questions actuelles d'écriture sainte, Paris 1895, 158 ss.) vertreten einen gemäßigten Concordismus, indem sie für die Anfänge der Tagewerke oder ihren vorherrschenden Inhalt eine geschichtliche Aufeinanderfolge annehmen. De Gryse (De Hexaëmero, Brugis 1889), Harlez (Science cath. 1889), v. Hummelauer (Comm. in Genes., Paris. 1895, 59 ss.), Steude (Christenthum und Naturwissenschaft, Gütersloh 1895) sehen von der zeitlichen Uebereinstimmung ab und erklären die Disposition des Textes durch ideale, religiöse Momente oder durch die Form der Offenbarung (Visionen). Auch Schanz (a. a. O. 557 ff.) tritt dieser „idealen Theorie" im Wesentlichen bei, gibt aber für die Hauptpunkte eine „Analogie" zur geschichtlichen Entwicklung zu; ebenso sucht Duilhé de Saint-Projet (Apologie des Christenthums, Freib. 1889, 107 ff.) eine Mittelstellung zu gewinnen. Kaulen (Liter. Handw. 1895, 113 ff.) dringt auf Selbständigkeit der biblischen Exegese gegenüber den unsicheren Hypothesen der Naturwissenschaft; ähnlich Schill (Theolog. Principienlehre, Paderborn 1895, 150 f.).

3. Die künftige Dauer der Welt hängt zwar durchaus von der erhaltenden Thätigkeit Gottes ab, doch lehrt nicht nur die Offenbarung ein unbegrenztes Fortbestehen „des Himmels und der Erde", auch nach dem „Weltende" (2 Petr. 3, 13. Offb. 21, 1. Ps. 148, 6), sondern auch die Vernunft kann diese Fortdauer aus dem „geordneten" Willen Gottes erschließen. Gott besitzt, absolut genommen, die Macht, die Schöpfung zu vernichten, indem er ihr seinen erhaltenden Einfluß entzieht; aber nachdem er thatsächlich den Rathschluß zu schaffen gefaßt und die Welt als Ganzes in gewissem Sinne zum Selbstzwecke gemacht hat (s. o. V, 2), hat er ihr mit dieser Würde auch die Garantie der Unvergänglichkeit gegeben. Damit stimmt die Naturforschung überein; nur die körperlichen Einzeldinge vergehen, ihr allgemeines Substrat, die Materie, ist unvergänglich. Einleuchtender noch läßt sich die Fortdauer der geistigen Wesen nachweisen. Wenn demnach Gott als Urheber und Lenker der Natur nicht gegen die Natur und ihre Anlage handelt, so bliebe nur die Möglichkeit einer wunderbaren Vernichtung. Allein auch das Wunder ist kein Act der Willkür, vielmehr eine höhere Kundgebung göttlicher Weisheit und Güte. Nun lassen sich aber für eine wunderbare Vernichtung Gründe, die jene natürlichen Zwecke des Fortbestandes überwiegen, nicht anführen; im Gegentheil, der ganze Charakter der Heilsordnung deutet nicht auf Zerstörung, sondern auf Erhebung und Verklärung des natürlichen Lebens (S. Thom. S. theol. 1, q. 104, a. 3. 4; De pot. q. 5, a. 4).

VII. Die Schöpfungslehre des Heidenthums. Die Erschaffung der Welt aus nichts gehört zu denjenigen Wahrheiten, welche trotz ihrer natürlichen Erkennbarkeit nur in der geoffenbarten Religion ungetrübt vorliegen. Wenn der reine Gottesbegriff dem geschwächten Denken der gefallenen Menschheit bald entschwunden ist, so kann es um so weniger verwundern, daß der Glaube an die Erschaffung aus nichts in der heidnischen Speculation und Religion wenig oder gar nicht hervortritt. Zwei tiefgehende Mängel ziehen sich durch fast alle heidnischen Kosmogonien hindurch: die unerklärte Voraussetzung eines anfänglichen Weltstoffes und das Hereinziehen der Gottheit in den Weltbildungsprozeß, das Ineinanderfließen der Kosmogonie und der Theogonie. Dennoch ist der Grundgedanke, Himmel und Erde seien von Gott geschaffen, nie der Menschheit fremd gewesen; Augustinus kann als Zeugen desselben griechische Weise, „Atlantiker, Libyer, Aegypter, Inder, Perser, Chaldäer, Scythen, Gallier und Spanier", anführen, und die Mythologien der antiken Nationen wie der

Naturvölker stimmen in dieses Zeugniß ein. Ja noch mehr; neben diesem Grundton treten aus dem Stimmengewirre der Sagen eine Reihe verwandter Einzelklänge hervor, deren Harmonie weder durch die einheitliche Anlage des menschlichen Geistes noch durch geographische Uebertragung der Mythen befriedigend erklärt wird. Die anfängliche Welt wird fast überall als Chaos oder als in Finsterniß gehülltes Urgewässer dargestellt. Die Weltbildung geschieht durch schöpferische Thätigkeit eines höchsten Gottes, oft durch seinen Hauch (indische, australische, afrikanische Sagen). Sie schreitet in Perioden fort, die mehr oder minder an die sechs Tage der Bibel anklingen (Babylonier, Perser, Etrusker, Mexikaner, Centralamerikaner, Polynesier). Der Mensch wird aus der Erde, aus Thon oder Felsen geschaffen (Aegypter, Chinesen, Babylonier, Griechen, Germanen, amerikanische und afrikanische Stämme); das Weib entsteht später als der Mann, bisweilen: aus ihm oder während seines Schlafes (Germanen, Polynesier, Mexikaner, Kariben, Neger). Sehr verbreitet ist die hiermit zusammenhangende Anschauung, der erste Mensch sei doppelgeschlechtlich gewesen, sowie die Vergötterung desselben zu einem makrokosmischen Wesen, welches sich zur Welt entfaltet hat (Aegypter, Perser, Inder, Orphiker, Kabbala, Germanen, Neger). Nehmen wir hinzu, daß in den ältesten religiösen Denkmälern und fast noch deutlicher in der Religion der Naturvölker der eine Schöpfergott, die gute Gottheit, als lichter, wenn auch verschwimmender Hintergrund hinter den dunkeln Zerrbildern der mythologischen Götter sich abhebt, so sind wir auch wissenschaftlich vollauf berechtigt, mit der Bibel an einen gemeinsamen Wahrheitsbesitz in der Urzeit, an eine monotheistische Schöpfungslehre der Urmenschheit zu glauben, deren Entartung die heidnische Kosmologie bildet (Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, 2. Aufl., Münster 1869; E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878; Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, Freiburg 1888; W. Schneider, Die Religionen der afrikanischen Naturvölker, Münster 1891; O. Willmann, Gesch. des Idealismus I, Braunschweig 1894; Achelis, Moderne Völkerkunde, Stuttg. 1896). — Nur von den wichtigsten Culturreligionen folge hier eine kurze Uebersicht der Schöpfungssagen. Die anfängliche Religion der Aegypter leitet die Entstehung aller Dinge aus dem Willen eines einzigen unsichtbaren Gottes ab, „der von Anfang an vor dem Seienden und der Anfang des Seienden war". Er ist auch Herr der Wahrheit; denkend hat er die Welt geschaffen, aus seinen Augen, aus seinem Munde treten die Götter und Menschen hervor. In anderen Darstellungen finden wir neben Gott das Urgewässer; aus ihm entspringt das Weltei, aus diesem das Licht. Osiris erscheint bald als Urmensch, bald als Weltgott; auch sonst gibt es Sprüche und Mythen pantheistischer Art (Willmann I, 47—59). Die assyrisch-babylonische Religion kennt als höchsten Gott, wahrscheinlich neben Bel, dem Demiurgen, einen verborgenen Gott Anu, der die Götter erzeugt; göttliche Ausstrahlungen (Iyngen) sind dem Stoffe aufgeprägt. Der Urstoff, das Chaos, wird auch vergöttlicht, zur Göttin Tiamat; Bel spaltet sie in zwei Theile (Himmel und Erde) und befiehlt dann einem der Götter, ihm den Kopf abzuschneiden und aus der Erde, vermischt mit dem Blute des abgeschlagenen Hauptes, den Menschen zu bilden. Die grobe Personification der Elemente fehlt jedoch in den Keilinschriften; hier erinnern Reste des Hexaëmeron und selbst die Form der Darstellung an den biblischen Bericht (Lenormant, Les origines de l'histoire I, Paris 1880, 494 ss.; Kaulen, Assyrien und Babylonien, 4. Aufl. 1891, 175 ff.; Willmann I, 60 ff.). Deutliche Anklänge an den Text der Bibel sollen auch die phönicischen Ueberlieferungen bieten (Hummelauer, Comm. in Genesim 77). Bei den Chinesen galten als Principien der Schöpfung Himmel und Erde; doch war ihnen Alles nach geistigen Formen (Zahlen) geordnet. Auch bei ihnen ist vielleicht wie bei den Japanern und Polynesiern das Weltei das Ursprüngliche. Der höchste Gott Shang-ti war anfänglich der einzige. Die Tao-Lehre geht von einer vollkommenen Einheit aus; die göttliche Urvernunft (Tao) hat Alles geschaffen (nach Anderen: aus sich entlassen); ihr Abbild ist der Mensch (Strauß-Torney, Essays 75 ff.; Willmann I, 122 ff.; Schanz, Apologie II, 67 ff.). Von den indogermanischen Völkern haben die Inder wohl den Namen des alten gemeinsamen Himmelsgottes Diaus bewahrt; doch treten andere Götter in den Vordergrund, so Varuna, der im Rigveda oft geradezu als einziger Gott, Schöpfer und Herr der Welt gepriesen wird. Die Welt ist nicht ewig; sie erscheint in den kosmologischen Hymnen zuerst als finstere Wasserwüste, aus der durch schöpferische Bewegung die irdischen und die himmlischen Wesen geboren werden. Woher diese Bewegung (Kama = Liebesdrang) gekommen, weiß der Dichter nicht anzugeben. In den Upanishaden kommt zwar der Begriff geistigen Schaffens vor, doch geht er leicht in den der Zeugung und Selbstentfaltung über; der Brahmanismus ist ausgeprägter Pantheismus. Buddha's Lehre kennt natürlich keine Schöpfung; sie warnt überhaupt vor dem Nachsinnen über die kosmologischen Probleme und mahnt zur Flucht vor der Welt (Willmann I, 84 ff. 149 ff.; Schanz II, 21 ff.; Hardy, Der Buddhismus, Münster 1893, 128). Die stammverwandten Iranier haben eine weit reinere Schöpfungslehre; der oberste Gott Ormuzd ist Schöpfer, Bildner des Guten, Herr der Wahrheit. Er hat eine immaterielle und eine körperliche Welt (aus nichts?) erschaffen nach geistigen Typen (Feruer), die von ihm ausgehen und das All beseelen. Die materielle Schöpfung hat er in sechs Tagen (für Himmel, Wasser, Erde,

Pflanzen, Thiere, Mensch) vollzogen. Charakteristisch ist der schroffe Dualismus; ein Reich der Finsterniß, Ahriman an der Spitze, hat die Uebel in die Welt gebracht. Dieses Geisterreich wird zwar nicht ausdrücklich auf erschaffende Thätigkeit des guten Gottes zurückgeführt, doch steht es an Bedeutung und Macht unter ihm (vgl. d. Art. Parsismus).

Die griechische Theologie zeigt sowohl in der Religion der olympischen Götter wie im Mysterienculte manche archaistische, an orientalische Ueberlieferungen anklingende Glaubenssätze, die eine höhere Weltauffassung offenbaren als die von den Dichtern phantastisch ausgestaltete Mythologie. Nach einem alten orphischen Spruche ist Zeus „der Eine, von sich selber Geborene, von dem alle Wesen stammen" (Willmann I, 20); Athene erscheint als die bei ihm weilende Weisheit, Apollo als die in die Welt eingetretene ordnende und gesetzliche Weisheit. Doch vertritt der chthonische Zeus der Mysterien wie Dionysos den Urmenschen, aus dessen Gliedern die Welt entsteht. Eine Vermischung der Gottheit mit der Natur, der Theogonie und der Kosmogonie zeigt klar die Götterlehre Hesiods; zugleich ist eine nahe Verwandtschaft mit der phönicischen Schöpfungslehre unverkennbar. Religiöse Traditionen schimmern auch durch die älteste griechische Philosophie hindurch: das Wasser, aus dem Thales die Welt ableitet, erinnert an den Okeanos der Göttersage, das ἄπειρον des Anaximander an das Chaos, der Eros des Parmenides und des Empedokles an den die Götterpaare Hesiods verbindenden Eros. Wenn auch in einzelnen Aussprüchen dieser Denker erhabene Anschauungen zu Tage treten, so konnten sie doch aus zwei Gründen nicht zu einer klaren und richtigen Auffassung der Weltwerdung gelangen. Erstens verkannten sie den Unterschied zwischen Gott und Welt; Gott ist ihnen in die Natur versenkt, die Elemente selbst das θεῖον. Zweitens fehlte ihnen sogar das Verständniß des irdischen Werdens, da sie entweder den Wechsel, die Vielheit der Dinge für Schein erklärten (die Eleaten) oder dem ruhenden, substantialen Sein alle Realität absprachen (Heraklit) oder das Werden der Substanz rein mechanisch erklärten (Demokrit); um so weniger vermochten sie sich zum Gedanken des absoluten Werdens aufzuschwingen. Ein Fortschritt in jener ersten Beziehung findet sich bei Anaxagoras, der durch Einführung des weltordnenden Nus „wie ein Nüchterner unter Trunkenen redet"; ein weiterer Schritt — und zwar in dieser Beziehung zum Höhepunkte des antiken Denkens — bei Plato. In seiner erhabenen und für alle heiligen Ueberlieferungen empfänglichen Speculation erfaßt er die Gottheit als das Eine, das wahrhaft Seiende, aber zugleich als persönlichen, mit Weisheit und Willen begabten Schöpfer und Herrn; nach den Vorbildern der von ihm geschauten und in ihm selbst (dem höchsten Gute) gipfelnden Ideenwelt habe er den Kosmos gestaltet. Dagegen hat Plato den zweiten Mangel der Naturphilosophie nicht völlig abgestreift; auch bei ihm bleibt das Sein und Werden der natürlichen Substanzen unerklärt, weil er keine Verbindung herzustellen weiß zwischen dem formalen und dem materialen Princip der Dinge, zwischen den überweltlichen Ideen, die nach ihm das wahre Sein der Dinge bestimmen, und dem Stoffe, der sie der Nichtigkeit und dem Flusse unterwirft. Dieser mangelnde Blick für wahre Genesis des Seins auf Erden und für die Verwandtschaft der Materie mit der Welt der Formen kann allein schon als Erklärung dienen, weßhalb auch Plato den vollen Schöpfungsbegriff nicht erfaßt, vielmehr bei der geläufigen Ansicht von der Ewigkeit der Materie stehen bleibt. Aristoteles erkennt das Ungenügende der platonischen Ideenlehre, und er versteht es, das Sein und Werden in der Natur in einer Weise zu begründen, wie es keinem frühern Denker gelungen war. Er faßt die Materie nicht als Gegensatz (μὴ ὄν), sondern als Anlage zum Sein (δυνάμει ὄν), die Form nicht als transscendentes, sondern als immanentes Bildungsprincip, als gedankliche und zweckliche Formirung des Stoffes. Aber dafür bleibt er wieder in der lebendigen Erfassung des Gottesbegriffes hinter Plato zurück, weil er den wahren Kern der Ideenlehre, das Bestehen einer vorbildlichen Welt im göttlichen Denken und Wollen, übersieht. Je stärker er die Zweckursächlichkeit Gottes betont, um so mehr vermißt man eine deutliche Aussprache über die Stellung Gottes als causa efficiens und exemplaris. Mögen also die Principien seines Denkens, consequent verfolgt, noch so sehr auf die Annahme der Erschaffung aus nichts hindrängen, so ist er doch, wie es scheint, zu diesem Endpunkte der Weltbetrachtung nicht vorgedrungen. (Am meisten Anhaltspunkte bietet noch die Annahme eines schöpferischen Ursprunges für die Menschenseelen; nach Plato hätten dieselben mit den ewigen Ideen präexistirt.) Eine richtige Verbindung des platonischen und des aristotelischen Denkens würde nach dem Gesagten den wahren Schöpfungsbegriff als Krönung und Abschluß der antiken Metaphysik hervortreten lassen; aber dieselbe ist erst von den Kirchenvätern vollzogen worden, nicht schon von den philosophischen Schulen des ausgehenden Heidenthumes. Die Philosophie der Stoa bedeutet vielmehr einen Rückschritt zur pantheistisch-materialistischen Naturerklärung. Stoff und Kraft, Welt und Gott sind identisch. Auch den Neuplatonikern ist die Welt — wenigstens nach der in der Forschung überwiegenden Meinung — nicht eine Schöpfung, sondern eine Selbstentfaltung Gottes (s. aber dagegen d. Art. Neuplatonismus). — Einem weitgehenden Syncretismus heidnischer und biblischer Anschauungen begegnen wir bei den Secten der Gnostiker und Manichäer. Die semitischen und persischen Religionen, der spätere Platonismus, die allegorische Exegese eines Philo, die Speculation der Kabbala erzeugen

hier unter dem Einflusse einseitig wirkender christlicher Ideen eine Kosmologie, die man in ihrer gigantischen, aber auch absurden Gestaltung wohl als denkwürdigen Typus dessen bezeichnen kann, was der von universellen Bildungselementen befruchtete, aber demüthigem Glauben unzugängliche Geist des Alterthums dem hehren und einfachen Dogma der neuen Religion gegenüberstellen konnte. (Vgl. hierzu Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, in Vorträge und Abhandlungen I, Leipz. 1875, 1 ff.; Willmann I, 193—696; Baumann, Geschichte der Philosophie, Gotha 1890; Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892; Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893; Nassen, Ueber den platonischen Gottesbegriff, in d. Philos. Jahrb. 1894. 1895; Harnack, Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg 1894.)

VIII. Die moderne Philosophie wendet sich in ihrer bewußten Abkehr von der Offenbarung viel entschiedener und consequenter gegen die theistische Schöpfungslehre, als die antike in ihrem meist unbewußten Gegensatze zur Offenbarung es gethan hat. Für den Sensualismus und Positivismus ist schon der Mangel alles Empirischen und sinnlich Vorstellbaren im Begriffe der Schöpfung, der realistische Ernst, mit dem letzterer das Causalitätsgesetz bis in seine transscendente Grundlage verfolgt, Grund genug, ihn als absurd zu verwerfen. Der Materialismus sieht sich in allen seinen Grundsätzen durch die Lehre von der Schöpfung auf's Directeste bekämpft. Aehnliches gilt vom eigentlichen und consequenten Pantheismus; der unklare Halbpantheismus, dem auch moderne Theologen huldigen, muß wenigstens die Freiheit und Zeitlichkeit der Schöpfung läugnen. Der Deismus endlich bekennt sich zwar zur Lehre von der Erschaffung der Welt, fälscht aber ihren wahren Begriff durch Läugnung der erhaltenden und regierenden Thätigkeit Gottes. Alle diese philosophischen Richtungen berufen sich bei ihren Schöpfungstheorien — das Wort „Schöpfung" ist selbst den Materialisten geläufig — auf die Lehren der Naturwissenschaft; vor Allem soll die Kant-Laplace'sche Hypothese über die Weltbildung berufen sein, den biblischen Schöpfungsbericht zu verdrängen. Allein dieser Hypothese stehen erhebliche Bedenken entgegen; und wenn sie auf Wahrheit beruht, so beweist sie nichts für eine rein mechanische Welterklärung: die Naturforschung ist überhaupt nicht im Stande, das Räthsel der Schöpfung zu lösen (Virchow). Woher die Uratome stammen, woher ihre Wechselwirkung und der Anfang der ungeheuren Bewegung, das lassen unsere Philosophen ebenso und noch mehr im Unklaren als die Dichter der Veden. Die Schwierigkeit steigert sich, wenn man nach einer Erklärung fragt für die gesetzmäßige Construction des Weltalls, die Ordnung der Himmelskörper, die Entstehung des organischen Lebens, die Thatsachen des Seelenlebens; was die moderne Philosophie hierüber offenbart, würden Plato und Aristoteles ohne Zweifel in jene Periode der Philosophie verweisen, die dem „nüchternen" Denken vorherging. Mit der unklaren und widerspruchsvollen Construction verbindet aber diese moderne Philosophie eine ebenso unhaltbare und ungerechte Kritik; die Abneigung gegen die kirchliche Schöpfungsidee hängt gewöhnlich mit einer totalen Verkennung und Verunstaltung derselben zusammen. Manche dieser Kritiker schließen, indem sie apodiktisch und ohne Begründung die Erschaffung als „unverhohlenen und directen Widerspruch gegen alles Denken" hinstellen (A. Lange, Gesch. d. Materialismus, 4. Aufl., Iserlohn 1882, 131), jede Belehrung und Verständigung aus; andere zeigen durch den Einwand, die Erschaffung sei nicht „vorstellbar", daß sie über die Grundbegriffe philosophischer Denkweise nicht im Klaren sind. Die ernsteren Versuche der Kritik begegnen sich in folgenden Einwürfen: 1. Die Schöpfung postulirt eine Relation zwischen Nichts und Etwas, also eine Relation, bei der das eine Glied fehlt. Dieselbe ist ebenso wenig denkbar als ihr Gegenstand, das im Acte des Werdens zwischen dem Nichts und Etwas schwebende Ding (vgl. H. Spencer, System der synthetischen Philosophie II, Stuttgart 1876, 367; I, 31 ff.). — Da das Nichts weder als stoffliches noch als thätiges Princip bei der Schöpfung selbst betheiligt ist, sondern nur als logischer Gegensatz des Seins in den Begriff der Schöpfung aufgenommen wird, so ist die Relation des Geschöpfes zum Nichts eine bloß gedachte; als solche aber hat sie dieselbe Berechtigung, wie der Begriff des Nichts selbst. Die Zumuthung, ein im Uebergange vom Nichts zum Sein befindliches Sein zu denken, stellt wohl der Pantheismus eines Hegel oder Hartmann, nicht aber der kirchliche Schöpfungsbegriff; er lehrt nur ein fertiges Sein, dem das Nichtsein vorherging. — „Aber die Hervorbringung der Welt durch Gott besagt entweder, daß Gott durch seine Thätigkeit sich vervollkommnet, oder wenigstens, daß es zwei verschiedene Vorstellungen des Absoluten gibt, einmal die eines unproductiven, dann die eines productiven Wesens". Der Schöpfungsact a parte Dei ist ewig, bewirkt also keine Veränderung in seinem Wesen, sondern nur neues endliches Sein. Daß aber infolge der realen Beziehungen der Geschöpfe zu Gott verschiedene Vorstellungen und Benennungen Gottes möglich und begründet sind, ist zuzugeben, steht aber mit der Einheit des Absoluten selbst nicht im Widerspruche. — „Der Schöpfung müßte ein leerer Raum für die Aufnahme der Welt vorhergehen; auch dieser könnte nach kirchlicher Auffassung nur durch Schöpfung geworden sein, müßte also früher nicht existirt haben; die Nichtexistenz des Raumes aber läßt sich nicht denken". Der wirkliche Raum (auch der leere) existirt nur an und

zwischen den geschaffenen Dingen, der wirkliche Raum ist also zugleich mit den Dingen geschaffen worden. Der als Aufnahmeort für die künftige Welt supponirte „leere Raum" ist ein bloßes Gedankending, das ebenso wenig als das „Nichts" einer Erschaffung bedarf. — 2. „Die Behauptung einer Erschaffung aus nichts überspannt den Gegensatz von Gott und Welt, Geist und Natur. Die Welt erscheint als verwandeltes Nichts, als ein Blendwerk, in dessen Bestand wir nicht dasjenige Zutrauen setzen können, welches wir mit dem Gefühl unserer ewigen Bestimmung verbinden." Allein gerade die Schöpfung aus nichts macht jede Construction eines Gegensatzes zwischen Gott und Welt von Grund aus unmöglich, sie erhebt Gott über alle irdischen Gegensätze, macht ihn zum innersten Träger alles irdischen Seins und Wirkens, der Geisterwelt und Naturwelt. Das Nichts tritt nicht in die Constitution der Wesen ein; alles, was das Geschöpf in sich trägt, ist Aehnlichkeit, nicht Gegensatz Gottes. Das Nichts, dem wir ohne Gott verfallen würden, zeigt uns nur den unendlichen Unterschied zwischen Gott und Creatur, dem ens a se und dem ens creatum. Daß aber Gott durch sein Wort die Welt erschuf, bietet keinen Anlaß zur Befürchtung, er werde sie durch sein Wort auch wieder vernichten; denn Gottes Wort ist Wahrheit und Treue; wie es kein „Blendwerk" vorspiegelt, so kann es auch die natürlich eingeschaffenen Anlagen und Ansprüche seiner Geschöpfe nicht vereiteln. Uebrigens weist den Menschen das Gefühl seiner „ewigen Bestimmung" nicht an den Fortbestand der irdischen Schöpfung, sondern an eine höhere Ordnung und Vollendung des Seins. — 3. „Wenn Gott die Schöpfung unterlassen konnte, so beruht die Existenz der Welt auf dem Zufall" (Spinoza, Ep. 54, Opp. II, Hagae 1883, 194). Der so gedachte Schöpfungsact ist „ein Act absoluter Willkür" (J. G. Fichte, Werke V, Berlin 1845, 479). „Das wesentliche Verhältniß der Welt zu Gott wird ein zufälliges, statt der Gesetzmäßigkeit herrscht das Wunder; der christliche Gedanke von einer idealen Existenz der Welt im Logos und von der ewigen Vorherbestimmung der Frommen wird hinfällig." Es ist ein trauriges Zeugniß für die gegnerische Wissenschaft, daß sie fast regelmäßig den Begriff des freien Wollens mit dem des willkürlichen und grundlosen vertauscht. Ist denn die freie Entschließung des menschlichen Willens eine grundlose? Liegt nicht gerade in der Fülle der Gründe die Stärke der Freiheit, im Reichthum der Ideen die Unabhängigkeit des künstlerischen Schaffens, schließlich im Reichthum des menschlichen Seins gegenüber den irdischen Dingen die tiefere Erklärung, weßhalb der Mensch eine freiere und doch besser „begründete" Stellung zu denselben einnimmt als das unvernünftige Geschöpf? Warum soll also Gott, das absolute und vollkommene Sein, nicht mit Freiheit und zugleich mit weisester Absicht aus dem Reichthum seiner Ideen eine Welt auswählen können? Die Willkür im schlechten Sinne besteht doch nicht darin, daß das Object der Wahl ein contingentes, sondern darin, daß es ein ungeeignetes oder gar nicht auf das Ziel bezogenes ist. Gott aber hat in der That das Universum mit höchster Weisheit und Liebe zum erhabensten und vollkommensten Ziele hingeordnet. Auch bleibt das Verhältniß des Geschöpfes zu Gott ein wesentliches, das Verhältniß der Creaturen zu einander ein gesetzlich bestimmtes, mag nun die Welt Gott als freie oder als nothwendige Ursache voraussetzen. Oder ist das Verhältniß des Kindes zu den Eltern deßhalb ein zufälliges, weil die eheliche Verbindung der letzteren aus freier Wahl hervorging? Und verlangt das Werk des Künstlers weniger Ordnung und Gesetzmäßigkeit als das Werk der Natur und des Instincts, weil es der freien Phantasie entsprungen ist? Wie wenig endlich die christliche Logoslehre mit der Freiheit der Schöpfung im Widerspruche steht, ist schon wiederholt gezeigt worden (s. o. V, 1. 3), und dort, wo der Apostel von der ewigen Vorausbestimmung der Frommen in Christo redet, bemerkt er sogleich, daß diese Vorherbestimmung „nach dem Wohlgefallen seines (Gottes) Willens" geschehen sei (Eph. 1, 5).

IX. Dogmatische und ethische Bedeutung des Schöpfungsglaubens. — Wie die Erkenntniß der Schöpfung das letzte und höchste Dogma der Philosophie ist, so ist sie das erste und grundlegende des Glaubens. Das Vaticanum hebt in seiner Constitutio de fide cath. beide Seiten unserer Wahrheit hervor (Denz. 1631. 1634); es leitet aber weiter aus der Auctorität des Schöpfers und Herrn auch die Pflicht des Glaubens selbst ab (ib. 1638). Diese Pflicht des Glaubens setzt die Erkennbarkeit der Offenbarungsthatsache voraus; das deutlichste Kennzeichen der Offenbarung aber, das Wunder, muß wiederum principiell geläugnet oder ignorirt werden, wo Gott nicht als Schöpfer der Natur anerkannt wird. Doch auch der Inhalt des Heilsglaubens fußt auf der Thatsache der Schöpfung. Nur ein überweltlicher Gott, der nicht im Leben und Schaffen der Natur aufgeht, kann dem Menschen ein übernatürliches Ziel anweisen. Nur freie Liebe ist fähig, Gnaden zu ertheilen, dem Sünder Verzeihung und Erlösung zu gewähren. Nur eine Macht, welche vollkommene Immanenz und Transscendenz verbindet, kann den geschöpflichen Willen so innerlich und frei bewegen, die Natur so zum Werkzeug der Gnade machen, wie es im Heiligungsprozeß nach dem Glauben geschieht. Und auch der Abschluß des Heilswerkes wird nach der Verheißung des Herrn unter großartigen Offenbarungen der Schöpfermacht Gottes vor sich gehen, in einer verklärenden Neuschöpfung des Universums endigen. — Dieser Bedeutung für den Glauben entspricht die Tragweite des Schöpfungsdogmas für die christliche Sittlichkeit. Die scheinbaren Extreme, welche in der christ-

lichen Tugend sich durchdringen und ihr das unvergleichliche Gepräge der Größe und der Unscheinbarkeit, der Kraft und der Milde zugleich aufdrücken, finden in dem Bewußtsein, von einem persönlichen Absoluten, einem ebenso mächtigen als liebenden Gotte das ganze Dasein empfangen zu haben, ihre Erklärung wie ihre Versöhnung. Tiefste Demuth in der Erkenntniß des eigenen Nichts und freudiges Hochgefühl im Gedanken an die eingeschaffene Gottähnlichkeit, kindlicher Gehorsam gegen den Schöpfer und männliche Unabhängigkeit vor der Welt, rückhaltlose Ergebung in die Schickungen Gottes und festes Zutrauen zu seiner siegreichen und gerechten Weltleitung, lebendiger Gebetsgeist und energische Benutzung und Beherrschung der natürlichen Kräfte, tiefinnere Sehnsucht nach Weltferne und Gottesnähe und dankbare Freude an der Schöpfung und ihrer Herrlichkeit — alle diese Gegensätze treten auf dem Goldgrunde des christlichen Schöpfungsglaubens zu einer wunderbaren Farbenharmonie zusammen. (Außer der schon citirten Literatur vgl. noch Suarez, Metaphysicae Disputationes, Mogunt. 1605, disp. 20; Petavius, Opus de theolog. dogmat. III, Antwerp. 1700; Gotti, Theologia scholastico-dogmatica I, Venet. 1763; Palmieri, De Deo creatore et elevante, Romae 1877—1879; Mazzella, De Deo creante, 2. ed., Romae 1880; Oswald, Die Schöpfungslehre im Allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen, Paderb. 1885; Hontheim, Institutiones theodicaeae, Frib. 1893.) [Mausbach.]

Scholastica, die hl., die Schwester des hl. Benedict von Nursia (s. d. Art.), gehört zu denjenigen Heiligen, aus deren Leben nur soviel überliefert ist, als zur Erkenntniß der hohen Stufe erlangter Heiligkeit dient. Ueber ihre persönlichen Verhältnisse berichtet einzig der hl. Gregor der Große (Dial. 2, 33 sq., bei Migne, PP. lat. LXVI, 194 sqq.), auf den alle Späteren sich stützen. In der Nähe von Monte Cassino stand die hl. Scholastica einem Nonnenkloster vor, welches als das Urbild der Benedictinerinnenklöster gilt (s. d. Art. Benedictinerorden II, 355 ff.). Besonders rührend ist die Erzählung, welche auch das römische Brevier aufgenommen hat (10. Febr., lect. 4 sqq.), wie die Heilige kurz vor ihrem Tode von ihrem Bruder den gewohnten jährlichen Besuch empfing und ihn dabei durch das erbetene Gotteszeichen eines plötzlichen Regens zwang, diese Zusammenkunft mit ihr, welche die letzte auf Erden sein sollte, über die gewohnte Zeit auszudehnen. Am dritten Tage darnach starb sie, und der hl. Benedict sah in demselben Augenblick ihre Seele in Gestalt einer Taube ad ostendendam innocentiae viam gen Himmel aufsteigen (vgl. die Oration ihres Festtages). Ihr Tod ist nach den Bollandisten etwa in das Jahr 542 anzusetzen. Die Reliquien der Heiligen wurden mit denen des hl. Benedict 653 nach Frankreich übertragen (s. d. Art. Benedict II, 324). (Vgl. AA. SS. Boll. Febr. II, 392 sqq.; Stadler, Heiligenlexikon V, 224 und die bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. angegebene Lit.) [J. Oechsle.]

Scholasticus ist gemäß der Ableitung dieses Wortes von schola zunächst jeder, der zur „Schule" gehört, sei es als Schüler oder als Lehrer. Indem dann aber das Wort schola nicht bloß concret für die Lehranstalt, sondern auch abstract für das darin Gelernte, also gleich „Bildung" und „Wissenschaft" genommen wurde, erhielt scholasticus die Bedeutung von „gebildet, gelehrt, beredt, klug" (vgl. Pseudo-August., Princip. dialect. c. 10, bei Migne, PP. lat. XXXII, 1418). So kommt das Wort bei den Kirchenvätern und in alten Concilsacten öfter vor und wird weiterhin geradezu Kunstausdruck für einen Advocaten. Das Mittelalter dagegen machte mit Rücksicht auf den ursprünglichen Gebrauch das Wort auch zu einem term. technicus, welcher den Schulvorsteher an dem Kloster und ähnlichen geistlichen Schulen bezeichnete. Sein Amt, die scholasteria, verlieh einem solchen an Dom- und Collegiatstiften wegen seiner Wichtigkeit Sitz im Capitel und galt gewöhnlich als Dignität. Dem Namen nach besteht es auch jetzt noch (als Personat) in den Domcapiteln fort (s. d. Art. Domscholaster). An die ursprüngliche Bedeutung anschließend, nannte man auch die schulgemäße Theologie und Philosophie „Scholastik" (s. d. Art.). Für „Schüler" wurde das Wort scholasticus im Mittelalter selten gebraucht; man sagte dafür gewöhnlich scholaris. Dagegen kennt die Verfassung des Jesuitenordens „Scholastiker" als die Klasse derjenigen Ordensmitglieder, welche hauptsächlich mit der eigenen Ausbildung im Ordensleben und in der Wissenschaft sich zu befassen haben (s. d. Art. Jesuiten VI, 1381). — Wegen seiner Bedeutung „gelehrt" oder „klug" endlich ward scholasticus auch wohl als ehrender Beiname gebraucht (vgl. Hier., De script. eccl. 99), z. B. für Serapion von Thmuis und Johannes Climacus (s. d. Artt.). (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.) [Schreiber.]

Scholastik heißt der Etymologie nach (vgl. d. Art. Scholasticus) die Schulwissenschaft, d. h. diejenige Philosophie und Theologie, welche in den Schulen des Mittelalters gelehrt und gelernt wurde. Nach der Auffassung der Scholastiker selbst ist darunter diejenige theologische Wissenschaft zu verstehen, welche die Offenbarungslehren, wie sie durch das unfehlbare Lehramt der Kirche dargeboten werden, im Glauben erfaßt, dann aber von ihnen als Principien ausgehend durch Vernunftschlüsse neue Kenntnisse über Gott und göttliche Dinge zu gewinnen sucht, die geoffenbarten Wahrheiten durch natürliche Wahrheiten beleuchtet und Angriffe auf dieselben abweist. [Es ist indeß hervorzuheben, daß unter Scholastik auch die in jenen Schulen gelehrte und in mancherlei Richtungen entwickelte Philosophie verstanden wird, deren Probleme nicht allein in Beziehung auf theo-

logische Lehren, sondern auch rein für sich eben als philosophische Probleme behandelt wurden.] Jene Schultheologie war die Frucht einer länger dauernden, naturgemäßen Entwicklung und kann ganz nur verstanden werden im Anschluß an einen Ueberblick über die Entwicklung der theologischen Wissenschaft seit der apostolischen Zeit. Es soll deßhalb im Folgenden zunächst dieser Ueberblick sammt der äußern Geschichte der Scholastik gegeben, sodann ihr Wesen eingehend erörtert und endlich eine kurze Beurtheilung ihres Werthes und ihrer Berechtigung angeschlossen werden.

I. Geschichtliche Entwicklung der Scholastik. — 1. Das christliche Alterthum hat uns keine vollständige Theologie, d. h. keine wissenschaftliche, systematische Verarbeitung der gesammten Glaubens- und Sittenlehre, hinterlassen. Hauptaufgabe der ersten christlichen Schriftsteller war es vielmehr, den Glaubensinhalt aus Schrift- und Tradition den Gläubigen bezw. Katechumenen darzulegen, sich mit den Philosophen auseinanderzusetzen und den auftretenden Irrlehren zu wehren. Bei der großen Anzahl philosophisch gebildeter Männer, die sich schon frühe dem Christenthum anschlossen und bald dessen gewandteste Apologeten wurden; bei dem großen Reichthum von Geistesheroen, welche als die berufenen Lehrer der jungen Kirche die ersten Bischofsstühle des Morgen- und Abendlandes zierten; bei dem gewaltigen Gewoge der neuen Ideen und der hohen Gefährlichkeit der Angriffe auf das Christenthum sowohl von Seiten der Heiden wie der Häretiker konnte es nicht ausbleiben, daß eine ebenso reiche als tiefe, eine ebenso glänzende als vielseitige theologische Literatur sich entfaltete. Freilich sind es meist Monographien, von dem augenblicklichen Bedürfniß der Zeit veranlaßt, aber doch von bleibendem Werthe für alle kommenden Jahrhunderte als Zeugnisse des kirchlichen Glaubens, dann aber auch als Vorarbeiten für die spätere theologische Wissenschaft. Ja, selbst die Ansätze zu einer Bearbeitung des Gesammtgebietes der Theologie fehlten nicht völlig. Sie finden sich vor Allem als populäre Erklärungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses für die Katechumenen und gewöhnlichen Gläubigen; dahin kann man z. B. die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem (s. d. Art.) rechnen, die eine fast vollständige Dogmatik enthalten; ferner die Schriften des hl. Augustinus De fide et symbolo und De fide, spe et caritate, und endlich das Werk des hl. Fulgentius (von Ruspe) De fide s. regula rectae fidei, ein ausführliches, äußerst prägnant geschriebenes Glaubensbekenntniß. Zum Theil sind es aber auch Werke, die, auf breitester wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut, die christliche Lehre über ein weiteres Lehrgebiet sowohl positiv wie speculativ darlegen, z. B. das Werk Περὶ ἀρχῶν des geistreichen, aber in der Speculation nicht immer glücklichen Origenes (s. d. Art.), der Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας des hl. Gregor von Nyssa (s. d. Art.), das gründliche Werk De trinitate des hl. Hilarius von Poitiers (s. d. Art.), die Werke De trinitate des hl. Augustinus, De incarnatione et gratia des hl. Fulgentius. Gegen Ende des patristischen Zeitalters begegnen wir bereits Zusammenstellungen der Hauptlehren der Väter, wobei sich offenbar das Streben nach Einheit und Vollständigkeit zeigt. So gibt der hl. Isidor von Sevilla (s. d. Art.) in seinen Libri tres sententiarum die Lehre des hl. Augustin und Gregors des Großen, während Tajus von Saragossa sich in seinem Werke Sententiarum libri quinque fast ganz an letztern anschließt. Wissenschaftlich viel höher als diese Abendländer steht der hl. Johannes von Damascus (s. d. Art.) durch seine Πηγὴ γνώσεως, welche im dritten Buche (Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) eine Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre nach den Zeugnissen der hervorragendsten (griechischen) Väter gibt. Ein großartiges System der gesammten speculativen Theologie scheint Pseudo-Dionysius Areopagita entworfen und theilweise auch ausgearbeitet zu haben, aber das auf die Nachwelt Gekommene sind nur Fragmente. — Die Keime der Scholastik liegen demnach in der patristischen Periode, die volle Entwicklung gehört

2. dem Mittelalter an. Zunächst kam allerdings in gewissem Sinne ein Stillstand der theologischen Wissenschaft. Erst mußte bei den Germanen, welche das Erbe der römischen Herrschaft antraten, das Christenthum nicht bloß Eingang finden, sondern auch die Barbarei überwinden, der Christianisirung mußte die Civilisirung folgen, und in dem Maße, wie diese fortschritt, konnte auch die Theologie sich weiter entfalten. — a. Die Zeit vom 8. bis zum 12. Jahrhundert charakterisirt sich dadurch als die Periode des Werdens einer neuen theologischen Wissenschaft auf dem Boden der sich allmälig entwickelnden, wesentlich germanischen Culturwelt. Es ist die Zeit der Kindheit und ersten Jugend einer Schultheologie. Auf der Grenze zwischen der alten und der neuen Zeit stehen Männer wie Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Beda der Ehrwürdige und Paulus Diaconus (s. d. Artt.), welche befruchtend auf die kommende Zeit eingewirkt haben. Gallien, das unter allen von Germanen eroberten Ländern am tiefsten stand, wurde infolge der mächtigen Regeneration unter den Pipiniden und des Einströmens römisch-griechischen und andererseits angelsächsischen Culturlebens unter Bonifatius und Alcuin (s. d. Artt.) zum Träger der neuen wissenschaftlichen Bewegung. Die Zeit Karls des Großen sah auf Befehl des Kaisers zahlreiche Dom- und Klosterschulen (s. d. Art.) entstehen, die zunächst für die nothwendigste Ausbildung namentlich der Cleriker sorgten, mancherorts aber bald zur Behandlung der sog. sieben freien Künste (s. d. Art. Quadrivium) fortschreiten konnten. Im 9. Jahrhundert gelangten viele dieser Schulen, wie die zu Tours, Orleans, Lyon, Reims, Corbie mit Neucorvey, Fulda, Reichenau, St. Gallen,

Prüm, Lüttich, Ferrières, zu hoher Blüte. Doch war die allerorts erwachende wissenschaftliche Regsamkeit zunächst nicht so sehr schöpferisch als erhaltend, bezw. die Lehre der früheren Jahrhunderte zusammenstellend. Charakteristisch für die Periode sind die Bibelcommentare des Rabanus Maurus (vgl. über ihn und die Folgenden die betreffenden Einzelartikel), sowie die auf demselben weiterbauende Glossa ordinaria des Walafried Strabo (Reichenau), denen sich im 12. Jahrhundert die Glossa linearis des Anselm von Laon anschloß. Walafrieds großes Compilationswerk ward für Jahrhunderte die Fundgrube alles exegetischen Wissens. Paschasius Radbertus, sein Zeit- und Klostergenosse Ratramnus, Hincmar von Reims (gest. 882), Florus Diaconus u. A. zeigen in den Kämpfen über das Abendmahl, die jungfräuliche Mutterwürde Maria's, die Prädestination schon ein weites und sicheres theologisches Wissen. Eine eigenthümliche Erscheinung ist der Irländer Johannes Scotus Erigena, der sich in seiner Speculation mit Vorliebe an die Neuplatoniker anlehnte. Mit seinem Hauptwerke Περὶ φύσεως μερισμοῦ id est de divisione naturae steht er wegen der darin vertretenen unkirchlichen Ansichten und des pantheistischen Standpunktes außerhalb seiner Zeit. Schon deßhalb kann er nicht der Vater der Scholastik genannt werden; die späteren Scholastiker haben ihn vollständig ignorirt. Während des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts vermochte sich nur Frankreich und zum Theil Deutschland auf der schon erreichten Höhe der Wissenschaft zu erhalten. Glänzende Erscheinungen sind Gerbert (der spätere Papst Sylvester II.) und sein Schüler Fulbert (s. d. Art.).

b. Die Anfänge der eigentlichen Scholastik fallen in jene Zeit, welche durch eine gewaltige religiös-sittliche Regeneration und durch einen glänzenden Aufschwung des gesammten kirchlichen Lebens den Höhepunkt des mittelalterlichen Culturlebens überhaupt einleitete und charakterisirte (von Gregor VII. bis Innocenz III.). Als Vater und eigentlicher Begründer der Scholastik gilt mit vollem Rechte der hl. Anselm von Canterbury. Eine vollständige Theologie zwar hat auch er nicht hinterlassen, aber er hat die schwierigsten Dogmen des Glaubens doch so behandelt, daß der kommenden Forschung die Bahn gewiesen war, auf der sie es zur Vollkommenheit bringen konnte. Die Principien, welche bei Anselm für die Behandlungsweise bestimmend waren und für die weitere Entwicklung der Scholastik typisch wurden, s. in d. Art. Anselm I, 892. Nicht an Schärfe der Dialektik, wohl aber an Vollständigkeit und genauerer Systematisirung stehen die nun folgenden sogen. Sententiarier über dem hl. Anselm. Es genügt hier, die hervorragendsten zu nennen, einen Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn, Petrus Lombardus und dessen Schüler, Petrus von Poitiers (vgl. d. betreff. Artt.). Von ihnen ist Petrus Lombardus, der magister sententiarum, durch sein berühmtes Sentenzenwerk bis über das Mittelalter hinaus zum leitenden Schulhaupte geworden (über die Methode und Bedeutung seines Werkes s. d. Art. Petrus Lombardus). Weiter nach der speculativen Seite gingen, weil es so der Zweck ihrer Schriften erheischte, Richard von St. Victor, Alanus ab Insulis und Wilhelm von Paris (s. d. Artt.). Was den Lombarden nicht nur zur Abfassung seines Werkes, sondern auch zur Wahl gerade der befolgten Methode bestimmte, war, wie er selbst sagte, die Vertheidigung des Glaubens. Dieser Zweck war unter den gegebenen Zeitumständen nur mit Zuhilfenahme einer einläßlichen Speculation erreichbar. Denn angefeindet wurde damals die christliche Glaubenslehre von den Griechen, welche das Hervorgehen des heiligen Geistes aus Vater und Sohn zugleich läugneten; von Berengar von Tours (s. d. Art.), welcher über die heilige Eucharistie Irrthümer vortrug; gefährdet wurde die christliche Gotteslehre ebenso sehr durch den übertriebenen Realismus des Gilbert de la Porrée (s. d. Art.) wie durch den Nominalismus des Roscellin (s. d. Art.). Das ganze Glaubensgebäude wurde angegriffen durch Abälard (s. d. Art.) und durch die arabischen Gelehrten (s. d. Art. Arabische Philosophie und Theologie). Solchen Gegnern konnte man nur mit einer Theologie, welche die Waffe der Dialektik zu führen wußte, mit Erfolg entgegentreten. Die Gefahr freilich lag nahe, daß man sich mit Vernachlässigung der Offenbarung und der kirchlichen Lehrauctorität zu sehr einer ungemessenen Speculation überließ oder doch Zeit und Mühe nutzlos vergeudete. An mahnenden Stimmen fehlte es nicht. War schon der hl. Bernhard von Clairvaux, dem ohnehin die kalte didaktische Behandlung der erhabensten Mysterien des Christenthums wenig sympathisch sein mochte, auf Veranlassung des Abtes Wilhelm von Thierry gegen die Ausschreitungen einer übermüthigen Speculation Abälards aufgetreten, so wirkten etwas später in einem ähnlichen Sinne die beiden Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg in Deutschland, der edle Johannes von Salisbury in England und Frankreich, Walter von Mortaigne und vor Allen in ungestümer Leidenschaftlichkeit Walter von St. Victor (s. d. einzelnen Artt.). Letzterer that dem Lombarden und Petrus von Poitiers entschieden großes Unrecht, wenn er sie zugleich mit Abälard und Gilbert de la Porrée die vier großen Labyrinthe Frankreichs schalt. Indeß mußte noch im J. 1231 Gregor IX. ein scharfes Schreiben an die Universität von Paris richten (J. Felten, Papst Gregor IX., Freib. 1886, 109): die Lehrer und Schüler der theologischen Facultät sollten sich der Wissenschaft, zu der sie sich bekennen, befleißigen, sich nicht als Weltweise hervorthun wollen, sondern Gottesgelehrte zu werden trachten und nicht, wie die Kinder der Juden, die von heidnischen Frauen geboren waren, die Sprache des Volkes Gottes mit jener der Heiden vermengen,

sondern nur jene Fragen behandeln, die zur heiligen Wissenschaft gehörten und darum aus ihren Quellen gelöst werden könnten. Abgewiesen war damit nur jene Richtung, die infolge des gewaltigen Aufschwunges der arabisch-heidnischen Wissenschaft nicht mehr unterscheiden zu können schien zwischen Glauben und Philosophie. Verworfen war aber nicht die Methode selbst, da dieselbe nach wie vor allein in Uebung blieb und die Sentenzen des Lombarden an allen Schulen ununterbrochen commentirt wurden.

c. Die Blütezeit der Scholastik (etwa von 1230—1330) ward herbeigeführt durch das Zusammentreffen verschiedener, die theologische Wissenschaft äußerst günstig beeinflussenden Factoren. Zunächst war bereits mehr denn ein Jahrhundert regen, freudigen, erfolgreichen Schaffens vorausgegangen, und die kommende Zeit hatte nur auf der gegebenen Grundlage weiterzubauen. Sodann war man mittlerweile in den Besitz sämmtlicher Schriften des Aristoteles (s. d. Art.) gelangt. Während man nämlich früher nur sein Organon und einige andere logische Schriften kannte, waren nun auch die Metaphysik, die Physik, die Psychologie und die Ethik bekannt geworden — zunächst freilich in Uebersetzungen, die vom arabischen bezw. jüdischen Rationalismus nur zu sehr gefärbt waren. Der letztere Umstand und der Mißbrauch, der mit Aristoteles in Paris getrieben wurde (Amalrich von Chartres, David von Dinan [s. d. Artt.]), ließen das Studium des Aristoteles in einem so gefährlichen Lichte erscheinen, daß die kirchlichen Auctoritäten Grund genug hatten, das Lesen einzelner Schriften des Aristoteles für einstweilen zu verbieten. Das Verbot der „Physik" durch die Pariser Synode vom Jahre 1210 wurde 1215 auch auf die „Metaphysik" ausgedehnt, bald aber abgeändert; 1223 wurden an der Universität von Toulouse mit Zustimmung der kirchlichen Behörden die in Paris verbotenen Bücher des Aristoteles gelesen, und dasselbe geschah durch Albert den Großen in Köln. Im J. 1254 bildeten sie aber auch in Paris einen integrirenden Bestandtheil des regelmäßigen Studienganges. — Neben dem Studium der aristotelischen Philosophie übten die neu entstandenen Universitäten (s. d. Art.) den wohlthuendsten Einfluß auf den gesammten höhern Unterricht aus. Bevorzugte Stätten für das Studium der Theologie wurden die Universitäten von Oxford und Paris (s. d. Artt.). Zur Blüte der letztgenannten und speciellen der theologischen Wissenschaft trugen namentlich die neuen, aber auch schon damals vielfach angefeindeten Bettelorden (s. d. Art.) bei, denen Gott gleich nach ihrem Entstehen Männer zuführte, die unstreitig den größten Geistern aller Zeiten beizuzählen sind: die Franciscaner Alexander von Hales und den hl. Bonaventura, die Dominicaner Albert der Große und den hl. Thomas von Aquin (s. d. Artt.). Sie sind die Repräsentanten der scholastischen Theologie auf ihrem Höhepunkte. Die Summa theol. des Alexander von Hales, veranlaßt durch Papst Innocenz IV., ist die reife Frucht vielen Gebetes, unermüdlichen Fleißes und jahrelanger Lehrthätigkeit. An Reichthum des Wissens, an genialer Gruppirung der Doctrinen, an Tiefe und Erhabenheit der Ideen steht Alexander von Hales keinem seiner großen Zeitgenossen nach; er ist und bleibt der wahre Typus und das unerreichte Vorbild der ächten Franciscanerschule, die heute wieder im ganzen Orden zur Geltung kommt, nachdem man die Einsicht gewonnen hat, daß die von Duns Scotus angebahnte Richtung doch zu kritisch, zu wenig positiv, zu wenig maß- und gehaltvoll sei. — Der hl. Bonaventura (s. d. Art.) trat ganz in die Fußstapfen Alexanders, denselben bisweilen einfach reproducirend. Sein Commentar zu den Sentenzen zeichnet sich durch die Bündigkeit und das Treffende des Ausdrucks aus; in dieser Beziehung steht er über seinem Lehrer. Eine Summa der gesammten Theologie hat er freilich nicht geschrieben, wenn man nicht das Breviloquium theologicae veritatis so nennen will. Der „seraphische" Lehrer stand übrigens in seiner ganzen Geistesrichtung dem hl. Bernhard, den Victorinern, überhaupt der gesunden Mystik fast näher als der ruhig abwägenden und sorgfältig prüfenden Arbeit der Scholastik. Dagegen nähert sich der Franciscaner Richard von Middletown (s. d. Art.) durch seine ruhige, durchsichtige Darstellung mehr dem hl. Thomas. Mit der Franciscanerschule geistesverwandt ist Heinrich von Gent (s. d. Art.). — Die Dominicanerschule wird würdig eröffnet durch Albert den Großen. Die Gelehrsamkeit des doctor universalis umfaßte das Gesammtwissen seiner Zeit. Seinen Erklärungen und Paraphrasen war ein innigeres Verständniß des Aristoteles zu verdanken; seine dogmatische Schriftstellerei eröffnete er mit Commentaren zu den Werken des Areopagiten und des Lombarden. Weder die Erklärung zu den Sentenzen noch seine großartig angelegte Summa theologiae sind vollendet. In theologischer Erudition, Systematik und Klarheit hat Albertus Magnus den Alexander von Hales nicht erreicht, und er wurde von seinem Schüler, Thomas von Aquin, weit überholt. Letzterer, der doctor angelicus, ist die edelste Blüte der Scholastik. Er ist unter den mittelalterlichen Theologen, was der hl. Augustin unter den Vätern war, vor allen Anderen ausgezeichnet wie durch Kenntniß der Schrift und Tradition, so durch Tiefe und Reichthum der Gedanken, Wahrheit und Klarheit der Ideen, Vollendung der Methode und Bestimmtheit des Ausdruckes. Seine Thätigkeit umfaßte zudem das Gesammtgebiet der theologischen Wissenszweige, überall Vorzügliches, manchmal Unübertreffliches bietend. Wer daher die Scholastik in ihrer Reinheit kennen lernen will, muß sich in das Studium des hl. Thomas vertiefen. — Petrus von Tarentaise, der spätere Papst Innocenz V., und Ulrich von Straßburg (s. d. Artt.),

beide dem Dominicanerorden angehörig, Aegidius Romanus (Colonna, s. d. Art.) u. A. sind noch der classischen Zeit der Scholastik durchaus würdig. Die Größe jener Zeit wird freilich nur ermessen können, wer die Commentare zur heiligen Schrift mit ihrem ganzen theologischen Reichthum, wer die Erklärungen des Lombarden, wie sie das kirchliche Glaubensbewußtsein eines glaubensfrischen und glaubensinnigen Jahrhunderts wiederspiegeln, wer jene zahlreichen Gelegenheitsschriften, die man Quodlibeta (s. d. Art.), Quaestiones disputatae oder einfach Opuscula nannte, wer vor Allem die Meisterwerke der mittelalterlichen Theologie, die Summae theologicae, kennen gelernt und dieselben nach der Tiefe und Reichhaltigkeit der darin ausgesprochenen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, nach der Schärfe und Gewandtheit ihrer Dialektik, in ihrer schmucklosen Einfachheit und einfachen Erhabenheit zu würdigen im Stande ist.

d. Der Niedergang der Scholastik knüpft sich in seinem Beginne an den Namen des Johannes Duns Scotus (s. d. Art.). Seine glänzenden Geistesgaben und hervorragenden Verdienste um die theologische Wissenschaft sind von der Kirche selbst oft anerkannt und belobt worden. Allein der doctor subtilis war kein Meister im Aufbauen. Seine Darstellungsweise ist vielfach dunkel und mit tausend Subtilitäten beschwert. Seine Stärke bestand darin, an den Leistungen Anderer scharfe Kritik zu üben. Aber was schlimmer war, er machte Schule, und die divergirenden Ansichten der beiden Hauptrichtungen, der Thomisten und Scotisten, sind nicht immer mit Ruhe und Sachlichkeit verfochten worden (s. jedoch d. Art. Duns Scotus). Diese Streitigkeiten waren aber keineswegs der Hauptgrund, warum die Scholastik trotz einzelner glänzenden Namen sich im 14. und 15. Jahrhunderte nicht auf ihrer Höhe zu erhalten vermochte. [Ueber die Gründe des Verfalls der Scholastik s. u. Sp. 1893 f.]

3. Der Neuzeit war es vorbehalten, die alte Scholastik zu neuem Leben zu erwecken, freilich nicht im Sinne einer bloßen Repristination des Frühern, aber doch auf dem Boden der altbewährten Methode. Indem Pius V. (1567) den hl. Thomas und Sixtus V. (1587) den hl. Bonaventura gerade in ihrer Eigenschaft als Fürsten der Scholastik zu Kirchenlehrern erhoben, war der theologischen Wissenschaft die Bahn gewiesen, auf der die Entwicklung sich weiter zu bewegen habe. Die scholastische Methode hatte sich zudem sowohl auf dem Trienter Concil als auch in den Disputationen mit den Häretikern des 16. Jahrhunderts glänzend erprobt. Die großen leitenden Principien der Schule mußten also dieselben bleiben. Allein es mußte ebenso den wesentlich veränderten Zeitumständen Rechnung getragen werden. In dieser individuell gestalteten Form erlebte die Scholastik als sog. Neuscholastik eine zweite Blütezeit etwa um die Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Hauptvertreter der Theologie waren nur noch die Ordensgenossenschaften und die Universitäten, oder richtiger die Ordensmänner an den Universitäten. Den natürlichen Erben der Theologie des 13. Jahrhunderts, den Dominicanern und Franciscanern, war ein neuer Orden, die Gesellschaft Jesu, an die Seite getreten, der auf keinem theologischen Gebiete hinter den alten zurückzubleiben suchte. Als weiteres Moment kam eine Verschiebung der Hauptsitze theologischen Wissens hinzu. Spanien war im Mittelalter gegen Frankreich und Italien, gegen England und Deutschland weit zurückgeblieben; nun übernahmen seine Universitäten (Salamanca, Alcala, Coimbra, Löwen) die geistige Führerschaft. Spanier waren die glänzendsten Theologen auf dem Concil von Trient (die beiden Soto, Vega, Laynez, Salmeron) und Spanier die hervorragendsten Lehrer auf den Hochschulen Europa's: Maldonat in Paris, Tolet in Italien, Gregor von Valentia in Deutschland (s. d. betr. Einzelartt.). So ward Spanien, das am wenigsten unter der häretischen Bewegung des 16. Jahrhunderts zu leiden gehabt hatte, das Centrum, von dem die Regeneration der theologischen Studien ausging. Schulbuch für die Neuscholastik wurde, wie dieß früher die Sentenzen des Lombarden gewesen, die Summa des hl. Thomas, welche auf dem Concil von Trient neben der heiligen Schrift und dem Corpus juris canonici als die reifste und schönste Frucht der mittelalterlichen Theologie aufgelegen hatte und das kirchliche Glaubensbewußtsein in unvergleichlicher Reinheit und Klarheit zum Ausdrucke brachte. Nach dem Vorbilde der alten Schule und im engen Anschluß an den hl. Thomas nahm die speculative Theologie nun einen neuen großartigen Aufschwung und lieferte Werke, die mit den besten einer frühern großen Zeit den Vergleich aushalten. Sollten sie denselben nachstehen in der Frische und Originalität der Gedanken oder in der ruhig maßvollen Darstellung, so würden sie dieselben übertreffen an Mannigfaltigkeit und Allseitigkeit sowie an Weite und Reichthum des positiven Wissens. Was die Theologie des 16. Jahrhunderts vor Allem auszeichnet, ist die reichere und methodischere Verwerthung und Verarbeitung des in der heiligen Schrift und der altchristlichen Literatur angehäuften positiven Beweismaterials. Es ist dieß jedoch nicht so zu verstehen, als ob sich die mittelalterliche Theologie gegen die positive Seite abgeschlossen hätte — die Commentare zur heiligen Schrift und die sogen. Summae aureae beweisen das Gegentheil —; Thatsache aber ist, daß in der neuern Theologie der positive Gehalt nicht nur reichlicher gehoben und kritischer gesichtet, sondern auch mit der ganzen Deduction organischer verwachsen ist, als dieß früher der Fall sein konnte. Der Humanismus und die Buchdruckerkunst hatten das ungeheure Material in Aller Hände gelegt; die Reformatoren mißbrauchten es gegen den gesammten

historischen Besitzstand der Kirche; die katholische Gelehrtenwelt nahm die Waffen auf dem Felde auf, wo sie liegen geblieben waren. Es kann fraglich sein, wer am meisten zu wahrem theologischen Wissen beigetragen habe, ob die großen Exegeten oder die Controversisten, ob die Vertreter der Patristik oder die der Speculation: das Ideal eines vollkommenen Theologen war aber für die Neuscholastik derjenige, der am vollkommensten die verschiedenen Functionen der katholischen Theologie zu vereinen verstand.

II. Das Wesen der Scholastik kann nun auf Grund dieses geschichtlichen Ueberblickes näher bestimmt werden. Wenn eine allgemein anerkannte Formel für ihre Begriffsbestimmung noch nicht gefunden ist, so liegt der Grund darin, daß man sich unter Scholastik entweder zu viel oder zu wenig denkt. Vor Allem gilt es daher, zu erfahren, was die scholastischen Theologen selbst von ihrer Wissenschaft gedacht haben. Gleich am Anfang seiner theologischen Summa wirft der hl. Thomas die Frage auf, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, und antwortet, die heilige Theologie sei eine Wissenschaft, insofern sie, von zweifellos sicheren Principien — den von Gott geoffenbarten Glaubenssätzen — ausgehend, vermittels vernünftiger Denkoperation zu neuen, vorher nicht erkannten Wahrheiten fortschreite. Der Vernunftschlüsse bediene sie sich nicht, um ihre Principien zu beweisen, ähnlich wie auch die Metaphysik ihre obersten Sätze nicht beweise, wohl aber vertheidige, indem gezeigt werde, daß nichts Stichhaltiges gegen dieselben vorgebracht werden könne. Hieraus ergebe sich der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie (s. d. Art. Philosophie IX, 2048 ff.). Dieselbe Auffassung von der scholastischen Theologie haben die Lehrer des 16. Jahrhunderts. Melchior Canus (De loc. theol. 8, 2) weist der scholastischen Theologie eine dreifache Aufgabe zu. Erstens habe sie, was in der heiligen Schrift und der apostolischen Ueberlieferung enthalten ist, gleichsam aus dem Dunkel an's Tageslicht zu fördern; „denn der Theologe leitet seine Lehrsätze aus den von Gott geoffenbarten Glaubensprincipien her, indem er, was in diesen Glaubensprincipien eingeschlossen ist, durch Vernunftschlüsse entwickelt". Zweitens habe sie den Glauben wider die Angriffe der Häretiker zu vertheidigen. Endlich habe sie aber drittens auch die Lehre Christi und der Kirche, soweit dieß möglich ist, vermittels menschlicher Wissenschaften zu beleuchten und zu bekräftigen. Auf Grund dieser Auffassung der Schule kann man die Scholastik sachlich in der Weise definiren, wie dieß Eingangs dieses Artikels geschehen ist. Zum tiefern Verständniß ihres Wesens ist es aber erforderlich, auf das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen hinzuweisen. Hierbei können wir uns jetzt an positive kirchliche Lehren anschließen. Nachdem das vaticanische Concil (Const. de fide cath. c. 4) die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Glauben und Wissen abgewiesen hat, legt es dar, welche Hilfe Glaube und Vernunft sich gegenseitig leisten. Während einerseits die Vernunft die Fundamente des Glaubens beweist und in etwa den Sinn der geoffenbarten Wahrheit erläutert, bewahrt andererseits der Glaube die Vernunft vor vielen Irrthümern und bereichert sie mit vielen Kenntnissen. Die Kirche, durchdrungen von der hohen Bedeutung der menschlichen Wissenschaft, erkennt die Selbständigkeit derselben auf ihren Gebieten an, muß aber auch dafür sorgen, daß sie ihre Grenzen nicht überschreite und durch ihre Irrthümer den Glauben nicht gefährde. Kurz vorher weist das Concil darauf hin, daß die vom Glauben erleuchtete Vernunft auch von den Geheimnissen des Glaubens aus der Analogie der natürlichen Wahrheiten, aus der Verbindung der einzelnen Geheimnisse unter einander, aus der Hinordnung derselben zum übernatürlichen Ziel und Ende des Menschen ein werthvolles Verständniß erwerben kann. Aus der Vergleichung und genauern Betrachtung der geoffenbarten Wahrheiten und aus ihrer Zusammenstellung mit natürlichen Wahrheiten ist somit der menschlichen Vernunft die Möglichkeit gegeben, neue Kenntnisse über göttliche Dinge zu erwerben. Diese Principien des vaticanischen Concils sind nachweisbar eben diejenigen Principien, von welchen die Scholastik sich leiten ließ. Da aber auch die Theologen der ersten Jahrhunderte die nämliche Auffassung vom Verhältniß zwischen Glauben und Wissen hatten, so kann hierin kein wesentlicher Unterschied zwischen der patristischen und der scholastischen Theologie begründet sein. Es kann sich höchstens um ein Mehr oder Weniger im Gebrauch der natürlichen Wissenschaften handeln, wobei es erst noch zweifelhaft bliebe, ob nicht einzelne Väter einen ausgiebigern Gebrauch von den Vernunftwahrheiten zur Vertheidigung und Erläuterung des Dogmas machten als einzelne Scholastiker. Das unterscheidende Merkmal der scholastischen Theologie von der Theologie des christlichen Alterthums liegt nur in der größern Vollständigkeit, strengern Systematisirung des ganzen Glaubensinhaltes, strenger logischen Eintheilung, schärfern Begriffsbestimmung, klarern Fragestellung, vielfach einfachern Darstellung, kurz in der schulgerechtern Form, nicht aber in den Grundprincipien und am allerwenigsten in der Verschmelzung von Theologie und Philosophie. Erst in neuerer Zeit fing man an, unter scholastischer Theologie vorzüglich speculative Theologie zu verstehen, in der Bedeutung, wie die Neueren dieses Wort auffassen. Den Alten war indessen der Gegensatz zwischen speculativer und positiver Theologie zwar nicht der Sache, aber dem Namen nach unbekannt: sie stellten der speculativen die praktische Theologie gegenüber. Erklärt man ferner mit den meisten Neueren die positive Theologie als diejenige, welche aus der heiligen Schrift unter besonderer Berücksichtigung der heiligen Väter gleichsam die feste Grundlage für die weitere theologische Erörterung legt (ponit, daher posi-

tiva), so ist es klar, daß positive und scholastische Theologie nicht zwei Arten von Theologie, sondern nur die zwei Theile oder richtiger die zwei Functionen einer und derselben Theologie als Wissenschaft sind. Beide ergänzen sich gegenseitig so, daß sie nur zusammen die theologische Wissenschaft ausmachen. In seiner unvergleichlichen, klaren Weise erklärt der hl. Thomas das Verhältniß zwischen positiver und speculativer Theologie Quodlib. 4, a. 18. Die positive Theologie übermittelt die Glaubenswahrheit selbst, die speculative oder scholastische führt in das volle, wissenschaftliche Verständniß derselben ein: beide zusammen, die positive und die scholastische Theologie, machen die Theologie zu dem, was sie ihrer Idee nach und in der Auffassung der Kirche sein soll, zu einer übernatürlichen Wissenschaft göttlicher Dinge, zur Königin der Wissenschaften.

III. Das Urtheil über den Werth der Scholastik ist nun leicht. Daß dieselbe von den Häretikern des Mittelalters sammt und sonders, dann von dem ganzen Schwarm der Humanisten und von den Häresiarchen des 16. Jahrhunderts und endlich von allen Empiristen, Materialisten, Rationalisten, kurz von allen Feinden der Kirche und der Offenbarung auf das Maßloseste angefeindet worden ist, darf nicht befremden und gereicht ihr eher zur Empfehlung als zum Tadel. Die Hauptanklagen gegen die Scholastik beziehen sich theils auf die Form, theils auf die Sache. Die sog. barbarische Terminologie wird heute höchstens noch Anfänger schrecken. Jede Wissenschaft bedarf in etwa ihrer eigenen technischen Ausdrücke. Wenn es den Naturwissenschaften unbenommen ist, eine eigene Terminologie zu schaffen und zu gebrauchen, wer wollte dasselbe der Theologie und der Philosophie verbieten? Bei genauerem Zusehen würde es sich zudem herausstellen, daß in den 25 Bänden eines hl. Thomas von Aquin oder eines Suarez weniger ungewöhnliche Ausdrücke sich finden als in einem beliebigen Lehrbuch moderner Wissenschaften. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die scholastischen Auctoren leichter zu verstehen oder zu studiren seien als die modernen. Das ureigenste Gebiet der theologischen Speculation ist das weite Reich der erhabensten, geistigsten Wahrheiten, und die Schwierigkeiten der Scholastik entstammen viel weniger ihrer Terminologie als einer gewissen Geistesschwäche, der Schwierigkeit des abstracten Denkens. — Die Anklage auf Vernachlässigung der Latinität hat schon Paulsen (Gesch. des gelehrten Unterrichtes, Leipzig 1885, 22 f. 27 f.) meisterhaft abgefertigt. Das Latein des augusteischen Zeitalters sprach man allerdings in den Schulen des Mittelalters nicht. Die christliche Speculation mußte sich ihre Sprache erst noch schaffen. Es geschah dieß vielfach im Anschluß an die peripatetische Philosophie, so daß sehr bald die aristotelische Ausdrucksweise die Sprache der mittelalterlichen Schule wurde. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen wie aus dem Griechischen waren so sehr Wort für Wort Uebertragungen, daß es für uns Spätere fast unmöglich ist, die lateinische Uebersetzung ohne den griechischen Urtext zu verstehen. Der so latinisirte Aristoteles war aber das allgemein gebrauchte Schulbuch und somit auf die Bildung des Schullateins von großem Einfluß. Es gab übrigens auch noch andere, die Sprache übel beeinflussende Umstände. Hier genügt es, zu sagen, daß man offenbar zwei Principien in Bezug auf die Sprache befolgte: erstens wollte man verstanden werden, also mußte man so sprechen, wie jedermann in Schule und Disputationen sprach; zweitens scheute man sich nicht, für neue Ideen neue Ausdrücke zu bilden. Schon der hl. Augustin hatte gesagt: Non timeamus ferulas grammaticorum, dum tamen ad veritatem solidam et certiorem perveniamus (In Joan. tract. 2, n. 14; vgl. R. Herkenrath, in d. Zeitschrift für kath. Theol. 1889, 625). — Auch über die Dürftigkeit und Armut der ganzen Darstellung bei den Scholastikern wird geklagt. Wenn man damit nur sagen will, daß der sprachliche Ausdruck alles dichterischen und rednerischen Schmuckes entbehre, so wird die Thatsache unumwunden zuzugeben sein. Der hl. Thomas von Aquin und Aristoteles haben eigentlich denselben Stil. Glatte Bestimmtheit des Ausdrucks, die immer ein untrügliches Kennzeichen einer scharfen Auffassung ist, eine Schmucklosigkeit und Einfachheit, die fast zur Dürftigkeit wird, eine Behutsamkeit im Gebrauche ungewöhnlicher Worte und technischer Wendungen, kurze, kernige Sätze mit reichem Gedankeninhalt sind die charakteristischen Eigenschaften des Stils sowohl beim Aquinaten wie beim Stagiriten. Die Wahrheit wird zudem, zumal in theologischen und philosophischen Lehrbüchern, immer mit Vorliebe den einfachsten und bezeichnendsten Ausdruck wählen. Also einfach, sogar dürftig mag man die Sprache der Scholastik nennen, nur hüte man sich, aus der Einfachheit der Darstellung auf die Armut des Gedankens zu schließen. An Tiefe und Reichhaltigkeit der Ideen sind wiederum Thomas und Aristoteles die unerreichten Vorbilder. — Bevor wir zu den mehr sachlichen Anklagen gegen die Scholastik übergehen, sei eine Bemerkung vorausgeschickt, die auch heute noch nicht überflüssig ist: Nie haben die Scholastiker in fortdauernder Uebereinstimmung eine Lehre für eine geoffenbarte Wahrheit ausgegeben, die sich nicht als solche mit den triftigsten Gründen nachweisen läßt; nie haben sie einen Satz als theologisch gewiß vertheidigt, der nicht eine strenge Folgerung aus geoffenbarten Wahrheiten wäre; nie ist eine Ansicht allgemein oder auch nur vorherrschend geworden, die man als unchristlich oder unvernünftig bezeichnen müßte, selbst wenn es sich nur um die Erklärung des Dogmas oder die speculative Verständigung über dasselbe handelte. Einen wirklichen Beweis für die so oft behauptete Verschmelzung von Theologie und Philosophie, für die wenn auch unbeabsichtigte

Umgestaltung des Glaubensinhaltes, hat auch die Ritschl'sche Schule nicht erbracht und wird ihn nie erbringen können. Die Lehre der Scholastik — immer als katholische Theologie verstanden — ist unanfechtbar; dasselbe läßt sich nicht unter derselben Garantie von der Lehrweise in einzelnen Zeitperioden sagen. Es läßt sich keineswegs in Abrede stellen, daß im 14. und 15. Jahrhundert, theilweise veranlaßt und irregeleitet durch die verwegene Speculation der Araber und anderer Bekämpfer der christlichen Wissenschaft, Manche mit Vernachlässigung des positiven Theiles der Theologie in der Speculation viel zu weit gingen. Derselbe Vorwurf lastet auf der Epigonenzeit des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Vernachlässigung der ächt theologischen Beweisführung, die vielfach nicht mehr auf dem soliden Fundamente des positiven Glaubensgehaltes aufbaute, sondern fast einzig auf speculativer Philosophie fußte, mußte von unheilvollen Folgen sein. Kirchlicherseits war man gegen diesen Unfug in der Theologie nicht blind. Wenn Melchior Canus (De loc. theol. 9, 1) gesteht, daß er die Klagen über die Folgen dieser Vernachlässigung nicht ohne Thränen niederschreibe, so hatte ja schon Gregor IX. die Pariser Theologen vor derartigen Verirrungen gewarnt, und Johannes XXII. sah sich veranlaßt, diese Mahnung und Warnung in einem eigenen Breve an die Universität von Paris zu erneuern. Die Vernachlässigung der positiven Theologie führte zu dem weitern Fehler vieler unnützen, ja schädlichen Spitzfindigkeiten und Wortspaltereien. Indem die Berechtigung dieser Anklagen für die bezeichnete Zeit nicht in Abrede zu stellen ist, muß aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß jener Zeit manche Fragen nicht so nutz- und bedeutungslos vorkamen wie der unsern; daß die gemachten Vorwürfe nur einen Theil der Theologen und auch diese nur theilweise treffen, indem auch diese, obgleich sie sich ab und zu in grübelnden Spitzfindigkeiten zu verlieren scheinen, doch wieder die erhabenen Geheimnisse unserer heiligen Religion mit einer Gründlichkeit und Genauigkeit behandelten, die unserem Jahrhunderte alle Ehre machen würden; daß es höchst ungerecht ist, nach diesen Mißbräuchen die Scholastik selbst zu beurtheilen, ja sogar zu definiren; daß endlich dieselben Päpste, welche die Fehler Einzelner rügten, die Methode selbst nicht nur duldeten, sondern eindringlichst empfahlen. Was ferner die Streitigkeiten betrifft, welche die scholastischen Theologen und theologischen Schulen manchmal entzweiten, so wird jeder zugeben, daß dort, wo wissenschaftliches Leben ist, auch nach rein sachlichen Gesichtspunkten wissenschaftliche Kämpfe fast unvermeidlich sind. So lange dieselben mit Ruhe und Mäßigung, Anstand und Würde geführt werden, sind sie weder für die Disputirenden entwürdigend noch dem Fortschritte der Wissenschaft hinderlich. Es gibt überhaupt keine einzige Wissenschaft, die nicht derartigen Controversen die großartigsten Erfolge verdankt. Gegen literarische Kämpfe an und für sich ist also auch in der Theologie nichts einzuwenden. Aber gerade die Koryphäen unter den Scholastikern zeichnen sich in allen ihren Werken durch die größte Mäßigung, Milde, mit Einfalt gepaarte Würde und Anspruchslosigkeit aus, und selbst Duns Scotus macht hierin nicht oft eine Ausnahme. Der Vorwurf unwürdiger Streitsucht und gehässiger Verketzerungslust, den man so oft den Scholastikern macht, trifft also weder alle Scholastiker noch viel weniger die Scholastik selbst. Freilich ist auch die Thatsache zuzugeben, daß manche Scholastiker sowohl in ihren Schriften wie auch in den mündlichen Speculationen nicht nur die Ruhe und Würde, welche gerade den Vertretern der heiligsten Wissenschaft eigen sein sollte, sondern auch den religiösen Anstand und die gegenseitige Liebe gröblich verletzten. Es fehlt nicht an Beispielen, daß trotz geschärfter Befehle der kirchlichen Oberen, von derartigen Streitigkeiten abzustehen, dieselben doch zum großen Aergerniß der Gläubigen fortgesetzt wurden. Melchior Canus (De loc. theol. 8, 1) macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Fehler nicht auf Rechnung der Scholastik, sondern des Charakters der einzelnen Scholastiker zu setzen seien. Und ob das Schlimmste, was die leidenschaftlichsten Scholastiker in dieser Beziehung leisteten, auch nur im Entferntesten an die Art und Weise heranreicht, wie die Bannerträger der sogen. Reformation ihre theologischen Gegner behandelten, wäre eine andere Frage. Es bedarf indeß weder vielen Entschuldigens noch Verdeckens, wo so viel Gutes, ja Vorzügliches sich findet.

Aus der feststehenden Thatsache, daß man seit Anfang des 13. Jahrhunderts bis in die Mitte des 18. in den katholischen Schulen und an den katholischen Universitäten keine andere Theologie kannte als die scholastische, folgt zunächst, daß die Lehre, welche die Scholastiker als in den Glaubensquellen enthalten vortragen, die unverfälschte geoffenbarte Wahrheit ist; man würde sonst in die Absurdität hineingedrängt, daß der einzig wahren Kirche Christi die wahre Lehre abhanden kommen könne. Man kann noch weiter gehen und sagen: Die Uebereinstimmung der Scholastiker in theologischen Lehren überhaupt gibt diesen nach den Grundsätzen der Kirche eine solche Gewißheit, daß man sie nicht verwerfen kann, ohne sich, wenn nicht der Häresie, doch der Vermessenheit und in den meisten Fällen auch eines der Häresie mehr oder weniger nahe kommenden Irrthums schuldig zu machen (vgl. M. Canus, De loc. theol. 8, 4; Joan. de Lugo, De virt. Fid. div. disp. 20, sect. 2. 3). Aus dieser allgemeinen Anerkennung der Scholastik von Seiten der Kirche folgt aber auch zweitens, daß die scholastische Lehrweise richtig sein muß. Dunkel, weitschweifig, ordnungslos, unter Umständen unzweckmäßig mag man allenfalls die Methode nennen, falls man diese Vorwürfe beweisen zu können

glaubt: die Richtigkeit der Methode aber darf nicht angezweifelt werden. Wie sollte eine Theologie, die über das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft falsche Grundsätze aufstellt und somit bei der speculativen Behandlung der Glaubenswahrheiten mit jedem Schritte in der unmittelbarsten Gefahr schwebt, vom Wege der Wahrheit abzuweichen, jahrhundertelang von der ganzen lehrenden Kirche gebilligt, vertheidigt, vorgeschrieben worden sein? Wie sollte diese Theologie vorzüglich geeignet sein, die lehrende und hörende Kirche in das wahre Verständniß der Glaubenslehren einzuführen? Wie könnte eine Wissenschaft, die in ihren Grundauffassungen irre geht, als die sicherste Schutzwehr wider die Feinde des Glaubens, die beste Waffenrüstung im Kampfe wider den Irrglauben und Unglauben gepriesen und anempfohlen werden? Und doch gibt es keinen Theologen, der von Päpsten und Bischöfen jemals mit mehr Lobsprüchen bedacht worden, als der hl. Thomas von Aquin, der Repräsentant der Scholastik schlechtweg (vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. IV, 2. Aufl., Münster 1873, Abh. 1, Hauptst. 6, II., und Fr. Ehrle, Die päpstl. Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration d. christl. Philosophie, in d. Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880], 13 ff. 292 ff. 388 ff. 485 ff.). Eine andere, kaum weniger hell strahlende Leuchte der katholischen Theologie war der hl. Bonaventura, den Sixtus V. durch die Bulle Triumphantis Hierusalem vom Jahre 1587 (der neuen Ausgabe seiner Werke, ad Claras Aquas [Quaracchi] 1883, vorgedruckt) zum doctor ecclesiae erhob und dem hl. Thomas an die Seite stellte mit der Mahnung, das Erbe solcher Väter als die unbezwingbare Vormauer unseres Glaubens eifrig zu vertheidigen. Seinerseits hat der apostolische Stuhl dieß fortwährend gethan, indem er der Theologie den rechten Mittelweg zwischen Ueber- und Unterschätzung der Kraft unserer Vernunft in Erkenntniß der religiösen Wahrheit anwies und zur Herstellung der schönen Harmonie, welche zwischen dem positiven und dem speculativen Theile der katholischen Theologie besteht, aufforderte. Daher nahmen die Päpste die Scholastik in Schutz gegen die überwiegende Speculation, welche nothwendig zum Rationalismus führt (z. B. in unserem Jahrhunderte gegen Hermes und A. Günther [s. d. Artt.], aber ebenso sehr gegen einen übertriebenen Positivismus, der sich bis zum Traditionalismus steigerte (z. B. gegen Bautain [s. d. Art.]). Besonders beachtenswerth ist auch das Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. December 1863 (Denzinger, Ench. n. 1531 sqq.) als ein Beweis dafür, daß der römische Stuhl noch immer die Scholastik mit demselben Eifer in Schutz nimmt, wie er es früher beispielsweise gegen einen Wiclif und Hus (Denzinger n. 505. 546) gethan. Nach allem diesem bleibt noch die Frage offen, ob der scholastischen Methode ein absoluter oder immerhin nur ein relativer Werth zuzuschreiben sei. In Bezug auf diese Frage ist wohl zwischen der **Richtigkeit** und der **Angemessenheit** der Methode zu unterscheiden. Richtig ist die Methode, welche durch sich selbst nothwendig zu richtigen Erkenntnissen führt; und dieses thut sie dann, wenn sie von richtigen Grundsätzen ausgeht und wenn die von ihr angewendeten Mittel oder Formen der Darstellung den logischen Gesetzen entsprechen. Angemessen aber ist die Methode dann, wenn sie nicht allein zu richtigen Erkenntnissen bezüglich eines Gegenstandes führt, sondern wenn sie diesen selbst, soweit es überhaupt möglich ist, zur Anschauung und zur Einsicht bringt. Wenn jemand die Meinung vertreten sollte, daß gerade dieser Vorzug der scholastischen Methode als solcher nicht in dem wünschenswerthen Grade zukomme, sondern daß sie den innern sachgemäßen Zusammenhang der Gedanken zu wenig berücksichtige und dadurch das klare Verständniß erschwere, so würde es nicht leicht sein, ihn zu widerlegen. Es kommt hier vor Allem auf den Gegenstand der wissenschaftlichen Darstellung und den Zweck derselben an. Wenn es sich darum handelt, gegebene Wahrheiten als gegeben vollkommen in's Licht zu stellen und gegen Mißverständnisse und daraus hergeleitete Angriffe zu vertheidigen, dann ist die scholastische Methode vor allen geeignet, diesem Zwecke zu dienen, und gerade solchen Zwecken verdankt sie ihren Ursprung. Dagegen gibt es auch Gegenstände, und zwar auch solche, die wesentliche Theile der Theologie bilden, bei denen die Anwendung jener Methode nur eine künstliche, sachwidrige Form ergibt, welche den natürlichen Fortgang des Gedankens hemmt und die klare zusammenhangende Auffassung der Sache hindert, abgesehen von dem unvermeidlichen Formalismus, der den Geist durch seine eintönige Topik ermüdet. Es kann überhaupt keine absolut beste Methode geben, in dem Sinne, daß sie in allen Fällen, ohne Rücksicht auf die Gegenstände und den Zweck der Darstellung, die beste sei, und wenn von competenter Seite der Scholastik das höchste Lob gespendet wird, so bezieht sich dieses auf die ganze Lehre, hat aber sicher nicht den Sinn, daß die angewandte Methode für die absolut beste und nachzuahmende erklärt werden soll.] Mit der Werthschätzung der Scholastik läßt sich übrigens die berechtigte Freiheit der Wissenschaft und der wahre Fortschritt der Theologie recht wohl vereinigen. Frei ist die theologische Wissenschaft ja überhaupt nicht in dem Sinne, daß sie von der von Gott geoffenbarten und durch die Kirche proponirten Lehre abweichen dürfte; sie kann nur auf dem Boden der kirchlichen Auffassung stehen, hat aber damit auch das denkbar festeste Fundament. Soweit daher die Lehre der Scholastiker nichts Anderes als Lehre der Kirche überhaupt ist, kann kein Theologe sich von ihr trennen. Allein mit der Empfehlung eines hl. Thomas durch die kirchliche Auctorität ist nicht gesagt, daß jede einzelne der in seinen

Werken vorgetragenen Ansichten die kirchliche Approbation habe, so daß man nie und unter keinen Umständen davon abweichen dürfte. Die Scholastiker selbst — und nicht etwa bloß die Scotisten, sondern auch die treuesten Anhänger des hl. Thomas, wie Franz Victoria, Canus — suchen bei aller Hochachtung und Verehrung vor dem englischen Lehrer immer zuerst den wahren Sinn seiner Lehre aufzufassen, prüfen dann alle Beweise sorgfältig, fügen neue Lehrsätze bei, ergänzen und verbessern den hl. Thomas ab und zu, ja widersprechen ihm bisweilen in aller Bescheidenheit. Nicht mehr als sie ist jeder Theologe gebunden, und wer die Werke der Scholastik, der alten und der neuern, nur in etwa prüft, wird erstaunt sein über die weitgehende Freiheit, deren sich die katholischen Theologen zu allen Zeiten erfreuten. — Noch unbedenklicher ist die Furcht, es möge durch die Pflege der scholastischen Theologie ein Stillstand in der theologischen Forschung herbeigeführt werden. Darin besteht ja nicht der wahre Fortschritt in der Wissenschaft, daß jeder Spätere alle Sätze, welche nach genauester jahrhundertelanger Untersuchung und Prüfung als richtig festgestellt sind, erst neu finden müßte. Es ist vielmehr, wie für jeden Gelehrten, so auch für den Theologen ein gewaltiger Vortheil, wenn er zu allererst die bereits vorhandenen Schätze seiner Wissenschaft sich aneignet und mit Hilfe derselben weiterforscht. Daß aber im Rahmen der scholastischen Theologie ein Fortschritt der Wissenschaft möglich ist, wird geschichtlich durch die zweite Blüteperiode der Scholastik bewiesen. Nur Unwissenheit kann behaupten, daß ihre Leistungen nichts weiter seien als Wiederauffrischung des Alten; Melchior Canus z. B. hat durch seine Untersuchungen über die Glaubensquellen einen ganz neuen Zweig der theologischen Wissenschaft begründet, der so viel Anklang fand, daß an den meisten Universitäten eigene Lehrstühle für die apologetischen Tractate eröffnet wurden. Und nicht bloß die Schriften jener Theologen, welche mitten im Kampfe mit den neuen Irrlehrern standen, weisen ein exegetisches und historisches Wissen auf, wie es die früheren Jahrhunderte nicht gekannt hatten; dieses positive Wissen ist vielmehr in einer solchen Fülle und mit solcher Präcision und Methode in die gesammte theologische Literatur hineingezogen und hineinverarbeitet, wie man es früher kaum ahnen konnte. Aber auch die Speculation ist nicht stille gestanden. Es genügt hier, hinzuweisen auf die vielen Probleme, zum Theile von großer Wichtigkeit, welche von der Nachscholastik von Neuem oder zuerst aufgeworfen und eingehender oder anders beantwortet wurden (z. B. die Frage nach dem natürlichen und übernatürlichen Einfluß Gottes auf die Handlungen der mit freiem Willen begabten Wesen; die Vorherbestimmung des Menschen zur ewigen Seligkeit, das Wesen der heiligmachenden Gnade und der Erbsünde, das Wissen und Können Gottes; die Untersuchungen über Christi Verdienst und Genugthuung, über die Rechtfertigung, über die Vertheilung der Gnade und ihr Verhältniß zur Freiheit, über den Glauben, die Liebe, über die Wirksamkeit und Spendung der Sacramente, über die Kirche). Wenn aber die sogen. Reformationszeit in dieser Weise der Scholastik Stoff zu neuen Erörterungen und damit zum wissenschaftlichen Fortschritte darbot, so läßt sich dasselbe wahrhaftig auch von der Gegenwart sagen, wo die theologische Wissenschaft sich neuen Aufgaben gegenübergestellt sieht. Ihnen auf dem Boden der altbewährten Methode gerecht zu werden, ist die unermeßliche Aufgabe der heutigen Scholastik. (Vgl. im Allgemeinen die bei den Einzelartikeln über die Koryphäen der Scholastik citirten Werke und die Handbücher der Geschichte der Philosophie, z. B. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864—1866, 3 Bde.; sodann für die Geschichte und Beurtheilung der Scholastik Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV, 2. Aufl., Münster 1873; Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I, Freiburg 1873; O. Willmann, Gesch. des Idealismus II, Braunschweig 1896, 321 ff. Für einzelne Abschnitte in der Geschichte der Scholastik sind wichtig: Werner, Der hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1858 ff., 3 Bde.; Ders., Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861, 2 Bde.; Ders., Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil, München 1866; Ders., Die Scholastik des spätern Mittelalters I: Joh. Duns Scotus, Wien 1881. Endlich sind noch die Dogmengeschichten des Mittelalters von Bach, Wien 1873 und 1875, 2 Thle., und von Schwane, Freiburg 1882, sowie für die Scholastik an den alten Universitäten die von diesen handelnden Geschichten [s. d. Einzelartt.] zu vergleichen.) [J. Blötzer S. J.]

Scholien (σχόλια) nennt man kurze Anmerkungen, welche fortlaufend den Text einer Schrift erläutern. Sie unterscheiden sich von den Glossen (s. d. Art.) dadurch, daß sich diese nur mit einzelnen schwierigen Worten, die Scholien mit dem ganzen Text beschäftigen; von den Commentaren dadurch (s. d. Art. Exegese IV, 1106), daß sie kürzer gehalten sind und alle Excurse, Allegorien, die Geschichte der Auslegung u. s. w. vermeiden. Das Wort σχόλιον erklärt Suidas mit σεμνολογήματα, ἑρμηνεῖαι, in derselben Bedeutung gebraucht es Cicero (Attic. 16, 7, 3: velim σχόλιον aliquid elimes ad me, oportuisse te istuc facere). Im Anschluß an die Gewohnheit der heidnischen Gelehrten, namentlich der alexandrinischen Schule, die alten Classiker durch Scholien zu erklären, begannen die Väter schon zeitig, auch die heilige Schrift in dieser Weise zu erläutern. Dabei machten sie indessen meistens in der Benennung keinen Unterschied zwischen „Scholien“ und „Commentaren“. Zuerst findet sich diese Unterscheidung, allerdings unter anderen Namen, bei Origenes (s. d. Art.), der seine kurzen Erläuterungen zur heiligen Schrift σημειώσεις, die voll=

ständigen Erklärungen τόμοι nannte. Als eigentliche Scholien können sodann die streng buchstäblichen Erklärungen der antiochenischen Schule (s. d. Art. Antiochien I, 955 ff.) gelten. Im Abendlande fand die scholienähnliche Exegese des hl. Hieronymus, der in seinen Commentaren vor allen weiteren Betrachtungen und allegorischen Deutungen erst den Text einfach erläutert, besondern Anklang. Dagegen verschwindet bei der allegorischen Auffassung der hll. Hilarius, Ambrosius, Gregors d. Gr. die wörtliche Erklärung und damit das Scholion fast ganz. Eine Rückkehr zur ältern Methode findet sich bei Procopius von Gaza (s. d. Art.), der Scholien aus älteren Erklärern sammelte, verband und mit eigenen Bemerkungen begleitete (vgl. Eisenhofer, Procopius von Gaza, Freiburg 1897, 8 ff.). Aehnlich verfuhren Oecumenius, Arethas von Cäsarea, Euthymius Zigabenus (s. d. Artt.); doch wurden bei diesen die Scholien schon nicht mehr zu einem innerlichen Ganzen verbunden, sondern nur an einander gereiht, so daß eigentliche Catenen (s. d. Art.) entstanden. Sammlungen griechischer Scholien, welche man am Rande vieler Handschriften fand, enthalten folgende zwei Schriften: Novum Testamentum, una cum Scholiis graecis e graecis scriptoribus, tam eccles. quam exteris maxima ex parte desumtis, opera et studio Jo. Gregorii, Oxon. 1703, und Nov. Test. XII tomis distinctum, graece et latine. Textum denuo recensuit ... Scholia graeca maximam partem inedita addidit etc. Christ. Frid. Matthaei, Rigae 1782—1788. [Schegg.]

Scholz, Joh. Martin Augustin, Orientalist und Exeget, war am 8. Februar 1794 zu Kapsdorf bei Breslau geboren, studirte zu Breslau erst am katholischen Gymnasium, dann seit 1812 an der Universität, machte sich 1814 durch Lösung einer Preisaufgabe bekannt und begab sich dann zu wissenschaftlichen Zwecken auf Reisen, welche bis 1821 dauerten. Schon 1820, nachdem er Deutschland, Frankreich und Italien durchzogen hatte, ward er zum außerordentlichen Professor der Exegese und Kirchengeschichte in Bonn ernannt, trat dieses Amt aber vorerst nicht an, weil er sich der von dem General v. Minutoli geleiteten wissenschaftlichen Expedition nach Aegypten anschloß. Da dieses Unternehmen wegen mancherlei Unglücksfälle keinen Erfolg hatte, ging Scholz im Anfang des Jahres 1821 zu einem viermonatlichen Aufenthalt nach Palästina und Syrien. Ueber diese letztere Reise erstattete er Bericht in den Werken „Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, ... Palästina und Syrien, in den Jahren 1820 und 1821", Leipzig u. Sorau 1822 (s. d. Art. Reisewerke ob. 998), und „Biblisch-kritische Reise in Frankreich, die Schweiz, Italien, Palästina und im Archipel. Nebst einer Geschichte des Textes des N. T.", Leipzig u. Sorau 1823. Nach Europa zurückgekehrt, empfing er im September zu Rom die Priesterweihe und begann noch im Herbste 1821 zu Bonn die mit seinem Amte verbundenen Vorlesungen zu halten. Obgleich seine Studien größtentheils auf die Kritik des Neuen Testamentes gerichtet gewesen waren, ward er doch am 25. August 1823 zum ordentlichen Professor der gesammten biblischen Exegese ernannt und hielt Vorlesungen besonders über das Alte Testament bis zu seinem Tode am 20. October 1852, leider ohne seine Zuhörer für das Studium des Alten Testamentes anregen oder einen jüngern Gelehrten für dasselbe heranziehen zu können. Bei ungemein großer Belesenheit und Einzelkenntniß fehlte es ihm nämlich ebenso an Uebersicht und Klarheit als an anziehender Darstellung; mitunter ließ er auch die theologische Präcision vermissen. Ueberhaupt war ihm die Bibelwissenschaft keine theologische, sondern lediglich eine philologische Disciplin. Dabei war er jedoch der Kirche treu ergeben und betheiligte sich auch nicht an den hermesischen Bestrebungen, welche in Bonn hervortraten, hauptsächlich, um nicht die Ruhe zu seinen Studien entbehren zu müssen. Die Früchte seiner unablässigen Thätigkeit waren vor Allem die beiden Quartbände einer großen Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes (Leipzig 1830. 1836), über welche der Art. Bibelausgaben II, 619 f. nachzusehen ist; dann ein „Handbuch der biblischen Archäologie", Bonn 1834, endlich eine „Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes", Köln 1845 ff., 3 Bde., deren 4. Band die specielle Einleitung in's Neue Testament enthalten sollte, aber nicht mehr erschienen ist. Letzteres Werk enthält in weitschweifiger Ausführlichkeit für den Fachgelehrten eine Fülle von brauchbarem Material und verdient deßwegen noch immer Beachtung. Außerdem betheiligte sich Scholz bei der neuen Auflage des Dereser-Brentano'schen Bibelwerkes (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 757), bei dem er II, 3. 4 und IV, 1—3 überarbeitete oder zu Ende führte, I, 3 aber, das Deuteronomium, III, 1, die Psalmen, und IV, 4, die kleinen Propheten enthaltend, so wie das Neue Testament in 4 Bänden selbständig hinzufügte. Alle von ihm besorgten Bände tragen zum Unterschied von den übrigen die Genehmigung des Generalvicariates zu Köln. Ueber diese Arbeiten sagt er in der Vorrede zum III. Bande der „Einleitung": „Ich darf nicht unerwähnt lassen, daß ich vieles Einzelne hier anders dargestellt habe, als in meiner Erklärung der poetischen und prophetischen Schriften des Alten Testamentes (in dem Dereser-Scholz'schen Bibelwerke) geschehen ist. Dessen Besitzer werden, wo dieß der Fall ist, leicht erkennen, auf welcher Seite das Wahre ist." Weiter erscheint Scholz von 1833—1837 als Mitherausgeber auf den Titelblättern der (hermesischen) „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", zu welcher er jedoch nur wenige Beiträge lieferte, und der „Katholischen Zeitschrift (später Vierteljahrsschrift) für Wissenschaft und

Kunst", welche zu Köln 1844 ff. erschien. Sonst sind nur noch einige, meist lateinische Gelegenheitsschriften von ihm erschienen, unter denen zu bemerken sind: Curae criticae in historiam textus Evangeliorum etc., Heidelb. 1820; Die Harmonie der göttlichen Offenbarung mit den Fortschritten der Wissenschaft. Festrede, gehalten am 3. August 1845, Bonn 1845. (Vgl. den Necrolog in der Zeitschrift f. Philosophie und katholische Theologie, 83. Heft, Bonn 1852, 213 ff., wo auch alle seine Schriften verzeichnet sind.) [Kaulen.]

Schopenhauer, Arthur, der Philosoph des Weltschmerzes und der Lebensverleidung, wurde am 22. Februar 1788 zu Danzig als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns, Heinr. Floris Schopenhauer, und der Reise- und Romanschriftstellerin Johanna Henriette Trosiener geboren. Im J. 1793 kam er mit seinen Eltern nach Hamburg, dann weilte er von 1797—1799 bei einem Geschäftsfreunde seines Vaters in Havre. Später begleitete er seine Eltern auf einer zweijährigen Reise durch Europa und trat dann zu Hamburg in die Lehre, um sich dem Kaufmannsstande zu widmen. Unzufrieden mit seinem Berufe, begann er 1807 die Gymnasialstudien in Gotha und vollendete sie 1809 in Weimar. In demselben Jahre bezog er die Universität Göttingen, um Medicin zu studiren, wandte sich aber bald der Philosophie zu und beschäftigte sich vorwiegend mit Plato und Kant. Mit einem Empfehlungsbriefe Goethes an den berühmten Philologen Friedr. Aug. Wolf begab Schopenhauer sich 1811 nach der Universität Berlin, an der er nahezu vier Semester zubrachte. Bei Schleiermacher hörte er „Ueber die Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christenthums". Zu dem Ausspruche des Lehrers: „Philosophie und Religion können nicht ohne einander bestehen", macht er die Randbemerkung: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie: er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophirt, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei." Mit einer Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", Rudolstadt 1813, promovirte Schopenhauer zu Jena und habilitirte sich nach einem längern Aufenthalte in Italien im Frühjahre 1820 an der Universität zu Berlin. Im folgenden Sommersemester las er wöchentlich fünfmal über „Die gesammte Philosophie oder über die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste", brachte aber seitdem, bei dem überwiegenden Ansehen, welches Hegel genoß, keine Vorlesung mehr zu Stande, obwohl er eine solche bis zum Jahre 1831 regelmäßig, die Zeit seiner Abwesenheit von Berlin abgerechnet, ankündigte. Jahrelang führte er seit 1821 ein unstätes Leben, bis er 1835 in Frankfurt a. M. seinen bleibenden Aufenthalt nahm; „den Reiseteufel" hatte er dermaßen abgethan, daß er diese Stadt nur auf Stunden verließ. Er starb am 21. September 1860 an einem Lungenschlage.

Die Schriften, in denen Schopenhauer seine Welt- und Lebensanschauung niedergelegt hat, sind in der Reihenfolge ihres Erscheinens und zugleich in Uebereinstimmung mit der von ihm empfohlenen Leseordnung: 1. Die oben erwähnte Doctordissertation (2. Aufl., Frankfurt 1847); 2. das Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1819 (2. Aufl. 1844, 2 Bde.; 3. Aufl. 1859); 3. Ueber den Willen in der Natur, Frankfurt 1836 (2. Aufl. 1854); 4. Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt 1841 (2. Aufl., Leipzig 1860); 5. Parerga und Paralipomena, Berlin 1851, 2 Bde. Für sich stehen: Ueber das Sehen und die Farben, Leipzig 1816 (2. Aufl. 1854); Theoria Colorum physiologica, Lipsiae 1830. Die 1. Auflage des Hauptwerkes, von dem Goethe das erste Exemplar erhielt, wurde größtentheils als Maculatur verwendet, und auch die 2. Auflage trug kein Honorar ein. In der Vorrede zur letztern machte der gekränkte Verfasser seinem Aerger und Dünkel Luft mit den Worten: „Nur dürfen meine Zeitgenossen nicht glauben, daß ich jetzt für sie arbeite: wir haben nichts mit einander zu thun; wir kennen einander nicht; wir gehen fremd an einander vorüber." Die „Parerga und Paralipomena" wurden trotz ausdrücklicher Verzichtleistung auf Honorar von drei Verlagshandlungen abgelehnt. Nur vereinzelte, überdieß nicht immer vollwerthige Stimmen sangen Schopenhauers Lob. Gleichwohl besaß er den Muth, bei der Vorbereitung der 3. Auflage seines Hauptwerkes zu schreiben: „Das Abendroth meines Lebens wird das Morgenroth meines Ruhmes." In der That ist Schopenhauer mit seiner Philosophie, welche vortrefflich zur Elendsstimmung übersättigter, abgelebter und ausgemergelter Weltkinder paßt, für gewisse Kreise Modephilosoph geworden und hat nach seinem Tode einen vielleicht noch größern Leserkreis gefunden, als er bei Lebzeiten zu ahnen wagte. Seine Schriften erlebten infolge dessen mehrere neue bezw. Gesammtausgaben, so durch Jul. Frauenstädt (gest. 1879), der (Leipzig 1864) „Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß" herausgegeben hatte, zu Leipzig 1873—1874, 6 Bde. (2. Aufl. 1877); als besser gilt die Reclamsche Ausgabe durch Ed. Grisebach, Leipzig o. J., 6 Bde. Auch bei Cotta in Stuttgart ist 1894 bis 1896 eine zwölfbändige Gesammtausgabe mit einer Einleitung von Rud. Steiner erschienen. Die beste französische Uebersetzung der Werke Schopenhauers lieferte J. A. Cantacuzène (Paris 1880 ff.). Vom Hauptwerke ist auch eine englische und eine russische Ausgabe vorhanden.

Schopenhauers Philosophie, wie sie besonders in seinem Hauptwerk ausgesprochen wird, ist nichts Anderes als eine Anhäufung kaum verhüllter Widersprüche. Er geht aus von den Sätzen, daß kein Object ohne ein Subject und die Welt nur unsere Vorstellung sei, d. h. nur für diese ein Object und damit ein Wirkliches. Während Kant

„das Ding an sich" als den unerkennbaren Träger und Kern der Erscheinungswelt annimmt, sucht Schopenhauer deren Grund und Wesen in dem durch innere Wahrnehmung uns bekannten Willen. Diesen faßt er aber als den allwaltenden blinden Naturtrieb auf, er deutet daher die Naturkräfte als den Willen in der Natur: „Der Wille als Ding an sich ist Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig." In der Anwendung dieses Gedankens ist er dann genöthigt, in sich widersprechender Weise sowohl den Willen im eigentlichen Sinne, nämlich als Vermögen des bewußten Strebens, zu Hilfe zu nehmen, als auch die Begriffe der Zeitlichkeit, der Ursächlichkeit u. s. w., die er ihm grundsätzlich abspricht, dennoch auf ihn zu beziehen. — Zum Beweise für die Behauptung, daß die ganze Welt nichts Anderes sei als die Erscheinung eines einheitlichen Grundwillens, führt Schopenhauer aus, daß die Thätigkeit unseres Willens und die unseres Körpers nur verschiedene Formen eines und desselben Vorganges seien: jene gelange in dieser zur Erscheinung und Vorstellung, daher sei unser Körper die Darstellung unseres Willens. Ebenso verhalte es sich mit allen anderen, im Raume und in der Zeit erscheinenden Dingen. Zwischen der Einheit des Willens und der Vielheit der Wesen steht aber nach Schopenhauer die Idee „als die alleinige unmittelbare Objectivität des Willens". Die Ideen sind die Stufen der Willensdarstellung, die von den allgemeinsten Kräften und Eigenschaften der Natur bis hinauf zum Pflanzen- und Thierreiche und zuletzt zum Menschen fortschreitet, die unerreichten Musterbilder oder die ewigen und unveränderlichen Formen der entstehenden und vergehenden Einzeldinge. Jede Stufe macht der andern den Stoff, den Raum und die Zeit streitig. Jedes Lebewesen also zeigt die Idee, deren Abbild es ist, nur nach Abzug des Theiles der Kraft, der zur Ueberwindung der niederen Ideen aufgewendet wird. Erst auf den obersten Stufen ist die Darstellung des Willens von der Erkenntniß begleitet. Die letztere dient ursprünglich dem Willen zum Leben; im Menschen aber kann sie sich von dieser Dienstbarkeit befreien. Das Genie bemächtigt sich der ewigen Ideen und bringt sie durch die Kunst zum reinen Ausdruck. — Aber auch der Genuß des Schönen in der Kunst kann nur vorübergehend darüber hinwegtäuschen, daß das Leben wie der Wille zum Leben ein beständiges Leiden ist. Alles Wollen entspringt aus einem Bedürfniß, also aus einem Mangel; Wunsch ist Schmerz, Erfüllung des Wunsches bringt neue Wünsche oder Langeweile. Zwischen diesen Extremen bewegt sich das Leben, und der Wille bleibt der Qual des Daseins unterworfen, solange er es mit Bewußtsein bejaht. Daher ist die Verneinung des Willens zum Leben der einzige Weg zur Erlösung. — Aus diesen verkehrten Voraussetzungen ergibt sich Schopenhauers Sittenlehre von selbst. Er fordert zunächst das auf der Gleichsetzung unseres Willens mit allem Willen beruhende Mitleid mit jedem fremden Leide und Leben. Als die höchste Aufgabe und Stufe der Sittlichkeit bezeichnet er die Ertödtung des Willens zum Leben durch Ascese. Deßhalb liebäugelt er mit den indischen Selbstpeinigern und jenen christlichen Asceten, die aus grundsätzlicher Mißachtung des Leibes gar zu harte Herren desselben gewesen sind. Mit dem Buddhisten sucht er das Ende alles Leidens im Nirvana, im Zustande einer bewußtlosen Ruhe. (Vgl. aus der umfangreichen Literatur über Schopenhauer, welche Ferd. Laban [Die Schopenhauer-Literatur, Leipzig 1880] zusammenstellt, Frauenstädt und Lindner, Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn, Berlin 1863; W. Gwinner, Schopenhauers Leben, Leipzig 1878. Ueber seine Philosophie handeln mehrere Schriften Frauenstädts, zuletzt die „Neuen Briefe über Schopenhauer'sche Philosophie", Leipzig 1876; ferner R. Seydel, Schopenhauers System dargestellt und beurtheilt, Leipzig 1857; V. Kiy, Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866; A. Siebenlist, Schopenhauers Philosophie der Tragödie, Preßburg 1880. Zu Labans Angaben kommen hinzu Ed. Grisebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana, Leipzig 1888; Derselbe, Anhang zum VI. Bd. der obengenannten Gesammtausgabe; P. Deussen, im Berliner Archiv f. Gesch. der Philosophie III [1890], 156 ff.; W. L. Hertslet, Schopenhauer-Register, Leipzig 1890; Kuno Fischer, Schopenhauer, Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., Heidelberg 1897 [A. u. d. T. Geschichte der neuern Philosophie, Bd. IX]; Max Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897; Max Joseph, Die psychologische Grundanschauung Schopenhauers, Berlin 1897.) [W. Schneider.]

Schoß Abrahams, s. Limbus.

Schoßtuch, s. Gremiale.

Schott, Andreas, S. J., ausgezeichneter Kenner der lateinischen und griechischen Literatur und ebenso gediegener als fruchtbarer Schriftsteller, wurde 1552 zu Antwerpen geboren. Nach Vollendung des Studiums zu Löwen kam er 1576 nach Douai und von dort nach Paris zu dem berühmten Busbeck, vormals Gesandtem des Kaisers Ferdinand bei dem Sultan Soliman, damals Gesandtem des Kaisers Rudolf II. in Paris. Busbeck bediente sich seiner, um mit ihm die wissenschaftlichen Materialien, welche er aus der Türkei mitgebracht hatte, zu verarbeiten. Der Aufenthalt Schotts in Paris währte zwei Jahre; dann ging er nach Spanien, wo er einige Zeit nachher (1580) die Professur der griechischen Sprache zu Toledo erhielt und 1584 in gleicher Eigenschaft nach Saragossa berufen ward. Auf Einladung des Erzbischofs von Tarragona begab er sich zu diesem, der sich seiner bei den Studien bediente. Einige Jahre später aber trat er in die Gesellschaft Jesu ein infolge eines Gelübdes, welches er gemacht, falls seine Vaterstadt Antwerpen zum Gehorsam gegen den

spanischen König und zum katholischen Glauben zurückkehren würde. Als Jesuit studirte Schott zu Valencia, kam dann in das Collegium zu Gandia und später nach Rom. Nach dreijähriger Lehrthätigkeit erbat und erhielt er die Erlaubniß, in seine Vaterstadt zurückzukehren; der Rest seines Lebens (er starb 1629) war daselbst wissenschaftlichen Arbeiten gewidmet. Von Schotts Schriften interessiren hier nur diejenigen, welche das theologische Gebiet berühren. Genannt seien: S. Gregorii Thaumat. Metaphrasis in Ecclesiasten, Antverp. 1613; S. Basilii Opera, ibid. 1616; S. Cyrilli Alex. Glaphyra seu commentaria in Pentateuch. Mosis, ibid. 1618; S. Isidori Pelusiotae Epist., ibid. 1623. Sehr betheiligt war er an der Biblioth. Patrum, Colon. 1618, und an der Biblioth. scriptt. S. J. Ueber seine weiteren Schriften (darunter Biographien des hl. Franz Borgia, Salmerons und anderer Jesuiten) s. de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VII [1896], 866 ss.) [Wetzer.]

Schottenklöster im weitern Sinne kann man diejenigen Klöster nennen, welche ihre Gründung den sog. Schottenmönchen verdanken, d. h. jenen iro-schottischen Benedictinern, welche im frühen Mittelalter aus ihrer Heimat nach dem europäischen Festlande als Glaubensboten herüberkamen. Irland und Schottland (s. d. Artt.) hatten das Mönchthum zugleich mit dem Christenthum erhalten, jenes durch den hl. Patricius, dieses durch den hl. Ninian (s. d. Artt.). In beiden Ländern erlangte das Klosterwesen eine unglaubliche Verbreitung (s. d. Art.); es gab Klosterstädte mit 3000 Mönchen. Bedenkt man die große Wanderlust und den Glaubenseifer dieser Völker, so findet man begreiflich, daß irisch-schottische Mönchspilger fortwährend als Apostel nach fremden Ländern auszogen. Zweimal verdichteten sich diese Pilgerschaften zu förmlichen Missionszügen. Sie richteten sich seit der Wende des 6. Jahrhunderts nach Gallien, Deutschland, Italien, Belgien und zählten zu ihren Hauptvertretern Männer wie die hll. Columban, Gallus, Kilian (s. d. Artt.). Zu den damals durch iro-schottische Mönche entstandenen Klöstern gehörten Disibodenberg an der Nahe, gegründet im 7. Jahrhundert durch den hl. Disibod (s. d. Art.), und St. Martin in Köln, gegründet 690 durch den Schotten Tilmon (Höfer, Die Benedictinerstiftungen in den Rheinlanden, in den Studien und Mittheil. aus dem Benedictiner- u. Cistercienserorden 1888, 448. 454). Man lebte in diesen Schottenklöstern nach der eigenthümlich schottisch-irischen Observanz, welche allmälig von der römischen überwunden wurde (vgl. Pius Schmieder, Aphorismen zur Geschichte des Mönchthums, in den Studien u. s. w. 1890, 384 ff.). Eine ganze Reihe von Schottenniederlassungen, die man im engern Sinne als Schottenklöster bezeichnen kann, entstand in Deutschland seit dem 11. Jahrhundert im Anschluß an die Schottenabtei St. Jakob zu Regensburg. Drei schottischen Rompilgern, Marian, Johannes und Candidus, schenkte die Abtissin Willa von Obermünster das ihr unterstellte Kirchlein St. Peter gleich außerhalb Regensburgs, woselbst um 1075 die Ansiedelung Weih St. Peter entstand. Bald bekam das Klösterlein reichen Zuzug aus Irland und Schottland, und da sich deshalb der Raum als viel zu klein erwies, bauten die Mönche schon 1090 das Kloster St. Jacob, welches nun die Abtei ward, dem jene erste Ansiedlung Weih St. Peter als Priorat unterstellt wurde. Da die Schotten in Regensburg außer der strengen Befolgung ihrer religiösen Pflichten die Pflege der Wissenschaften als erhabenstes Ziel ihres Strebens betrachteten, so wurde St. Jakob nicht bloß Jahrhunderte hindurch eine wichtige Pflanzschule der Bildung und Gelehrsamkeit, sondern auch die Mutter von zahlreichen Töchterstiftungen. Die Klöster, an welche es Mönche zur Stiftung abgegeben hat, sind: St. Jacob in Würzburg (um 1134); St. Aegid in Nürnberg (um 1140); St. Jacob zu Konstanz (1142); Kloster zur hl. Maria in Wien (1158); St. Nicolaus in Memmingen (1168); Heiligen-Kreuz in Eichstätt (1194); Priorat Kelheim (1232). Nach Wattenbach (s. u.) wären auch das Schottenkloster zu Erfurt, das zu Oels in Schlesien und auch Heggbach in Schwaben auf St. Jacob zurückzuleiten, was für die ersten beiden wohl richtig ist. Abt Macrobius spricht 1278 in einem Schreiben von 14 Klöstern, welche von St. Jacob ausgegangen seien (Renz [s. u.] 577). Innocenz III. erließ auf dem 4. allgemeinen Lat.-Concil eine Bulle, derzufolge alle in Deutschland bereits gestifteten und noch zu stiftenden Klöster der schottischen Benedictiner ohne Ausnahme eine Congregation bilden und alle drei Jahre ein Congregationscapitel abhalten sollten unter dem Vorsitze des Abtes von St. Jacob, der zugleich als Generalvisitator der sämmtlichen schottischen Benedictiner zu betrachten sei. Am 28. Juli 1216 hielten 7 Schottenäbte und der Prior von Weih St. Peter das erste Generalcapitel. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde der Zuzug von Benedictinern aus Schottland immer spärlicher, und es mußten deßhalb selbst im Stammkloster Inländer an deren Stelle treten; das Kloster in Wien wurde 1418 den Deutschen übergeben. Neuen Aufschwung aber nahm St. Jacob merkwürdigerweise infolge der Reformation, indem viele schottische Benedictiner sich dahin flüchteten. Maria Stuart erwirkte ihnen die Bestätigung der altverbrieften Rechte. Abt Placidus Flemming gründete 1676 in St. Jacob ein Seminar zur Ausbildung von schottischen Missionaren, wo auch viele adelige Schotten ihre Erziehung genossen und zu Priestern herangebildet wurden. Der genannte Abt erneuerte auch mit den Klöstern zu Würzburg und Erfurt, welche allein den Reformationssturm überdauert hatten, die Schottencongregation. In unserem Jahrhundert konnte sich das Kloster St. Jacob nicht länger mehr durch Mönche aus Schottland

ergänzen; deßhalb hob Pius IX. es am 2. September 1861 auf und wies seine Räume dem Clericalseminar zu. (Vgl. Wattenbach, Die Congregation der Schottenklöster in Deutschland, in der Zeitschrift für christl. Archäologie und Kunst, herausgeg. von Quast und Otte, 1856, 21—30. 49—58; Renz, Beiträge zur Gesch. der Schottenabtei St. Jacob, in den Studien und Mittheil. aus dem Benedictiner= u. Cistercienserorden 1895, 64—84. 250—259. 418—425. 574—581. 1896, 29—40. 229—239 [Regesten bis 1384]; Hogan, Irish Monasteries in Germany [Würzburg, Nürnberg, Wien, Konstanz, Erfurt, Eichstätt, Memmingen, Kelheim, Oels in Schlesien], in The Irish Ecclesiastical Record 1895, 865—874.) [Wolfsgruber O. S. B.]

Schottland, der nördliche Theil von Großbritannien, trägt seinen jetzigen Namen (Scotia minor, im Gegensatz zu Scotia major, d. h. Irland) erst seit dem Anfange des 11. nachchristlichen Jahrhunderts. Den Römern war das Land bekannt unter dem Namen Caledonia; mit seinen Bewohnern lagen die römischen Legionen während der drei ersten Jahrhunderte in fortwährenden Kämpfen, bald von ihnen besiegt, bald sie nach Norden zurückdrängend. Während die Picten im Nordosten sich der Römer vollständig erwehrten, nahmen die Scoten im Süden und Südwesten die Keime römischer Bildung in sich auf. Nach dem Abzuge der Römer aus Britannien (410) rangen die eingeborenen Stämme, zu denen sich seit dem Anfange des 6. Jahrhunderts eingewanderte Scoten aus Irland gesellten, unter einander um die Herrschaft, bis der Stamm der Pictenfürsten (Anfang des 9. Jahrhunderts) erlosch. Dann gelang es dem Scotenkönig Kenneth, die Völkerschaften nördlich vom Firth of Forth bis zum Flusse Spey und westlich vom Drumalbangebirge (Dorsum Britanniae) zu einem Reiche zu vereinigen, welches seit etwa 900 Albania hieß. Als dort mit dem Tode Malcolms II. der männliche Königsstamm sein Ende erreicht, bestieg nach der kurzen Regierung Duncans und des Usurpators Macbeth mit Malcolm Canmor (1057—1093) die scotisch=sächsische Dynastie den Thron und behauptete ihn bis 1290. Das 14. Jahrhundert wurde zum großen Theile durch die Streitigkeiten der Prätendenten Baliol und Bruce und die Regierung Davids II. (1329—1370) ausgefüllt. Mit Robert II. (1370—1390) begann die Regierung der Stuarts (vgl. J. K. Hewison, The Isle of Bute II: The royal Stewards, Edinb. 1895), die mit kurzer Unterbrechung durch die englische Revolution (1649—1660) bis zur Vertreibung Jacobs II. im J. 1688 dauerte. Nachdem Schottland bereits 1603 unter Jacob I. durch Personalunion mit England vereinigt war, wurde es unter Königin Anna nach Auflösung des schottischen Parlaments 1707 mit England zu einem Königreich Großbritannien vereinigt, dessen Krone seit 1714 das Haus Hannover trägt.

I. **Das Christenthum in Schottland von seiner Einführung bis zu Malcolm Canmor** (400—1057). Die Bemerkung Tertullians (Adv. Judaeos c. 7, bei Migne, PP. lat. II, 610), die den römischen Legionen unzugänglichen Gegenden Britanniens seien Christo nunmehr unterthan geworden, bezieht sich nur auf einzelne Theile von Südengland. In das Gebiet der Legende gehört die Nachricht, Papst Victor (189—198) habe auf Veranlassung des schottischen Königs Donald Glaubensboten in dessen Reich entsandt, und ebenso wenig ist die Thätigkeit des hl. Marnock (318) in dem heutigen Kilmarnock verbürgt. Als der erste Missionar Schottlands erscheint der hl. Ninian (s. d. Art.), welcher, in Rom unter Damasus und Siricius gebildet und mit Martin von Tours befreundet, im Gebiete von Strathclyde (südlich vom Clydebusen) seine Thätigkeit entfaltete. Hier baute er das Kloster Whithern (Candida casa), welches bald zum Mittelpunkte der Missionsbestrebungen wurde und vielfach auch von berühmten Iren, wie Finian von Moville und Enda von Aran, zum Zwecke ascetischer und wissenschaftlicher Ausbildung besucht wurde. Auch zu den Picten südlich vom Grampiangebirge und nördlich vom Firth of Forth trug Ninian das Licht des Evangeliums. Selbst die protestantische Geschichtschreibung ist voll von Bewunderung für das Leben eines Mannes, an welchen heute noch die ältesten christlichen Denkmale des Landes erinnern (Blair [s. u.] I, 11). In den Stürmen der Zeit untergegangen, erstand das Bisthum Whithern nach der Eroberung des Landes durch die Angeln (ca. 700). Die Decrete des Concils von Nordhumbrien im Jahre 786 unterschrieb Aethlbertus Candensis-Case episcopus (Sdralek, Wolfenb. Fragm., Münster 1891, 129). An Ninians Stelle soll der hl. Palladius getreten sein, welchen Papst Cölestin I. noch vor Patrick nach Irland entbot (Prosper, Chronic. a. 431). Wie die alten Patrick=Biographien melden, hat Palladius nach dem Mißlingen seiner Mission in Irland auf der Heimkehr nach Rom Schottland betreten und hier den Tod gefunden. Der im 15. Jahrhunderte lebende Fordun hat diese Nachricht mit einem Kranze von Legenden umgeben, aus welchen die neuere Geschichtsforschung nur die verbürgte Thatsache herausgeschält, daß Palladius' Schüler Terrananus dessen Reliquien aus Irland nach Mearns im Lande der Südpicten (nördlich vom Firth of Forth) gebracht. — Wie das Bisthum Whithern, so stand auch die Mission in Ostschottland, Ninians zweite Schöpfung, in enger Verbindung mit Irland. Der Pictenkönig Nectan gründete in Abernethy eine Kirche zu Ehren der hl. Brigida, die er in Irland besucht hatte, während der Ire Buitte (Boethius), der aus Rom Evangelienhandschriften und Reliquien mitgebracht, in Dunnichen wirkte. Im westschottischen Dalriada (nördlich vom Clydebusen) predigte Modan (gest. ca. 507), und in

der Gegend des Firth of Forth baute die irische Nonne Monena (gest. 519) sieben Kirchen, darunter eine in Dunedene, „in der Sprache der Angeln Edeneburg (Edinburg) genannt". Zu Anfang des 6. Jahrhunderts war das Evangelium nur an den Küsten des Landes und bei den Südpicten bekannt. Missionar der Nordpicten (bis zur Nordküste Schottlands) wurde der hl. Columba (s. d. Art.), der um 521, nach anderen Berichten aber schon 504 (English Histor. Review VII, London 1892, 516) in der irischen Grafschaft Donegal geboren und in den Schulen von Moville und Clonard gebildet war und (J. Healy, Ireland's ancient Schools, Dublin 1893, 213 f.) nicht aus einem ehrenrührigen Grunde, sondern im Drange seiner Gottes- und Nächstenliebe 561 den Beruf eines Missionars für Schottland wählte. Auf der vom König Conal von Dalriada ihm vergabten westschottischen Insel Jona oder Hy, auch Columkille genannt, gründete er 563 sein berühmtes Kloster, das fortan eine Stätte des Gebetes, der Cultur und Wissenschaft, eine Schule für Missionare und in der monastischen Periode der Sitz des Primats für Schottland wurde. Nach der classischen, durch Reeves (Dublin 1857) besorgten Ausgabe der Columba-Biographie, die wir dem Abt Adamnan von Jona (679 bis 704) verdanken, läßt sich ein Bild des Klosterlebens in Jona entwerfen. An der Spitze des Hauptklosters stand der Abt, dem alle irischen und schottischen Tochterklöster unterworfen waren. Diese bevorzugte Stellung des Abtes bedeutete aber nicht, wie protestantische Geschichtschreiber annehmen, eine Abänderung der katholischen Kirchenverfassung; sie war lediglich örtlicher Natur und hing mit dem sogen. zweiten Ordo der irischen Heiligen (s. d. Art. Irland VI, 878 f.) zusammen, bei welchen der Presbyterat überwog. Die Klostergemeinde, Muintir, bestand aus Priestern, Brüdern und Proselyten; lebte im Kloster ein Bischof, so unterlag auch er der Jurisdiction des Abtes. Strenges Fasten ging Hand in Hand mit der Beobachtung des Cölibates. Den Fremden erwies man Gastfreundschaft, den Armen höchste Freigebigkeit. Die feierliche Abhaltung des Stundengebetes (vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 163) und die Darbringung des heiligen Opfers, bei welchem die Priester in Gemeinschaft mit dem Bischofe consecrirten, gehörten zu den vornehmsten Beschäftigungen der Mönche. Ostern wurde nach der vom hl. Patrick aus Rom gebrachten Berechnung gefeiert; erst 716 nahmen die Mönche von Jona den verbesserten Cyklus des Dionysius und 718 die römische Tonsur an. Bei der Priesterweihe legte auch der Abt zum Zeichen der Einwilligung dem Ordinanden die Hand auf. Sorgfältig ausgebildet war das Bußsystem, welchem sich in jenen barbarischen Zeiten viele Weltleute unterstellten, um ihr schuldbeladenes Leben zu sühnen. Gewissenhaft beging man das Gedächtniß der Todten. Neben den Gebeten des eigenen Klosters sicherte man sich durch Gebetsverbrüderungen, welche bis nach Salzburg reichten, das fromme Andenken anderer Convente (vgl. A. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen, Regensb. 1890, 29—39). Lesen und Copiren der heiligen Schrift wurde fleißig geübt. Hier sei nur der berühmte Psalter Columba's (Cathach) genannt, der im Laufe der Zeit eine Art von nationalem Heiligthume der Iren wurde (vgl. Bellesheim, Kirchengeschichte Irlands I, Mainz 1890, 613). Aus dem Vorstehenden erhellt, daß von einem wesentlichen Unterschied zwischen der altschottischen und der römischen Kirche, wie er beim Mangel an tieferen geschichtlichen Studien protestantischerseits früher behauptet wurde, keine Rede sein kann. Von Hy aus bekehrte Columba 565 den Pictenkönig Brude, führte König Aidan von Dalriada feierlich in seine Würde ein und bewirkte auf der Synode von Drumceatt in Irland 577 die Unabhängigkeit des schottischen Dalriada vom irischen Mutterlande sowie die Erhaltung der den Barden zugestandenen Privilegien. Um 593 erfreute ihn eine römische Gesandtschaft mit Geschenken Gregors des Großen, welchem Columba das Gedicht Altus prosator (herausgegeben von Marquis von Bute, Lond. 1882) widmete. Er entschlief am 9. Mai 597 in Hy. Ein Verzeichniß der Klosterstiftungen Columba's s. bei Bellesheim, Kirchengeschichte Schottlands I, Mainz 1883, 58—60. — Im 7. und 8. Jahrhundert behauptete Jona seinen Primat im Westen Schottlands und wurde außerdem von maßgebendem Einfluß für die Kirche von Nordhumbrien. Unter den Nachfolgern Columba's in der Abtswürde ragen hervor Laisren (gest. 605) sowie Fergna und Segine (gest. 652). Während der Verwaltung der beiden letzteren weilte Prinz Oswald, Sohn des 617 von Edwin, König von Deira, getödteten Ethelfried von Nordhumbrien, in Jona, nahm daselbst den christlichen Glauben an und verband dann nach Besteigung des väterlichen Thrones 633 das von Edwin 627 in Nordhumbrien errichtete Bisthum York enger mit Schottland. Aus Jona erhielt er den Mönch Aidan als Bischof, der aber zufolge seiner monastischen Richtung den Bischofssitz nach der Insel Lindisfarne verlegte. Zu den Hauptschöpfungen Aidans gehören die Klöster Melrose und Coldingham. Wenn er an einigen keltischen Gebräuchen von untergeordneter Bedeutung festhielt, so liegt darin kein Grund, ihn mit Lightfoot (Leaders in the Northern Church, London 1891, 21—35) zu einem Gegner Roms zu stempeln (F. Smith S. J., Was St. Aidan an Anglican? Lond. 1893, 152). Sein Werk wurde fortgesetzt durch den aus Jona berufenen Finan, welcher König Oswy (642—670) zur Sühne des an Oswin von Deira 651 begangenen Mordes zu bedeutenden Schenkungen, namentlich an die Abtissin Hilda von Streaneshalch, vermochte. Unter Abt Segine von Jona entbrannte in Irland der Streit um die Osterfeier, der 634 mit der An-

nahme der römischen Praxis endete, woran auch Segine, dessen Johannes IV. in seinem Schreiben an die Iren ehrenvoll gedenkt, Antheil hatte. Segine's Nachfolger, Cummene Ailbhe, erlebte die Verdrängung der Columba-Mönche aus Nordhumbrien infolge des Religionsgespräches von Whitby (664), welches ebenfalls mit der Annahme der römischen Gebräuche endete. Jetzt wandten jene sich unter Abt Failbhe (669—679) nach dem Nordwesten Schottlands, wo zahlreiche Kirchen an der Küste des Festlandes und auf den Inselgruppen entstanden, unter welchen Applecroß hervorragte. Seinen Höhepunkt erreichte Jona unter Abt Adamnan (679—704), welcher aus Columba's Familie stammte und auch sein zuverlässiger Biograph wurde. Er ließ das Kloster erweitern, wirkte bei Aldfried von Nordhumbrien für seine gefangenen irischen Landsleute, empfing den gallischen Bischof Arculf, schrieb dessen Erinnerungen an seine Palästina-Reise nieder (s. d. Art. Reisewerke) und erreichte auf der Synode von Tara in Irland die Befreiung der Frauen vom Kriegsdienste (Lex Adamnani). Dagegen vermochte er die römische Osterfeier bei seinen Mönchen nicht durchzusetzen. Dieß gelang in Jona 716 erst nach Adamnans Tode (704) auf Betreiben des berühmten Priesters Egbert, während die übrigen Columba-Klöster beim keltischen Gebrauche blieben. Infolge dessen vertrieb König Naiton sämmtliche Columba-Mönche aus dem Gebiete der Südpicten. — Im Königreiche Strathclyde predigte der hl. Kentigern (514 bis 603), der, in Irland gebildet, durch König Redered berufen, die christliche Religion wiederherstellte. Berühmt ist seine Predigt gegen die innere Haltlosigkeit des Heidenthums sowie seine Zusammenkunft mit Columba im J. 582. Bis zur Reformation wurde seine Glocke allabendlich in der Stadt Glasgow geläutet, deren Patron er bis heute geblieben. — In der Landschaft Lothian (südlich vom Firth of Forth) predigte der hl. Cuthbert (s. d. Art.), ein Ire, der in der Abtei Melrose herangebildet war und Bischof von Lindisfarne wurde. Nach vielen Wanderungen kamen seine Reliquien nach Durham, wo sie bis zu ihrer Vernichtung durch Heinrich VIII. in dem zu Ehren des hl. Cuthbert errichteten berühmten Dome ruhten.

Zu Beginn des 8. Jahrhunderts hatte die monastische Periode der schottischen Kirche ihr Ende erreicht. An die Stelle der Columba-Mönche traten im Pictenreiche der Weltclerus und die Culdeer (s. d. Art.). Daß der Weltclerus vom Auslande kam und seine Bildung durch Wilfried von York erhielt, ist in der sog. Bonifatiuslegende (Bellesheim, Kirchengesch. Schottlands I, 119; Stephen [s. u.] I, 173) sagenhaft ausgeschmückt. Die Culdeer dagegen erhoben sich aus dem Schoße der schottischen Kirche. Sie entsprangen der Reihe jener Asceten, die sich dem Dienste Gottes (Deicolae) in einsamen Zellen widmeten, im Laufe der Zeit sich aber zu Gemeinschaften zusammenschlossen. In Schottland nach Vertreibung der Columba-Mönche aufgetreten, wurden sie unter König Constantin (790—820) der canonischen Regel Chrodegangs (s. d. Art.) unterstellt und bildeten sich im Laufe der Zeit zu Säcularcanonikern aus. Die altprotestantische Ansicht, daß die Culdeer mit den Columba-Mönchen identisch seien, oder einem besondern, in der Reformation wieder aufgelebten Christenthum gehuldigt, ist von der Wissenschaft längst aufgegeben. — Auch während des 8. und 9. Jahrhunderts bewahrte Jona sich ein großes Ansehen. Meistens, aber nicht immer, wurden die Aebte dem Stamme Columba's entnommen. Um die Rechte des letztern zu stützen, führten die Aebte den Titel „Coarb (Miterbe) Columba"; mit Vorliebe legten sich auch Laien, welche in den Besitz von Kirchengütern gelangt waren, diese Bezeichnung bei. Mit dem Tode des Abtes Selchine (752—767) erreichte das Schisma zwischen der nationalen und der römischen Partei in Jona ein Ende, wozu auch die politische Abhängigkeit Dalriada's vom Pictenreiche, wo man die auf Familienzugehörigkeit begründeten Rechte nicht achtete, beitrug. Unter Abt Breasal (772 bis 801) erschienen zum ersten Male die Dänen, plünderten Jona 796, zerstörten es 806 und tödteten 68 Mönche. Die Reliquien Columba's hatte man nach Irland geflüchtet, von wo sie 817 nach Jona zurückgeführt und in einem Steinsarge beigesetzt wurden. Das bei einem neuen Einfalle der Dänen 827 erfolgte Martyrium des Abtes Blathmac hat Walafried Strabo dichterisch behandelt (s. Migne, PP. lat. CXIV, 1046). Der von Außen kommende Druck bewirkte eine Erstarkung von Staat und Kirche, indem König Kenneth Mac Alpine 844 Dalriada mit dem Lande der Picten zu einer neuen Monarchie (Alban) verschmolz und außerdem die Columba-Mönche durch milderes Auftreten zu gewinnen suchte. Deßhalb überführte er Theile der Columba-Reliquien (Mionna) nach Dunkeld und baute daselbst eine Kirche, deren Vorsteher Abt von Dunkeld und Bischof von Fortrenn (Land der Südpicten) hieß und aus dem Besitz der Columba-Reliquien einen ähnlichen Primat ableitete, wie ihn Jona besaß. Von hier wurde die Hauptkirche Schottlands nach Abernethy und dann nach St. Andrews verlegt (908), während Jona an Ansehen und Macht immer tiefer sank. Unter den Bischöfen von Alban im 10. Jahrhundert ragt Fothad hervor, dessen kostbare Evangelienhandschrift noch Fordun im 14. Jahrhundert (Dict. of National Biography XIX, London 1889, 430) gekannt hat; ferner Maelbridge (963—970) und Cellach II. (970 bis 995).

Von großer Bedeutung für die schottische Kirche war die Gewährung der Freiheit von Abgaben und der Schutz ihrer Immunitäten gegenüber den Eingriffen weltlicher Großen seitens des Königs Grieg (878—889). Dessen Nachfolger Constan-

tin III. berief in Verbindung mit Bischof Cellach I. 908 eine Versammlung nach Scone, wo sie mit allen Schotten feierlich gelobten, alle Gesetze der Disciplin und des Glaubens sowie die Rechte der Kirchen und des Evangeliums zu schützen. Die Stellung Cellachs bei den Berathungen bekundet, daß sein bischöflicher Stuhl von St. Andrews eine Art Primat besaß, worauf auch der beim Volke übliche Titel Epscop Alban der dortigen Prälaten hinweist. Unter Cellach gründete König Kenneth III. zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit die Kirche von Brechin, dessen Kloster und runder Thurm an irische Vorbilder erinnern. Auch in der von Edgar von England erworbenen Provinz Lothian war Kenneth für die Ausbreitung des Christenthums thätig. In seine Zeit fällt das Leben des hl. Cadroë, welcher den Pilgerstab ergriff und Kloster Waulsort in Lothringen mit dem Glanze seiner Tugenden erfüllte (s. A. Ebert, Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters III, Leipzig 1887, 466). Unter Bischof Alwynus (1025—1028) nahm Sigurd, Graf der Orcaden, auf Drängen des Königs Malcolm II. (1004 bis 1034) von Schottland und Olaf Tryggvassons von Norwegen das Christenthum an. Sigurds Tod in der Schlacht bei Dublin 1014 hatte zur Folge, daß Malcolm die nordschottische Grafschaft Caithneß erwarb, während die übrigen Provinzen an Norwegen Tribut zahlten, sonst aber unter einheimischen Fürsten standen. Ein freigebiger Wohlthäter der Kirche, dehnte Malcolm II. andererseits seine Macht über dieselbe insofern aus, als er seine Tochter Bethoc dem Laienabt Crinan von Dunkeld zur Gemahlin gab und damit ein Uebel befestigte, welches auf lange Zeit das Wirken der Kirche lähmte, indem es den Concubinat der Geistlichkeit förderte und die Pfründen erblich machte. Die letzte Folge davon war die Säcularisation des Kirchengutes, indem Aebte und andere höhere Geistliche den Empfang der Weihen ablehnten und ihre geistlichen Pflichten durch Culdeer vollziehen ließen. Da es bei Malcolms Tode 1034 an männlichen Erben wie auch an berechtigten Seitenverwandten fehlte, so folgte ihm sein Enkel Duncan, Sohn des Laienabtes Crinan, der aber bald dem Heerführer Macbeth (1040—1057) unterlag. Unter Macbeth, der sich den Culdeern freigebig erwies und in Rom Lossprechung von dem an einem Verwandten Malcolms begangenen Morde nachsuchte, besaßen den Stuhl von St. Andrews die Bischöfe Maelduin (1028—1055) und Tuthald. In die Zeit des letztern fällt die Eroberung Englands durch die Normannen und die Begründung der sächsischen Dynastie in Schottland.

II. Kirchengeschichte Schottlands von Malcolm III. (Canmor) bis zum Prätendenten Bruce (1057—1306). Einen belebenden Einfluß auf die schottische Kirche übte Malcolms III. Gemahlin, die hl. Margaretha (s. d. Art. VIII, 697), aus. Tochter des sächsischen Prinzen Edgar und der ungarischen Prinzessin Agatha, floh sie nach der Schlacht von Hastings (1066) mit ihrem Bruder Edgar, dem Erben der sächsischen Krone, nach Schottland und wurde durch Bischof Fothad dem König Malcolm 1069 angetraut. Das Ideal einer christlichen Gattin und Mutter verwirklichend, suchte sie Schottland durch Beseitigung der keltischen Gebräuche in engere Verbindung mit Rom zu bringen. Auf einer von ihr berufenen geistlichen Versammlung wurden die Abweichungen Schottlands von der allgemeinen Kirche mit Bezug auf den Beginn der Fastenzeit, die Enthaltung von der heiligen Communion am Ostersonntage, die Feier des Meßopfers in der Landessprache und den Abschluß der Ehe innerhalb verbotener Grade untersagt. Wenn zwei andere ebenso schwere Mißbräuche, die Verwaltung der Kirchengüter durch Laien und die weitverbreitete Verletzung des Cölibats der Geistlichkeit, auf der Versammlung nicht zur Sprache gelangten, so lag der Grund davon vielleicht in dem Umstande, daß ihr Sohn Ethelred schon als Knabe die Würde eines Laienabtes von Dunkeld besaß. Der Kirche erwies sich Margaretha als Gönnerin durch die Erbauung der Dreifaltigkeitskirche in Dunfermline, die Errichtung eines Hospitals zur Aufnahme von Pilgern in St. Andrews, Unterstützung der Culdeer und Wiederaufbau des Klosters von Jona sowie Ausstattung der von ihr dahin berufenen Mönche mit liegenden Gütern. Als ihre vornehmsten geistlichen Berather erscheinen Fothad, der letzte Bischof von Alban (1059 bis 1093), ihr Beichtvater und Biograph Turgot, Prior von Durham, und Erzbischof Lanfrank von Canterbury (s. d. Art.), der in seinen Briefen an die Königin ihrer Weisheit ein hohes Zeugniß ausstellt (s. Migne, PP. lat. CL, 549). In die Zeit Malcolms und Margaretha's fällt die Ausbreitung des Christenthums auf den nördlich von Schottland gelegenen Inseln, an welcher auch deutsche Missionare sich betheiligten. Auf päpstlichen Befehl sandte Erzbischof Adalbert von Bremen (1043—1072; s. d. Art.) den Bischof Thurolf und den schottischen Priester Johann nach den Orcaden, obwohl auch englische und schottische Bischöfe diese Inseln beanspruchten. Graf Thorfinn, der Sohn Tryggvessons, baute nach der Heimkehr von einer Wallfahrt nach Rom in Birsay auf der größten Orcadeninsel die Christuskirche, in welcher er 1064 sein Grab erhielt. Noch berühmter wurde sein Vetter Magnus, der, durch seinen Vetter Haco ermordet, als Heiliger verehrt wird, und dem zu Ehren 1138 der herrliche Dom in Kirkwall erstand. Nach englischen Quellen hat Erzbischof Thomas von York 1073 einen Bischof für die Orcaden geweiht. Wahrscheinlich waren alle diese Prälaten Wanderbischöfe, da nach der Magnus-Biographie des Priesters Robert der Bischof Wilhelm (gest. 1168) als erster ständiger Oberhirte der Orcaden erscheint. Hamburgs Ansprüche verschwanden allmälig, seitdem Calixt II. für die Rechte von York

sich erklärt hatte. Auch die Anfangs dänische, dann norwegische Insel Man, wo im 12. Jahrhundert keltische und englische Priester wirkten, stand lange unter York, seit 1152 aber unter Drontheim (Hewison, Isle of Bute I, Edinb. 1893, 264). — Am 16. November 1093 entschlief Königin Margaretha, deren Geistesadel auch von der protestantischen Geschichtschreibung gewürdigt wird (Skene [s. u.] II, 344), und deren herrliches Evangelistarium jüngst aufgefunden wurde (Academy XLI [1892], 349); die schottische Kirche begeht ihr Gedächtniß am 10. Juni. In demselben Jahre (1093) verschied Bischof Fothad von St. Andrews, der „letzte Bischof von Alban". Wenn der Stuhl jetzt 14 Jahre erledigt blieb, so lag die Ursache an den auf dem Concil von Windsor (1072) hervorgetretenen Bemühungen des Erzbischofs Thomas von York zur Bestätigung seiner Herrschaft über die schottische Kirche. Diese stützten sich auf einen Brief Gregors des Großen, welcher sämmtliche Bischöfe von Britannien den Metropoliten von Canterbury und York unterwerfe, auf das Ueberwiegen des sächsischen Einflusses in Schottland und die Zugehörigkeit der südschottischen Provinzen Cumbria und Lothian zu englischen Sprengeln.

Die Erbfolgekriege, welche nach dem Hinscheiden Malcolms III. (1093) zwischen seinem Sohne Duncan aus der Ehe mit der norwegischen Prinzessin Ingibiorg und Edgar aus der Ehe mit Margaretha entbrannten, erwiesen sich der Entwicklung der Kirche ungünstig. Nach Erlangung der Krone bezeigte König Edgar (1097—1107) der Kirche seine Freigebigkeit durch großartige Vergabungen, auf welche die Einführung der Pfarrsysteme zurückzuführen ist. Das von den Dänen zerstörte Kloster Coldingham ließ er wieder aufbauen. In seine Fußstapfen trat sein Bruder Prinz David, welcher die Provinz Cumbria als Vicekönig verwaltete. König Alexander I. (1107—1124) berief auf den seit 1093 erledigten Stuhl von St. Andrews den Abt Turgot von Durham, den Beichtvater seiner Mutter Königin Margaretha. Als Erzbischof Thomas von York seine Jurisdictionsrechte geltend machte, erledigte man den Streit in der Weise, daß der Erzbischof unter Vorbehalt der Rechte beider Kirchen Turgot am 1. August 1114 die Consecration spendete. Zwischen dem neuen Bischofe und dem feurigen Könige Alexander entstand indeß bald ein unfreundliches Verhältniß, welches Turgot zur Rückkehr nach Durham zwang, wo er am 31. August 1115 verschied. Um Yorks Ansprüche zu beseitigen, trat der König mit Erzbischof Rudolf von Canterbury in Verbindung und erwirkte sich den dortigen Mönch Eadmer (s. d. Art.) als Bischof, der aber rasch das Mißfallen des Souveräns erregte, weil er im Geiste des hl. Anselm die Investitur mit Ring und Stab bekämpfte und außerdem Yorks Jurisdiction anerkannte. Der langwierige Streit, an dem Heinrich I. von England sowie die Erzbischöfe von Canterbury und York sich betheiligten, erreichte 1125 sein Ende durch die Resignation Eadmers. Im Norden des Reiches, wo der hl. Gervadius im 8. Jahrhundert gepredigt hatte und Culdeer zerstreut lebten, stiftete Alexander das Bisthum Moray und südlich davon den Sprengel Dunkeld. In Weiterführung der Kirchenpolitik seiner Mutter Margaretha berief er 1115 an Stelle der absterbenden Culdeer Regularcanoniker vom hl. Augustin aus England nach Inchcolm und Scone und erhob den Prior von Scone zum Bischof von St. Andrews. Unter König David I. (1124—1153), dem jüngsten Sohne der hl. Margaretha, der nach Erziehung und Lebenshaltung mehr Engländer als Schotte war, fand das Lehensrecht Eingang in Schottland; das keltische Element wurde zurückgedrängt, die Kirche empfing die festen Formen des canonischen Rechtes durch Abgrenzung der Diöcesen und Ausstattung mit liegenden Gründen. Schon als Regent der Provinz Cumbria hatte er im J. 1113 Benedictiner aus Tyron (s. M. Heimbucher, Die Orden u. Congregationen I, Paderborn 1896, 126) nach Selkirk berufen, 1121 das Bisthum Glasgow errichtet und dabei die Ansprüche von York abgelehnt, die aber Calixtus II. bei der Consecration des Bischofs Johannes anerkannte. Weiterhin stiftete David I. die Bisthümer Roß, Aberdeen, Caithneß, Dunblane und Brechin, deren Prälaten im Geiste der königlichen Kirchenpolitik die ihnen von Hadrian IV. 1155 befohlene Anerkennung der Jurisdiction von York ablehnten. Die neuen Bisthümer empfingen auch je ein Domcapitel, deren Rechte und Pflichten durch Statuten umschrieben wurden, und die beim feierlichen Gottesdienste den in England weitverbreiteten Ritus des Doms von Salisbury (Sarum) befolgten. An die Stelle der Culdeer setzte der König triebkräftige Orden. Augustiner kamen in die altkeltischen Klöster Deer und Turriff und in die neue prächtige Abtei Jedburgh, Benedictiner nach Dunfermline, Kelso und Urquhart, Cistercienser nach Dundrennan, Kinloß, Melrose, Newbottle, Prämonstratenser nach Dryburgh. In Berwick-on-Tweed und Trefontanez stiftete der König Niederlassungen der Cistercienserinnen. Auch Templer und Johanniter siedelten sich an. Zur Stärkung des kirchlichen Lebens dienten Synoden, welche beim Mangel eines Erzbischofs von päpstlichen Legaten geleitet wurden. Im Auftrage Honorius' II. und zum Ausgleiche des Streites zwischen York und Schottland erschien 1125 Cardinal Johannes von Crema, welcher die Geistlichkeit nach Roxburgh versammelte. Unter Cardinal Alberich von Ostia, dem Freunde des hl. Bernhard, tagte die Geistlichkeit 1138 in Carlisle, wo die Anerkennung Innocenz' II. erreicht und Friede zwischen Schottland und England gestiftet wurde. In diese Zeit (1150) fallen auch die ersten schottischen Diöcesansynoden, von denen aber nur spärliche Nachrichten sich erhalten haben. Wie als Organisator der Kirche glänzt König

David I. auch durch Reinheit der Sitten und heldenmüthige Frömmigkeit. Er starb im J. 1152 und wird in Schottland als Heiliger verehrt. Nachdem Prinz Heinrich, welchen Erzbischof Malachias von Armagh (s. d. Art.) auf der Rückreise von Rom durch sein Gebet aus tödtlicher Krankheit befreit hatte, 1152 seinem Vater in die Ewigkeit vorausgegangen, folgte auf David sein Enkel Malcolm IV. (1153—1165). Im Interesse der Religion und Civilisation nahm das Werk der Klostergründungen unter ihm seinen Fortgang. Er stiftete für Cistercienser ein Kloster in Angus, für Cistercienserinnen in Manuel bei Linlithgow und ein Hospital für „Pilger, Reisende und armes Volk". Andere Niederlassungen desselben Ordens entstanden in Edinburg, Nord-Berwick und Uchtered. Die bedeutendste Stiftung des Königs war Paisley für Cluniacenser. Auf den Stuhl von St. Andrews suchte Malcolm IV. seinen Oheim, den Mönch Waltheof, zu bringen. Als dieser ablehnte, berief er Nicolaus, den Bischof von Moray. Unter Bischof Arnold wurde der Bau des Domes von St. Andrews begonnen. Sein Nachfolger Richard wies im Vereine mit seinen Amtsbrüdern die Berufung des Erzbischofs von York zur Synode nach Norham ab. Nur drei schottische Prälaten, unter diesen der erwählte Bischof Ingelram von Glasgow, erschienen, aber bloß um Berufung an Alexander III. einzulegen, welcher Ingelram 1164 in Rom consecrirte. Neue Verwicklungen mit dem Erzbischofe von York traten ein unter Malcolms IV. Bruder und Nachfolger, Wilhelm IV. dem Löwen (1165—1214), der nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges mit Heinrich II. von England im Vertrag von Falaise in der Normandie sein Reich von England zu Lehen nahm und eine solche Unterwerfung der schottischen Kirche gelobte, wie sie billig und seit den Zeiten der Ahnen Heinrichs II. üblich gewesen sei. Vertreter der schottischen Geistlichkeit anerkannten die Abhängigkeit ihrer Kirche von England, aber auf dem von Cardinal Huguccio Petrileoni 1176 nach Northampton berufenen Concil traten die schottischen Bischöfe für die Selbständigkeit kräftig ein. Durch Schreiben aus Anagni vom 30. Juli 1176 schlichtete Alexander III. den Streit dahin, daß er dem Erzbischof von York die Ausübung der Metropolitanrechte über Schottland untersagte und die schottischen Bischöfe anwies, den Papst ausschließlich als Metropoliten anzuerkennen. Auf Ersuchen Wilhelms IV. sollte der Legat Thomas Vivianus nach Schottland kommen. Da er aber in England durch Heinrich II. zu dem Schwure gezwungen ward, nichts gegen die Sicherheit des Reiches zu unternehmen, machte derselbe sich für Schottland unmöglich, so daß die Berufung des Episcopates nach Edinburg ohne Erfolg blieb. Der Einladung Alexanders III. Folge leistend, erschienen auf dem dritten Lateranconcil 1179 drei schottische Bischöfe, von denen aber nur der Name des Bischofs Gregor von Roß sich erhalten hat. Sehr wichtig war die Bulle Clemens' III. vom 13. März 1189, welche die Unabhängigkeit der schottischen Kirche von England aussprach und dann zur Folge hatte, daß Wilhelm IV. auch die politische Freiheit durch Auflösung des Vertrags von Falaise (1189) erreichte. Zur Stärkung dieser Stellung dienten die beiden Concilien zu Perth unter Johannes von Salerno (1201) und dem als Legaten thätigen Bischof Wilhelm Malvoisin von Glasgow (1212). Als Klosterstiftungen aus dieser Zeit sind zu nennen die für Cistercienser in Glenluce, Augustiner in Inchaffray (Insula missarum), Trinitarier in Aberdeen und Benedictiner in Arbroath zu Ehren des hl. Thomas von Canterbury und in Lindores. Zu den hervorragendsten Bischöfen gehören Herbert von Glasgow, welcher den Bau des Domes begann, sowie Bricius von Moray; letzterer erwählte Spyny als Residenz und errichtete daselbst das Domcapitel. Nach seinem Tode wurde dieses nach Elgin verlegt; dort erhob sich die stolze Cathedrale, welche Gilbert von Caithneß 1224 einweihte.

Unter König Alexander II. (1214—1249) wohnten dem vierten Lateranconcil die Bischöfe von St. Andrews, Glasgow und Moray bei. Die vom Concil für einen Kreuzzug ausgeschriebene Steuer wurde durch den Cardinal Aegidius von Torres 1221 eingesammelt. Bedeutungsvoll für die schottische Kirche war die Bulle Honorius' III. vom 19. Mai 1225, welche ihr das Recht zur Abhaltung von Provinzialconcilien verlieh. Beim Mangel einer genauen Vorschrift über den Vorsitz auf denselben führte die erste Synode das Institut des Conservators ein, welcher die Gewalt eines Metropoliten ausübte und durch seine einflußreiche Stellung die bisherige Präcedenz der Bischöfe von St. Andrews erschütterte. Aus den Berathungen des ersten Concils entstand eine Rechtssammlung, deren Decrete bei Bellesheim (Kirchengesch. Schottlands I, 226—229) angeführt sind. Weitere Provinzialsynoden folgten zu Perth 1238 und 1242; im J. 1239 berief der Legat Otho die Geistlichkeit nach Holyrood in Sachen des Kreuzzugs, zu welchem sie ebenso nach Kräften beisteuerte (A. Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des 13. Jahrhunderts, Heiligenstadt 1892, 66. 73. 80) wie zur Unterstützung Innocenz' IV. gegen Kaiser Friedrich II. Eine Diöcesansynode feierte David von Bernham, Bischof von St. Andrews, 1242 in Musselburgh, welche die Ausführung der Erlasse der Provinzialsynode bezweckte (s. W. Lockhart, Life and Times of David de Bernham, Edinb. 1889). Mit König Alexander II. wetteiferten die Großen in der Stiftung von Klöstern für Cistercienser in Culroß, Balmerino, Pluscardine und Croßraguel, für Prämonstratenser in Ferne und für Trinitarier in Dunbar. Dem neu entstandenen Orden der Dominicaner schuf der König Klöster in Berwick, Perth (vgl. Rob. Milne, The Black-

friars of Perth, Edinb. 1893), Aberdeen, Edinburg und Elgin und den Franciscanern in Roxburgh und Berwick. Seinem Vater Alexander II. folgte Alexander III. (1249—1286) als achtjähriger Knabe und empfing sofort die Krone, da man Eingriffe seitens Heinrichs III. von England befürchtete, der Innocenz IV. ersuchte, die Krönung zu verbieten. Der Papst lehnte zwar diese Zumuthung ab, erklärte aber zugleich, ebenso wenig eine Schmälerung der Rechte Englands zu dulden. Zur Stärkung des nationalen Bewußtseins erhob die provisorische Regierung 1250 unter Entfaltung großen Pompes in Dunfermline die Reliquien der hl. Margaretha und ließ Innocenz IV. um deren Canonisation bitten; für die Gewährung dieser Bitte führen die Bollandisten ein Fragment aus einem heute verlorenen Codex an (Bellesheim I, 238). Eine große Erweiterung erhielt das Reich 1266, als Alexander III. unter Vorbehalt der Rechte des Erzbischofs von Drontheim die Hebriden nebst der Insel Man von Norwegen erwarb (Hewison I, 260: The Bishops of Sodor and Man). Leider trat die patriotisch gesinnte Regentschaft 1271 ab; an ihre Stelle gelangten mit England befreundete Rathgeber, unter denen die Freiheit der Kirche in der Verwaltung ihrer Güter und der Verhängung geistlicher Strafen beeinträchtigt wurde. Im J. 1268 sandte Clemens IV. zur Bewältigung eines Aufstandes den Legaten Ottoboni nach Schottland, dem aber der König, weil seine Mission sich auch auf England und Irland erstreckte, den Eintritt in das Reich untersagte, so daß der Cardinal die schottische Geistlichkeit nach London berief. Auch die zum Kreuzzuge des englischen Kronprinzen Eduard von den Schotten geforderte Abgabe von einem Zehntel der Pfründeeinkünfte wurde abgelehnt (Bliss [s. u.] I, 394 und Histor.-pol. Blätter CXVII [1896], 43 ff.). Dem allgemeinen Concil von Lyon 1274 haben alle schottischen Bischöfe, ausgenommen die von Dunkeld und Moray, beigewohnt, und das vom Concil auf sechs Jahre für den Kreuzzug verlangte Zehntel aller Pfründen hat der päpstliche Collector Boiamund von Vicci aus Asti in Piemont (Bliss I, 465) auf Grund einer von ihm aufgestellten Taxrolle erhoben. Weitere Kreuzzugsgelder wurden 1274, 1283 und 1284 abgeliefert (Gottlob 106. 112. 121). Die Ueberführung der Kreuzzugsgelder wie der übrigen dem päpstlichen Stuhle geschuldeten Abgaben an die apostolische Kammer wurde durch italienische, namentlich florentinische Kaufleute vermittelt (Bliss I, 481). Der lebhafte Verkehr zwischen Schottland und Italien hatte zur Folge, daß viele italienische Geistliche, insbesondere Beamte der päpstlichen Curie, an schottischen Domkirchen bepfründet wurden (Bliss I, 188. 225. 257. 298).

III. Die Kirche in Schottland von Robert Bruce bis zur sog. Reformation (1306 bis 1561). Schwere Zeiten brachen für die schottische Kirche 1286 an, als mit dem Tode Alexanders III. die sächsische Dynastie im Mannesstamme erlosch und seine vierjährige Enkelin Margaretha, Tochter König Erichs von Norwegen, die Krone erhielt. Nach ihrem Tode 1290 berief Eduard I. von England als Schiedsrichter den Prätendenten Baliol, und nachdem dieser als unfähig abgesetzt worden und Bonifaz VIII. die Geltendmachung der Lehensherrlichkeit des heiligen Stuhles verweigert hatte, Robert Bruce (1306 bis 1329). Obwohl dieser durch den Sieg bei Bannockburn (1313) die Unabhängigkeit des Reiches gegen Eduard II. sichergestellt, versagte ihm Johannes XXII. den Königstitel, bis die Selbständigkeit der Krone durch den Vertrag von Northampton (1328) garantirt wurde. Die Unsicherheit der Regierung während der Regentschaft, die Kämpfe der Thronbewerber Baliol und Bruce und die barbarischen Einfälle der Engländer wirkten lähmend auf die Kirche ein, welche auf dem Concil von Vienne (1311) ein erschütterndes Bild ihrer Lage entwarf (s. Ehrle, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters IV [1888], 383). Auf den Concilien von Dundee (1310) und Perth (1321) konnte man die Uebel nur beklagen, nicht aber beseitigen. Doch fehlte es auch jetzt nicht an trefflichen Prälaten, welche durch Reinheit der Sitten und Liebe zum Vaterlande hervorragten, wie der von Nicolaus III. in Rom 1280 consecrirte Bischof Fraser von St. Andrews und sein Nachfolger Lamberton, welcher die Untersuchung gegen die Templer (s. d. Art.) erfolglos leitete. Unter den Königen David II. (1329 bis 1370), der seit 1346 in englischer Gefangenschaft schmachtete, Robert II. (Stuart; 1370—1390) und Robert III. (1390—1406) hatte die Kirche eine große Rechtsunsicherheit zu beklagen, die in der Anwendung des Spolienrechtes (s. d. Art.) und in der Zerstörung des Domes von Elgin sich kundgab. Zur Hebung des religiösen Lebens entstanden indeß zahlreiche Collegiatkirchen und traten Diöcesansynoden zusammen, unter welchen die von St. Andrews hervorragt; ihre Decrete gestatten tiefe Blicke in das religiös-sittliche Leben (s. Bellesheim I, 265—268). Bei der engen politischen Verbindung mit Frankreich und der einflußreichen Stellung der Schotten an der Universität Paris betheiligte die schottische Kirche sich am großen Schisma. Clemens VII. (Robert von Genf) ernannte seinen Referendar Trail zum Bischofe von St. Andrews, und Benedict XIII. (Peter de Luna) berief den Walter Wardlaw zu dessen Nachfolger und zum Cardinalate und consecrirte zu Bischöfen von Moray 1407 in Avignon Johannes von Innes und 1415 in Valencia Heinrich von Leighton. Erst auf dem Plenarconcile zu Perth (1418) erkannten sämmtliche Stände Schottlands, dem Drängen des Kaisers Sigismund nachgebend, Martin V. als Papst an. Im Uebrigen erwies sich die Regierung des in England gebildeten Jacob I. (1406—1437) als wohlthätig für die Kirche durch Unterdrückung der Irrlehren Resby's (1407) und

Crawars (1437) und durch Erneuerung der Orden und Einrichtung des Court of Session, an dessen Spitze ein Geistlicher stand. In seinem Eifer für Verbesserung der Kirche sandte Jacob I. 1437 acht Vertreter der Geistlichkeit nach Basel, wo einer derselben, Thomas von Livingstone, Abt der Cistercienser von Dundrennan, die Partei der Schismatiker ergriff und sich an der Wahl eines Gegenpapstes betheiligte. Seit 1440 unterwarf er sich Eugen IV., der auch 1443 von den schottischen Ständen anerkannt wurde. Andererseits beeinträchtigte Jacob I. unter dem Einflusse des Kanzlers Bischof Cameron von Glasgow die Jurisdiction der Kirche in Testamenten, weßhalb Eugen IV. den Bischof von Urbino zur Aburtheilung des Kanzlers 1436 nach Schottland entbot. Leider erlag Jacob I. dem Stahle des Mörders im J. 1437; dieß erzeugte große Unordnung in den öffentlichen Verhältnissen und leitete die Adelsfactionen ein, welche unter Jacob II. (1437 bis 1460), Jacob III. (1460—1488) und Jacob IV. (1488—1513) Staat und Kirche unheilvoll beeinflußten. Unter Jacob II. suchte der treffliche Kanzler Bischof Kennedy die Douglas und Crawfords niederzuhalten; eine geordnete Verwaltung wurde eingeführt und der Verschleuderung des Kirchengutes gesteuert. Wohlthätig wirkte auf den König seine fromme Gemahlin Maria von Geldern (seit 1449), welche in Edinburg ein Spital errichtete (s. Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland, Edinb. 1883, 128). Zwischen König Jacob III. und dem Adel stiftete Sixtus IV. durch seinen Legaten Hadrian Castelesi von Corneto zeitweilig Frieden, doch wurde der Monarch 1488 ermordet. Jacob III. hatte wie sein Vater auf das von ihren Vorgängern beanspruchte Recht auf den Mobilarnachlaß der Bischöfe verzichtet; dagegen bestanden beide Herrscher auf dem von den Bischöfen bekämpften Mißbrauch, die bei erledigtem bischöflichen Stuhle vacant gewordenen Pfründen selbständig zu verleihen. Auch die Freiheit der Bischofswahlen wurde beschränkt und durch die Ernennung von Prinzen zu Commendataräbten auf die Entwicklung der Orden unheilvoll eingewirkt. Zur Verstärkung der bischöflichen Gewalt erhob Sixtus IV. auf den Antrag des Bischofs Graham St. Andrews (s. d. Art.) am 17. August 1472 zur Metropole, welche außer den schottischen Diöcesen auch das unter York stehende Galloway und die zu Drontheim gehörenden Orcaden umfassen sollte. Die Maßregel des Papstes rief wie beim Erzbischof von Drontheim so auch in Schottland beim König und den Bischöfen, welche die Aussicht auf das Amt des Conservators verloren, große Mißstimmung hervor. Bischof Graham wurde in Rom verklagt und auf Grund der Untersuchung durch den Propst Huseman von Soest vom Papste abgesetzt. Durch die Stiftung von Klöstern für Carthäuser in Perth und für reformirte Franciscaner (aus Köln) in Edinburg, Perth und St. Andrews bekundete Jacob III. seinen Frommsinn, in dem ihn seine tugendhafte Gemahlin Margaretha von Dänemark bestärkte (ihre Canonisation leitete Innocenz VIII. 1487 ein). Unter den Regierungen Jacobs IV. (1488—1513) und Jacobs V. (1513—1542) wirkte der Streit mit England, welcher den König und seinen Sohn in der Schlacht von Flodden (1513) das Leben kostete, sodann die Treulosigkeit und Käuflichkeit des Adels auch auf die Kirche unheilvoll ein. Dazu kamen die Rangstreitigkeiten zwischen dem 1487 durch Innocenz VIII. zum Primas beförderten Erzbischof Shaves von St. Andrews und dem Inhaber des Stuhles von Glasgow (s. d. Art.), welches seit 1492 Erzbisthum war. Den Primatialstuhl erhielten nach einander Jacob Stuart, Bruder Jacobs IV., und dann sein unehelicher Sohn Alexander Stuart (der Zögling des Erasmus), ohne daß sie je die Weihen empfingen. Aus dem dann folgenden Streite von drei Candidaten ging als Sieger hervor Bischof Forman von Moray (1514—1521), welcher treffliche Diöcesanstatuten erließ (s. Dict. of National Biogr. XIX, 436) und mit dem in Paris gebildeten frommen Bischofe Wilhelm Elphinstone von Aberdeen dem geistlichen Stande zu großer Ehre gereichte (ib. XVII [1889], 328).

Beim Ausgange dieser Periode ist auch des **Bildungswesens** zu gedenken. Wie in Irland, so besaßen auch in Schottland die altkeltischen Klöster ihre theologischen Schulen. Im Mittelalter unterschied man Pfarr-, Dom-, Collegiatstifts- und Sängerschulen. Die großen Abteien leiteten regelmäßig ein Internat wie eine öffentliche Schule. Die Methode und die Gegenstände stimmten mit den Einrichtungen des Festlandes überein, die Schulregeln athmen Ernst und Strenge. Früh begegnet man Schotten in Oxford und Cambridge. Eine hervorragende Rolle spielten die Schotten als Procuratoren der Natio Anglicana an der Hochschule in Paris (Denifle, im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters V [1889], 232 ff., und Id., Auctar. Chartul. Univ. Parisiens. I, Paris. 1894, 130 sqq.), wo Bischof David von Moray (1299—1325) eine Burse für schottische Studenten errichtete; aus dieser entwickelte sich das nachmalige schottische Colleg. Viele schottische Bischöfe haben in Paris ihre Bildung empfangen. Beim Ausgange des Mittelalters ragte als Lehrer der Theologie in Paris hervor der Schotte John Mayor (s. d. Art.) und der berüchtigte Humanist Buchanan (vgl. Hume Brown, George Buchanan, Edinb. 1890, 15—83). An der Hochschule von Köln wimmelte es im 15. Jahrhunderte von Schotten (H. Keussen, Die Matrikel der Universität Köln I, Bonn 1892, Register der Diöcesen). Um dem steigenden Bildungsbedürfnisse zu genügen, bestätigte Benedict XIII. (Peter de Luna) auf Betreiben des Cardinals Wardlaw die 1410 errichtete Universität St. Andrews. Nicolaus V.

genehmigte das vom Kanzler Kennedy daselbst errichtete St. Salvatorscolleg und gründete am 7. Januar 1451 die Universität Glasgow. In Aberdeen entstand ein Colleg durch Bischof Elphinstone, welches Alexander VI. am 6. Februar 1494 zu einer Hochschule erhob, während der classisch gebildete Alexander Stuart in St. Andrews 1512 die Studienanstalt St. Leonhard gründete. In Deutschland begegnen wir Schotten in Regensburg, Würzburg (E. Hogan, Docum. de s. Patricio, Bruxellis 1884, 12) und Erfurt (Schauerte, Gustav Adolf in Erfurt, Köln 1887 [Görres-vereins-Schrift], 12—17). „Das Beste und Werthvollste, was Schottland seit Jahrhunderten besaß, stand in der einen oder der andern Weise mit den großen Abteien und Klöstern in Verbindung, mit denen das Reich besät war" (John Skelton, Maitland of Lethington I, Edinb. 1887, 67).

IV. **Die Kirche Schottlands von der sog. Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.** Die Anfänge des Protestantismus regten sich in Schottland zuerst 1525, allein das Parlament verbot sofort die neue Lehre. Um König Jacob V. zum Schutze der Kirche zu ermuntern, sandte Clemens VII. den Dominicaner Criton nach Schottland. Infolge dessen wurde der in Wittenberg bei Luther und in Marburg bei Lambert von Avignon gebildete Prediger Hamilton 1527 durch Feuer hingerichtet. Weitere Bestrafungen wegen Ketzerei erfolgten 1533 und 1534 in St. Andrews und Edinburg. Manche Neuerer entkamen nach dem Festlande. Alexander Aleß von Edinburg wurde Professor der Theologie in Leipzig, wo er in den Osiandrischen Streitigkeiten eine Rolle spielte und gegen Cochläus schrieb; der Dominicaner Mac Alpine floh nach Kopenhagen und der Humanist Buchanan nach Frankreich. Eine Mittelstellung nahm der Subprior Winram von St. Andrews ein, während Gavin Logie, Präsident vom Salvatorscolleg, und der Dominicaner Seaton eine maßlose Sprache führten. Doch stand der König treu zur Kirche, lehnte Heinrichs VIII. Zumuthungen zur Annahme des Protestantismus ab, empfing 1538 von Paul III. den geweihten Hut und Degen und zog Frankreich auf seine Seite durch seine Ehe mit Franz' I. Tochter Magdalena und dann mit Maria von Guise. Indessen fehlte es auch nicht an Gründen der Unzufriedenheit mit der Geistlichkeit, welche durch die Spottgedichte Lindsay's in weite Kreise gelangte und tief die Gemüther erregte. Hauptberather des Königs, kräftigster Gegner der Neuerung und Führer der Patrioten im Kampfe gegen England und den von diesem erkauften schottischen Adel war der hochgebildete, aber mit sittlichen Fehlern behaftete Cardinal-Erzbischof David Beaton von St. Andrews (vgl. John Herkless, Cardinal Beaton, Edinb. 1891), der nach dem Tode Jacobs V. in der Schlacht von Solway Moß im December 1542 nach kurzem Gefängniß zum Reichskanzler gewählt wurde und dann gegen den Prediger Wishart vorging, aber am 28. Mai 1546 durch Meuchler im Dienste Heinrichs VIII. erdolcht wurde. Jetzt fielen die Engländer 1547 und 1548 in Schottland ein und verwüsteten die südlichen Abteien, weßhalb die Stände die Erbin der Krone, Maria Stuart (s. d. Art.), nach Frankreich zur Erziehung brachten. Unter der Regentschaft des zwischen Katholicismus und Protestantismus schwankenden Grafen Arran traten die Angriffe gegen die Kirche in heftiger Weise hervor durch die Schrift The Complaynt of Scotland A. D. 1549 (neue Ausgabe der Early English Text Soc., Lond. 1872), welche die drei Stände „zum Schutze des öffentlichen Wohles" aufforderte. Auf den Plenarconcilien von Edinburg 1549 und 1552 ergingen heilsame Reformdecrete, namentlich zur Hebung des Unterrichtes und Bestellung von Predigern an Domkirchen. Erzbischof Hamilton von St. Andrews verfaßte einen auch heute noch sehr beachtenswerthen Katechismus (neue Ausgabe von T. G. Law, Oxford 1884; vgl. Lit. Rundschau 1885, 5), dem sich 1559 der „Zweipfennig-Katechismus" anreihte. Diese Maßnahmen entbehrten indeß des gewünschten Erfolges gegenüber dem Treiben des nach dem Kirchengut lüsternen Adels, welcher in John Knox (s. d. Art.) seine Stütze hatte, 1557 den ersten Covenant schloß, die Ausführung des letzten Plenarconcils von Edinburg 1559 hinderte und die Zerstörung der bedeutendsten Abteien in barbarischer Weise unternahm. Der Vertrag von Berwick mit England und der Tod der frommen Regentin (seit 1554) Maria von Lothringen hob den Muth der Neuerer derart, daß sie in dem gegen den Willen der rechtmäßigen Königin Maria Stuart 1560 berufenen Parlament nicht bloß öffentliche Anerkennung ihres Glaubens, sondern auch die Vernichtung der katholischen Kirche durchsetzten. Durch Einschüchterung der wenigen katholischen Bischöfe seitens des Adels und der nach dem Besitze der Kirchengüter lüsternen Commendataräbte erzwang man die Gesetze vom 26. August 1560, welche alle zu Gunsten der Kirche bestehenden Bestimmungen aufhoben, die Jurisdiction des Papstes untersagten, die Feier des heiligen Meßopfers mit schweren Strafen belegten und die Kirchengüter dem Staate und dem Adel überwiesen. So ging die alte Kirche unter, deren Verdienste um Religion und Cultur, Wissenschaft und Vaterland die neuere Geschichtsforschung einmüthig hervorhebt (vgl. Bellesheim I, 441—488; Hewison II, 218 ff.: The Roman Church).

An den Erlaß der katholikenfeindlichen Gesetze von 1560 schloß sich die Veröffentlichung der Bekenntnißschrift der neuen Religion (s. d. Art. Knox) und die gewaltsame Unterdrückung der katholischen Kirche im öffentlichen Leben der Nation. Die General Assembly der etablirten Staatskirche schrieb die Ausrottung der Katholiken als Götzendiener unter Berufung auf das Alte Testament auf ihr

Banner und ermunterte Knox und seine Genossen 1561 zu vandalischer Verwüstung der noch bestehenden herrlichen Abteien. Zwei Religionsgespräche in Edinburg (1560 und 1561) zwischen katholischen und protestantischen Theologen über Meßopfer und Altarssacrament blieben ohne Erfolg. Nach der Ankunft der rechtmäßigen Königin Maria Stuart in Edinburg im August 1561 trat der Humanist Ninian Winzet in drei Schriften als Vertheidiger der Kirche auf. Die Königin wurde darin aufgefordert, die im Leben und in der Amtsverwaltung der Geistlichen eingeschlichenen Mißbräuche abzuschaffen, der Reformator Knox ersucht, seine rechtmäßige kirchliche Sendung zu beweisen, und der Stadtmagistrat von Edinburg auf die mit der Abschaffung der katholischen Feiertage verknüpften schweren Nachtheile hingewiesen (Certain Tractates, edit. by J. King Hewison, Edinb. 1888—1890, 2 vols.; vgl. Histor.-pol. Blätter CIII [1889], 28 ff. CVII [1891], 704 ff.). Nur mit Mühe rettete Winzet sein Leben durch die Flucht nach Antwerpen, von wo er am 20. Februar 1563 seine 83 Thesen zur Vertheidigung des alten Glaubens an Knox zur Beantwortung sandte. Ebenso wirkungslos wie diese Schriften blieb die Disputation zwischen dem Benedictinerabt Kennedy von Croßraguel und Knox in Edinburg (1563). Der letztere schürte ohne Unterlaß die Leidenschaft des Pöbels gegen die Katholiken und benahm sich außerdem höchst ungezogen im Verkehre mit der Königin, welche sich dadurch zu engerem Anschlusse an Pius IV. gedrängt fühlte. Um sie im Glauben zu bestärken, sandte der Papst im Sommer 1562 den Jesuiten Goudanus (Nicolaus Floris aus Gouda) nach Edinburg. Derselbe erlangte aber bei dem Drucke der Presbyterianer nur mit Mühe eine Audienz und hatte nur mit einem Bischofe eine Unterredung im Geheimen; in seinem Berichte entwirft er ein düsteres Gemälde von der Lage der schottischen Katholiken. Dem neuen Papste Pius V. ließ Maria Stuart durch den Bischof Chisholm von Dunblane 1566 huldigen und zugleich bei ihm um Dispens nachsuchen für ihre Ehe mit ihrem Vetter Darnley. Die von den Katholiken an diese Verbindung geknüpften Hoffnungen scheiterten an der Unfähigkeit und Würdelosigkeit Darnley's, an der Hinterlist des nach dem Besitze der Krone strebenden königlichen Bastardbruders Grafen Murray und den unablässigen Umtrieben des Adels, der sich um jeden Preis im Besitze des Kirchengutes zu halten suchte. Knox' beständiges Toben auf der Kanzel gegen die Königin, deren redlichste Absichten er verdrehte, und die geheimen Wühlereien der Königin Elisabeth von England (s. d. Art.), die in Maria Stuart ihre Nebenbuhlerin fürchtete, machten jede Bemühung der letztern zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse unmöglich. Die noch lebenden Bischöfe der alten Kirche durften sich in der Oeffentlichkeit nicht einmal blicken lassen, so daß die Berufung der Prälaten Lesley und Sinclair zu den Bisthümern Roß und Brechin 1566 lediglich deren Consecration, nicht aber die Uebernahme der Verwaltung ermöglichte. Die dem Erzbischofe Hamilton von St. Andrews durch die Königin 1566 wieder zuerkannte Befugniß zur Ausübung seiner Jurisdiction benutzte dieser Mann lediglich zur Auflösung oder Erklärung der Ungültigkeit der Ehe des Grafen Bothwell und der Lady Jane Gordon, worauf Bothwell die Königin gefangen nahm, unter Anwendung von Zwang ehelichte und dann zum Erlaß einer Proclamation zu Gunsten der Protestanten mißbrauchte. Nach der Niederlage der Königin bei Langside und ihrer Flucht nach England 1568 wüthete der Regent von Schottland, Graf Murray, Bastardbruder Maria Stuarts, schonungslos gegen die Katholiken. Bischof Chisholm von Dunblane wurde wegen Verkehrs mit dem Papste und Spendung der Sacramente vor Gericht geladen und viele katholische Adelige wegen Beherbergung von Geistlichen und Duldung der Messe mit Einziehung ihrer Güter bedroht. Während manche Geistliche sich das Recht zu fernerem Verbleiben in der Heimat um hohe Summen erkauften, wandten sich andere nach England und Flandern. Das kühne Auftreten des katholischen Adels und der Bischöfe gegen die erzwungene Abdankung der Königin hatte auf die Lage der Kirche ebenso wenig Einfluß als die Bemühungen des trefflichen Bischofs John Lesley von Roß zur Wiederberufung derselben in den Conferenzen von Westminster, welche die Gefangenschaft Maria Stuarts in England besiegelten und den Uebermuth des Regenten Murray erhöhten. Der letztere war durchaus abhängig von der General Assembly, welche durch die Prediger Ausrottung des Götzendienstes forderte, 1568 das Buch vom „Fall der römischen Kirche" genehmigte und Einführung der Reformation an der Universität Aberdeen von Murray forderte. Die Weigerung der Professoren zur Annahme der Neuerung hatte deren Entfernung aus dem Amte zur Folge. Im Mai 1569 wurden vier Priester aus Dunblane wegen Darbringung des Meßopfers zum Tode verurtheilt, dieser Spruch aber durch Murray in andere entehrende Strafen und dann in Verbannung verwandelt. In anderen Städten kamen ähnliche Fälle vor. Ueber Erzbischof Hamilton und Bischof Lesley verhängte das Parlament die Acht und Einziehung ihrer Güter. — Der nach der Ermordung Murray's 1570 zum Regenten gewählte Graf Lennox, der Vater des 1567 ermordeten Gemahls der Königin, ließ ebenfalls die Katholiken seine eiserne Hand fühlen. Der bei der Einnahme der Festung Dumbarton gefangene Erzbischof John Hamilton von St. Andrews wurde vor ein Gericht gestellt, das ihm jedwede Mittel zur Vertheidigung abschnitt und ihn mit der Todesstrafe belegte, obwohl ihm kein anderes Verbrechen als die Treue gegen die Königin und die katholische Kirche nachgewiesen worden. Der einem Justizmorde gleichkommende

Spruch wurde auf Befehl Lennox' am 5. April 1571 zu Stirling unverweilt vollzogen. Das Domcapitel wählte als Hamiltons Nachfolger Robert Hay, der aber an der Ausübung seines Amtes und dem Empfange der Consecration durch die Gesetze verhindert wurde. Reichskanzler Morton, 1572 zum Nachfolger des Regenten Lennox berufen und Anfangs den Katholiken milde gesinnt, ließ 1573 zwei Priester wegen Darbringung des heiligen Meßopfers hinrichten. Am 12. Februar 1574 wurde eine lange Reihe von Katholiken, auch solche, welche auf dem Festlande lebten, als Hochverräther verurtheilt und mit entsprechenden Strafen belegt. Der Prior der Dominicaner in Stirling, der mit staatlicher Genehmigung im Auslande studirte, aber auch „Messe las und andere papistische Gebräuche vollzog", wurde durch Morton am 26. December 1576 zur Rückkehr und Verantwortung aufgefordert. Um allen Verfügungen kirchlicher Würdenträger über Pfründen nach dem Monat August 1560 ihre Wirkung zu nehmen, verordnete das Parlament 1572 Vorladung derjenigen, „welche im Verdacht standen, Blankette, antedatirte Bullen und Provisionen von Lehen und Beneficien empfangen zu haben". Mit dem Parlamente wetteiferte an Unduldsamkeit gegen die Katholiken die General Assembly. Mit der Bekämpfung des Concils von Trient verband sie die Aufforderung an alle Diener des Wortes, sämmtliche Papisten vor die Presbyterien zu laden und über ihren Glauben zu vernehmen. Wer nicht erschien, unterstand dem Banne mit seinen entsetzlichen Folgen. In den Kirchen verfiel alles, was an den alten Glauben erinnerte, bis auf das Mauerwerk der Zerstörung. Tiefe Blicke in die Leiden der Katholiken gestatten die an Gregor XIII. gerichteten Briefe des Maltesers John Irving aus Edinburg, des mit den Schätzen seines Domes nach Paris geflüchteten Erzbischofs Beaton von Glasgow und des Bischofs Lesley von Roß (vgl. W. Forbes-Leith, Narratives of Scottish Catholics under Mary Stuart and James VI., Edinb. 1885). — Nach dem durch Andrew Melville, den Verfasser des zweiten Buches der Disciplin und Begründer der presbyterianischen Kirchenverfassung, herbeigeführten Sturz Mortons übernahm Jacob VI. (geb. 1566), der Sohn Maria Stuarts, im J. 1578 die Regierung. Gregor XIII. beglückwünschte den Monarchen und empfahl ihm seine katholischen Unterthanen; infolge dessen ließ der König, namentlich unter dem Einflusse des aus Frankreich gekommenen und von ihm zum Herzoge von Lennox erhobenen Esmé Stuart, zeitweilig Milde walten. Im Herzen katholisch, hat letzterer durch seine zweideutige Haltung die Interessen der Katholiken geschädigt und den Eifer der in Frankreich herangebildeten Missionare gelähmt. Nach der Gefangennahme des Königs durch Lord Ruthven (1582) mußte Esmé Stuart Schottland verlassen. Nun stieg der Einfluß der Prediger noch höher, so daß die wenigen einheimischen Priester sich meist auf den Schlössern des Adels verborgen hielten, und Gregor XIII., um ihren Verband unter einander zu sichern, am 15. Januar 1582 den Nuntius in Paris zu ihrem ständigen Obern ernannte. Doch besaß Jacob VI. soviel Gerechtigkeitssinn, daß er dem französischen Gesandten de Menainville zusagte, von weiterer Verfolgung der Katholiken abzustehen. Zur Errettung seiner Mutter Maria Stuart trat er mit dem Herzog von Guise in Verbindung, behauptete Elisabeth gegenüber eine selbständige Haltung und suchte sogar Hilfe nach bei Gregor XIII. Doch zerschellte die vom Papste und Spanien begünstigte Expedition nach Schottland an den Umtrieben Englands. Unter dem Einflusse Buchanans stehend, überließ der König fortan seine Mutter (hingerichtet 1587) der Politik Elisabeths und seine katholischen Unterthanen der Vergewaltigung durch die Staatskirche. Um den noch katholisch gebliebenen Theil des Adels zu versöhnen, setzte er den bewährten Rathgeber seiner Mutter, Bischof Lesley, in seine Würden wieder ein und ernannte Erzbischof Beaton von Glasgow zum Gesandten in Paris. Der Adel, soweit er noch katholisch geblieben oder, wie die Grafen Errol und Crawford, durch die Jesuiten wieder mit der Kirche versöhnt worden, nahm infolge der Hinrichtung Maria's zeitweilig eine drohende Haltung gegen Jacob und Elisabeth an.

Nun aber tobten die Presbyterien wider die Ankunft von „Jesuiten und Papisten", den „Abfall der großen Menge von der Wahrheit", die „Wiedereinführung des Götzendienstes der Messe" und erwirkten die Proclamation vom 3. Januar 1593, welche allen Jesuiten und Seminarpriestern unter Todesstrafe die Hauptstadt zu verlassen befahl. Nach der Gefangennahme des (1593) mit Briefen des katholischen Adels an Philipp II. entbotenen George Kerr wurde der König durch die „Kirk" zum Kampfe mit dem Adel gedrängt, welcher zwar, von Clemens VIII. unterstützt (s. T. G. Law, Documents illustrating Catholic Policy under James VI. 1596—1598, Edinb. 1893), Jacob VI. bei Glenlivat besiegte, dann aber von diesem vernichtet wurde. Im April 1595 verließen die Grafen Errol und Huntly die Heimat, so daß die katholische Kirche aller äußeren Stützen beraubt war. Um der Geistlichkeit in dieser schwierigen Lage den Nachwuchs zu sichern, suchte der auf den Stuhl von Coutances berufene Bischof Lesley die ehemaligen Schottenklöster (s. d. Art.) in Wien, Regensburg und Köln, allerdings erfolglos, wiederzugewinnen, und Erzbischof Beaton erweiterte das schottische Colleg in Paris. Bereits 1576 hatte der schottische Pfarrer Cheyne mit Hilfe Gregors XIII. und Maria Stuarts ein Schottencolleg in Pont-à-Mousson gestiftet, welches dann 1612 nach Douai (s. d. Art.) verlegt wurde und durch das reiche Vermächtniß des Jesuiten Curle bis zur Revolution blühte. In Rom, wo man einzelnen Schotten im deutschen Colleg begegnete

(s. A. Steinhuber, Geschichte des Colleg. Germanicum Hungar. I, Freiburg 1895, 67), entstand durch Clemens VIII. am 5. December 1600 ein schottisches Colleg. Gelehrte Schotten, wie Fraser, Rector der Universität in Paris, John Browne aus dem Orden der Minimi und der Jesuit Edmund Hay in Pont-à-Mousson (vgl. Eug. Martin, L'université de Pont-à-Mousson, Paris 1891, 10—46), suchten durch Controversschriften auf ihre Landsleute einzuwirken. In Schottland selbst regten sich als Vertheidiger der Kirche Nicolaus Burne und der in Rom und Bologna gebildete Reichskanzler Alexander Seton, der aber zeitweilig stark geschwankt hat. Von großer Bedeutung wurde die schottische Mission der Jesuiten, welche Creighton 1572 begründete und seine Ordensbrüder Durie, Holt und Gordon fortsetzten (s. Forbes-Leith 206 ff.). P. Abercromby, welcher 1600 Königin Anna in Edinburg zum katholischen Glauben zurückführte (s. W. Plenkers, Er Frederik's II. Datter Anna, dronning af Storbritanien gaaet over til Katholicismen? Kjobenhavn 1888), beschloß seine Laufbahn 1613 in Braunsberg, wo viele Schotten im päpstlichen Colleg ihre Ausbildung empfingen. Die fortwährenden Kämpfe zwischen dem Presbyterianismus und der bischöflichen Kirche, an welchen Jacob VI. je nach den Forderungen der Politik sich betheiligte, beeinflußten im Vereine mit der grausamen Verfolgung der Katholiken höchst nachtheilig die öffentlichen Sitten, von denen Calderwood am Ende der Regierung Jacobs VI. ein abstoßendes Gemälde entwirft. — Die Erhebung Jacobs auf den englischen Thron (1603—1625) brachte für die Lage der katholischen Kirche in Schottland keinerlei Veränderung mit sich. Die durch Bevorzugung der bischöflichen Kirche und Erlaß neuer Bekenntnißschriften beleidigten Presbyterianer suchte der König durch Verfolgung der Katholiken zu versöhnen. Clemens VIII., welcher den Geistlichen Blackwell zum Erzpriester für England und Schottland ernannt, beglückwünschte Jacob I. zur Erlangung der englisch-schottischen Krone und bat um Schutz für die Katholiken. Paul V. gratulirte dem Könige zur Errettung aus der Pulververschwörung (s. d. Art.) und schärfte den Katholiken Gehorsam gegen die Regierung ein. Leider überspannte der Monarch die Forderung der Ergebenheit durch den Treueid, welchen der Papst ablehnte, Blackwell aber annahm. Der letztere wurde 1608 abgesetzt und an seine Stelle George Birkhead und 1615 William Harrison als geistlicher Oberer für England und Schottland berufen. Damals entfaltete die General Assembly gegen die schottischen Katholiken eine ausgesuchte Härte, indem unter dem Vorgeben der Unterdrückung der Ausbreitung des Papismus das bloße Anhören der heiligen Messe mit Geldbuße und Verbannung belegt wurde. Mit Schärfe schritt man 1608 wider die Grafen Huntly und Errol ein, von denen jener ein calvinisches Bekenntniß unterschrieb, dieser, obwohl lange schwankend, dennoch als Katholik verschied. Nur mit Lebensgefahr konnten Jesuiten und Seminarpriester als Aerzte, Apotheker und Lehrer in adeligen Häusern dem spähenden Auge der vom Gesetze mit Geld bedachten Angeber sich entziehen. Als kühne Streiter für den Glauben seien erwähnt Gilbert Browne, der in Paisley und Dumfries wirkte, John Hamilton, den wegen seiner Controversschriften die Verbannung traf, der Kapuziner P. Archangelus aus der Familie Forbes und der Jesuit John Ogilvie, welcher 1615 in Glasgow den Tod eines Blutzeugen starb (s. Forbes-Leith 297 ff.). Während der Verhandlungen Jacobs I. mit dem spanischen und dann mit dem französischen Hofe zur Verehelichung des Kronprinzen mit einer katholischen Prinzessin ließ die Verfolgung etwas nach. Zeitweilig unterstanden die schottischen Katholiken dem 1623 für England ernannten apostolischen Vicar und Titularbischof Smith, wurden aber bald der Jurisdiction dieses Prälaten wegen seiner Willkür entzogen. — Die Lage der schottischen Katholiken unter Karl I. (1625—1649) weckt tiefes Mitleid. Die vom Könige unter dem Einflusse seines geistlichen Berathers Erzbischof Laud (s. d. Art. und A Life of Archbishop Laud by a Romish Recusant, Lond. 1894; vergl. Katholik 1894, II, 289 ff.) den Schotten in der Kirchenverfassung aufgezwungenen Neuerungen brachten denselben in den Verdacht der Annäherung an Rom und steigerten die Abneigung der Presbyterianer gegen die Katholiken. Von den wenigen einheimischen Katholiken wurden genaue Listen angefertigt und ihnen die Zurückberufung ihrer Kinder aus festländischen katholischen Anstalten und Erziehung derselben im Protestantismus aufgegeben. In Proclamationen von 1628 und 1629 wurden die im Norden des Landes wohnenden Katholiken wegen Ausübung ihrer Religion und Verachtung des Kirchenbannes zur Verantwortung gezogen und im Falle des Ungehorsams mit Einziehung ihrer Güter bedroht. Jeder, der nicht zur Abendmahlsfeier erschien, verlor sein Amt. Ihren Gipfel erreichten diese Quälereien im Verfahren gegen die hochbetagte Marquise von Abercorn, die um ihres Glaubens willen durch die presbyterianische Kirk im Tolbooth-Gefängnisse zu Edinburg fast drei Jahre inhaftirt wurde. Vornehmen Katholiken wurden protestantische Lehrer zur Erziehung der Kinder zwangsweise in das Haus gelegt, so den Töchtern der Grafen Huntly und Errol, den Söhnen des Grafen Angus. Sogar Lord Gordon, der 1630 den Feldzug gegen den katholischen Adel des Nordens leitete, mußte seine Kinder dem protestantischen Erzbischof Spottiswood ausliefern. Wurde älteren Katholiken der Aufenthalt vergönnt, so hatten sie bei den protestantischen Kirchenbehörden als Bürgschaft für ihr Wohlverhalten hohe Geldsummen zu hinterlegen. Das Uebel erreichte solchen Umfang, daß die Propaganda durch

den französischen Gesandten in London beim Könige um Milderung bitten ließ. Urban VIII. schrieb am 12. Februar 1633 an die englische Königin Henrietta Maria, die Leiden der schottischen Katholiken seien größer, als daß ihre Milde sie ferner dulden könnte. Die Bemühungen der Königin blieben indeß ohne Erfolg, denn jede Regung der Katholiken, wozu namentlich die Spendung der Sacramente gehörte, veranlaßte die Prediger, als Ankläger der Katholiken vor den kirchlichen Gerichtshöfen aufzutreten und deren Urtheile, an der Spitze von Gerichtsdienern einherziehend, zu vollstrecken. Als der Marquis von Huntly nach langem Schwanken 1634 versöhnt mit der Kirche starb, richtete sich der volle Haß der Kirk gegen die 70jährige Marquise, welche, um Bann und Gütereinziehung abzuwenden, sich nach Frankreich wandte, wo sie 1642 starb. Wiederholt ergingen Proclamationen gegen die katholische Geistlichkeit, die man als „verderbliche Pest" bezeichnete. Urban VIII. ernannte zum Protector Schottlands seinen Neffen Francesco Cardinal Barberini, der während eines halben Jahrhunderts den Schotten große Dienste leistete. Ferner berief er an Stelle der wegen Streitigkeiten mit den Geistlichen aus ihrem Amte entlassenen apostolischen Vicare Bishop und Smith die Benedictiner Ogilvy und Silvanus zur interimistischen Leitung der schottischen Mission. Alexander VII. ernannte zum Vorsteher derselben 1653 den trefflichen Schotten Ballantyne (Bellenden), der aber auf der Heimkehr aus Frankreich durch Cromwell zu London im Kerker behalten wurde und nur von 1658 bis zu seinem Tode 1661 sein Amt ruhig verwalten konnte. Aus dem Berichte Ballantyne's an die Propaganda erhellt, daß die Verfolgung der Katholiken auf das Betreiben der Prediger zurückzuführen war, welche die katholische Lehre entstellten und den Papst als Antichrist schilderten, daß die Zahl der Convertiten täglich zunahm und Schottland nur fünf Weltgeistliche besaß. Als Schriftsteller und geistlicher Diplomat machte sich damals einen Namen der vornehme Schotte George Cone (Conaeus), welchen Urban VIII. mit Pfründen in Rom bedachte und als Agenten zu Karl I. nach London sandte. Aus den Unterredungen des Monarchen mit Cone erhellt, daß der König wie sein Vater Jacob I. die Rechte der Krone als unmittelbar von Gott kommend auffaßte und jede Milderung des von den Katholiken verlangten Unterthaneneides mit seinen überspannten Forderungen abwies. Cone starb 1640 in Rom und wurde zu S. Lorenzo in Damaso beigesetzt. Neben den Weltgeistlichen wirkten unter Karl I. die Jesuiten John und James Mambrecht, der Kapuziner Lindsay, auf den Hebriden der irische Franciscaner Hegerty und einige Söhne des hl. Vincenz von Paul. Dem Frommsinne des Obersten Semple verdankte die Kirche 1633 die Schöpfung eines schottischen Collegs in Madrid, welches bei der Aufhebung des Jesuitenordens durch die Bemühungen der apostolischen Vicare Schottlands der Confiscation entging und dann nach Valladolid verlegt wurde, wo es heute noch blüht. — Der mattherzige und sittenlose Karl II. (1660 bis 1685) hat den schottischen Katholiken keine besseren Tage bereitet. Zeitweilig sich dem Papste Alexander VII. nähernd und den Katholiken eine erträgliche Lage in Aussicht stellend, hat auch er, wie sein Vater, sie den Presbyterianern preisgegeben, die ihm gleichwohl die Wiedereinführung der unter der Republik aufgelösten Episcopalkirche nicht verziehen. Bereits am 30. October 1661 unterbreitete James Chambers, Vertreter des Presbyteriums von Aberdeen, dem geheimen Rathe eine Liste von Papisten und Seminarpriestern, von denen einige dem Tolbooth-Gefängnisse überliefert wurden. Der Gräfin Tarquair nahm man 1671 gewaltsam ihren Sohn und übergab ihn dem Professor Burnet zum Zwecke protestantischer Erziehung. Während der dem protestantischen Erzbischofe Sharp zur Erziehung übergebene Sohn des Grafen Huntly den katholischen Glauben bewahrte, fielen die Söhne der Grafen Winton, Errol, Sutherland und Caithneß, unter ähnlichen Einflüssen von demselben ab. Durch Einkerkerung und Geldbußen wurde Lord Semple vermocht, seinen Sohn aus dem Colleg in Douai zu holen und protestantisch erziehen zu lassen. Die treu gebliebenen Katholiken leitete der Präfect Alexander Winster, welcher 1662 an Ballantyne's Stelle trat und 1668 aus Paris an die Propaganda einen Bericht sandte, aus welchem hervorgeht, daß die schottischen Katholiken nur im Geheimen Gottesdienst halten durften, daß Priester und Laien ein mustergültiges Leben führten, daß das Kirchenvermögen gänzlich verloren gegangen war und die Geistlichkeit nur mühevoll ihr Leben fristete; der König von Frankreich unterstütze die Mission, und nur im Norden könnten unter dem Schutze der Macdonalds Schulen bestehen, wenn Lehrer zum Aufenthalte in jenem rauhen Klima sich entschließen wollten. Als Hindernisse der Mission bezeichnet die Denkschrift die drakonische Strenge der wider die Abhaltung des katholischen Gottesdienstes bestehenden Gesetze, deren Anwendung die Presbyterien unaufhörlich den Beamten einschärften, die zwangsweise Erziehung katholischer Kinder im Protestantismus und die mangelhafte Leitung der schottischen Collegien auf dem Festlande. Winsters Aussagen wurden bestätigt durch den Bericht des von der Propaganda als Visitator nach Schottland gesandten Alexander Lesley, welcher 1681 die Bestellung eines geistlichen Obern mit ausgedehnten Vollmachten über Welt- und Ordensgeistliche, die Bewilligung gleicher Facultäten für die letzteren, endlich eine Erhöhung in der materiellen Unterstützung der Mission beantragte. Die von der Propaganda in diesem Sinne gefaßten Beschlüsse machten den Geistlichen neuen Muth und führten zu einer Conferenz unter dem Vorsitze des Vicepräfecten Burnet, welche einige zur Stärkung des

katholischen Lebens heilsame Decrete erließ, den Mangel der Spendung der heiligen Firmung beklagte und Entsendung eines apostolischen Vicars mit bischöflicher Würde wünschte. Die Conferenz war ermöglicht worden durch die Thronbesteigung des katholischen Jacob II. (1685—1688), welcher alsbald in einer Proclamation für Schottland die Rechte der etablirten Kirche wahrte, den Laien den Besitz der Kirchengüter sicherte, aber auch den Katholiken Duldung und im Laufe der Zeit Aufhebung der Strafgesetze versprach. Die Kapelle des Palastes Holyrood in Edinburg wurde für den katholischen Gottesdienst geöffnet, daselbst eine katholische Schule errichtet und aus der königlichen Privatkasse eine Summe von 200 Pfd. Sterling jährlich für katholische Kirchenzwecke angewiesen. Leider währte die Erleichterung kaum drei Jahre. Denn kurz nach der Thronbesteigung Wilhelms III. (1689) entfesselte sich die Wuth der Presbyterianer in Edinburg gegen die Katholiken, deren Kapelle und Schule zerstört wurden, während der Reichskanzler Graf Perth festgenommen und erst nach Erlegung von 5000 Pfd. Sterl. freigelassen wurde. Er wandte sich nach dem Festlande, übernahm in St. Germain das Amt eines Erziehers des Kronprinzen (Jacob III.) und unterhielt zu Bossuet Beziehungen, welche seinen Uebertritt zum Katholicismus zur Folge hatten (J. Stevenson, Bossuet and the Duke of Perth, im Month L [1884], 194 ff.). Andere Convertiten dieser Zeit sind Alexander Vito, der Verfasser einer Refutatio schismatis anglicani, und der protestantische Bischof John Gordon von Galloway. Aus Anlaß der Untersuchung seiner Weihe erklärte Clemens XI. die anglicanischen Weihen am 17. April 1704 für ungültig (s. E. Estcourt, Anglican Ordinations discussed, London 1873, p. CXV, Leo's XIII. Bulle Apostol. Curae vom 13. September 1896 und Histor.-polit. Blätter CXIX [1897], 427 ff.).

Unter schnöder Verletzung des seinen katholischen Verbündeten ertheilten Versprechens der Beschützung seiner katholischen Unterthanen überantwortete Wilhelm III., dessen Treue der General Wolseley das schlimmste Zeugniß ausstellt (s. Histor. Jahrb. XV [1894], 843), sie in Schottland schutzlos den Presbyterianern. Angesehene Katholiken wurden eingekerkert, 1695 und 1699 die Kapelle in Edinburg zerstört, Priester mit Gefängniß und Verbannung belegt und 1700 eine Erneuerung aller gegen die Katholiken bestehenden Gesetze vollzogen. Zur Stärkung der schwer heimgesuchten Gläubigen ernannte Innocenz XII. am 17. August 1694 zum ersten apostolischen Vicar Schottlands den Titularbischof Thomas Nicolson, welcher, vom Protestantismus zur Kirche zurückgekehrt, nach Betrieb der theologischen Studien im Seminar zu Padua unter Leitung des Schotten Jamieson als schottischer Missionar 1689 Gefängniß erduldet und dann in Dünkirchen in der Seelsorge gewirkt hatte. Durch Vermittlung des bayrischen Gesandten Scarlatti zu London mit einem Paß versehen, wurde er dennoch ein halbes Jahr in London eingesperrt und konnte erst im Mai 1696 nach Schottland reisen. Hier entwickelte er eine umfassende Thätigkeit, besuchte die zerstreuten Katholiken im hohen Norden und auf den Hebriden, errichtete Schulen und Kapellen, erließ heilsame Statuten für die Geistlichkeit (s. Bellesheim II, 506—519) und zog Mönche aus dem von den Bischöfen von Eichstätt und Regensburg unterstützten Schottenkloster der letztern Stadt in die schottische Mission. — Verschärfte Strafgesetze ergingen gegen die Katholiken unter Königin Anna (1703—1714). Die General Assembly benutzte jede Gelegenheit, um in öffentlichen Aufzügen die Lehre und den Cultus der Katholiken zu verhöhnen. Bei einem Aufstande gegen die Katholiken in Edinburg wurden die Meßgeräthe öffentlich verbrannt und viele Geistliche eingekerkert, wobei einer das Leben verlor. Die Anstrengungen des Amtes rieben Nicolsons Kräfte derart auf, daß er sich 1707 James Gordon als Coadjutor erbat, welcher 1718 nach Nicolsons Tode den John Wallace als Gehilfen im apostolischen Amte erhielt. Nach einigen Jahren der Ruhe brachen 1715 infolge des Einfalls des Chevalier de St. George (Jacob III.) in Schottland solche Leiden über die Kirche herein, daß Bischof Gordon nach Rom meldete, die Katholiken würden bald aus dem Leben der Nation verschwinden. Trat selbst unter so ungünstigen Umständen jemand zum Katholicismus über, dann verhandelte die General Assembly sofort über die erschreckende Zunahme des Papstthums. Man hatte aber nichts dagegen einzuwenden, daß die protestantische Wittwe des katholischen Lords Gordon sich durch eine jährliche Rente von 1000 Pfd. Sterl. zur protestantischen Erziehung ihrer katholischen Kinder bewegen ließ. In einem Schreiben an die Propaganda vom 15. December 1723 berichtete der apostolische Vicar Gordon über die Bemühungen der Prediger zur Vernichtung der katholischen Religion und ihrer Schulen, doch sei kein Katholik abgefallen, und 1726 meldete er, daß in den Hochlanden die Prediger mit Soldaten einherzögen und Priester und Convertiten in das Gefängniß brächten. Zur Stärkung der Katholiken in den Hochlanden errichtete Clemens XII. im J. 1731 ein zweites apostolisches Vicariat, welchem er Hugo Macdonald vorsetzte. Leider schloß dieser Bischof sich dem 1745 in Schottland eingefallenen „Prätendenten" Karl Eduard Stuart (Sohn Jacobs III.) an, floh nach dessen Niederlage bei Culloden 1746 nach Paris, wurde nach seiner Rückkehr in Schottland mit Verbannung belegt, fuhr aber dennoch im Geheimen fort, sein Amt zu verwalten. Als Folge des Einfalls des Prätendenten zeigte sich eine gesteigerte Verfolgung der Geistlichkeit. Nebstdem wirkte auf die Mission lähmend ein der bei vielen Priestern und namentlich Ordensleuten hervortretende Geist der Unbotmäßigkeit, weßhalb die

Propaganda am 7. Juli 1750 ein älteres Decret erneuerte, nach welchem sämmtliche Regularen in Sachen der Seelsorge den apostolischen Vicaren unterstehen sollten. Den letzteren bereitete schwere Sorgen das Eindringen des Jansenismus in Schottland, als dessen Hauptförderer die Studienpräfecten Thomas und Ludwig Innes im schottischen Colleg in Paris erscheinen. Nachdem bereits Clemens XI. (1709) gewarnt, forderten die apostolischen Vicare 1733 von allen des Jansenismus verdächtigen Priestern die Unterzeichnung eines orthodoxen Glaubensformulars, was 1734 auf alle Geistlichen ohne Ausnahme ausgedehnt wurde. — Die durch den Aufstand Karl Eduard Stuarts der Kirche geschlagenen Wunden heilte der ausgezeichnete apostolische Vicar des Tieflandes George Hay, welcher, 1729 von protestantischen Eltern geboren und als Arzt ausgebildet, 1748 convertirte, nach Vollendung der Studien im schottischen Colleg zu Rom segensreich in Schottland wirkte und 1769 die Bischofsweihe empfing. In einer Denkschrift vertheidigte er die hart angegriffenen Katholiken von Uist, erreichte von Ludwig XV. die Herausgabe der als Eigenthum der aufgehobenen Gesellschaft Jesu beschlagnahmten Güter des schottischen Collegs in Douai, stiftete das Seminar von Aquhorties und trat als Apologet des Wunders (2 Bde.) und Erklärer der katholischen Lehre auf (5 Bde.). König Georg III. überreichte er eine Ergebenheitsadresse und ließ durch Edmund Burke das bei einem Aufstande des Pöbels in Edinburg 1779 an den dortigen Katholiken begangene Unrecht dem Parlament schildern, worauf dieses eine Entschädigung zubilligte. Hervorragenden Antheil hatte Hay an dem Zustandekommen des ersten Erleichterungsgesetzes von 1793, welches den Katholiken Befreiung von den unter Wilhelm III. gegen sie erlassenen Strafgesetzen brachte und ihnen freie Verfügung über ihre Liegenschaften gab. Durch Verhandlungen mit der Propaganda suchte er ferner das Colleg in Paris vom Jansenismus zu reinigen und das Colleg in Rom schottischen Leitern zu unterstellen. Dabei unterstützte ihn der Schotte Msgr. Erskine, der von 1793—1802 als päpstlicher Agent in London wirkte (vgl. Histor.-pol. Blätter CVII [1891], 859 ff.), dann bei der Ausführung des französischen Concordates betheiligt war, den Purpur erlangte und 1811 in Paris als sog. schwarzer Cardinal starb. Den Bemühungen Erskine's und des Bischofs de la Marche von St. Paul de Léon hatte Hay die Gewinnung von sechs französischen Abbés für die schottische Mission zu verdanken. Beim Ausgange des 18. Jahrhunderts besaß Schottland 2 Bischöfe, 40 Priester, 2 Seminare und 12 Kapellen.

V. Die schottische Kirche im 19. Jahrhundert. Während der napoleonischen Kriege konnte die Kirche in Schottland sich ruhig entfalten; doch verlor sie gleich im Anfange des Jahrhunderts einen großen Wohlthäter, indem der letzte der Stuarts, Benedict Heinrich Herzog von York, als Cardinaldecan am 13. Juli 1807 zu Frascati aus dem Leben schied (s. d. Art. York, Cardinal von). Die stille, aber unermüdliche Wirksamkeit der Bischöfe und ihr treues Zusammenhalten mit dem heiligen Stuhl förderte das Wachsthum der Kirche derart, daß die Zahl der Katholiken 1827 bis auf 70 000 stieg; deßhalb errichtete Leo XII. am 13. Februar 1827 ein drittes apostolisches Vicariat im Westen mit dem Sitz in Glasgow. Den während der Verhandlungen des Unterhauses über die Emancipation der Katholiken durch protestantische Fanatiker erregten Aufstand (1828) überwanden die schottischen Katholiken durch würdevolle Ruhe. Das Gesetz der Emancipation vom 13. April 1829 brachte denselben das passive Recht der Parlamentswahl, zugleich aber auch die heute noch gegen männliche Orden geltenden lästigen Bestimmungen. Auch blieben zu Gunsten der Staatskirche die Annuity-Taxe und der Proclamationszwang bestehen, welche erst 1878 beseitigt wurden. Weitere Beschränkungen fielen unter Königin Victoria durch Gesetze, welche den Zutritt von katholischen Geistlichen zu Gefängnissen und Armenhäusern, die Einregistrirung des katholischen Kirchengutes und die staatlichen Zuschüsse zu den katholischen Elementarschulen u. A. regelten. Zur Bildung der Geistlichkeit trug mächtig bei die Schöpfung des Mariencollegs in Blair bei Aberdeen. Von den in Edinburg residirenden Bourbonen unterstützt, errichtete Bischof Gillis hier 1832 das erste Frauenkloster (Ursulinen) seit der Reformation; auch berief er die Väter der Gesellschaft Jesu nach Schottland und nahm den Grafen Denbigh 1850 in die Kirche auf (s. Month LXXV [1892], 3 f.). Seinen eifrigen Bemühungen gelang es, mit der bayrischen Staatsregierung unter Billigung des heiligen Stuhles ein Abkommen dahin zu treffen, daß das bis auf die Zahl von zwei Mönchen gesunkene Regensburger Schottenkloster (s. d. Art. ob. 1905 f.) gegen eine feste Summe dem Staate abgetreten wurde, welche theilweise zum Bau des neuen schottischen Collegs in Rom verwendet wurde. Die schottischen Collegien in Douai und Paris lebten nach dem Frieden von 1814 nicht wieder auf; doch zahlt die französische Regierung zum Ersatz für eingezogene Güter eine jährliche Rente, aus welcher 14 schottische Studenten in französischen Seminarien unterhalten werden. Gillis' Nachfolger war Msgr. Strain, den Pius IX. zugleich mit Msgr. Mermillod im September 1864 consecrirte. Zum apostolischen Vicar in Glasgow berief der Papst den feingebildeten Engländer Msgr. Eyre, den Cardinal Reisach 1868 in Rom consecrirte. Die drei apostolischen Vicare Strain, Eyre und Macdonald nahmen am Vaticanum Theil und stimmten am 18. Juli 1870 für die Infallibilität (Coll. Concil. Lacens. VII, 490—495). Die im letzten Jahre der Regierung Pius' IX. durch

Cardinal Manning (s. d. Art.) geförderten Verhandlungen zur Wiederherstellung der Hierarchie brachte Leo XIII. zum Abschluß durch die Bulle Ex supremo vom 4. März 1878, welche für Schottland eine Kirchenprovinz mit dem Erzbisthum St. Andrews-Edinburg und den Bisthümern Aberdeen, Dunkeld, Galloway und Argyll und den Inseln, sodann das exemte Erzbisthum Glasgow gründete. Durch die Bulle Romanos Pontifices vom 8. Mai 1881 ordnete der Papst die Verhältnisse zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit in England und Schottland. Mit Ausnahme von Galloway und Argyll besitzen die Diöcesen heute auch ihre Domcapitel. Von großer Bedeutung für die Entwicklung des religiösen Lebens im Norden erweist sich die Abtei der Benedictiner Fort Augustus, an deren Spitze der Deutsche Leo Linse steht. Hier tagte 1886 das erste schottische Plenarconcil seit der Reformation (s. Archiv für kath. Kirchenrecht LXI [1889], 233—254). Neben den Benedictinern wirken Jesuiten, Redemtoristen, Franciscaner, Oblaten von der unbefleckten Empfängniß, Lazaristen, Passionisten und Maristen. Unter den weiblichen Orden sind zu nennen Barmherzige Schwestern, Ursulinen, Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung, Schwestern vom Guten Hirten, Clarissen und (seit 1896) Schwestern du Sacré Coeur bei Aberdeen. Zu den angesehensten schottischen Convertiten (vgl. W. Gordon Gorman, Converts to Rome, Lond. 1884) gehören der Marquis von Bute, die Lords Archibald Douglas, Henry, Ralph und Walter Kerr u. A., sowie die Jesuiten Joseph Stevenson, einer der angesehensten Historiker (s. Katholik 1895, I, 289 ff.), und William Humphrey (Verfasser der Recollections of Scottish Episcopalianism, Lond. 1896; vgl. Liter. Handweiser 1895, 739 ff.).

Statistisches. Im J. 1895 belief sich die Gesammtzahl der Einwohner Schottlands auf 4 033 103, die der schottischen Katholiken auf 365 000 Seelen. Die nachfolgende Uebersicht ist dem Catholic Directory Englands und Schottlands für das Jahr 1896 entnommen.

Diöcesen.	Weltgeistliche	Ordensleute	Kirchen und Kapellen	Männerklöster	Frauenklöster
Glasgow	144	28	108	5	11
St. Andrews-Edinburg	52	12	69	5	11
Aberdeen	45	18	56	1	8
Argyll und Inseln . .	24	—	38	—	2
Dunkeld	24	8	31	2	4
Galloway	31	2	41	2	6
	320	68	343	15	42

(Vgl. die ausführl. Literaturangaben bei A. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Schottland, Mainz 1883, 2 Bde., und die englische Uebersetzung dieses Werkes with Notes and Additions by Oswald Hunter Blair, Edinb. 1887—1890, 4 vols.; ferner W. F. Skene, Celtic Scotland I—II, 2. ed., Edinb. 1886—1887; III, Edinb. 1880; R. E. Story, The Church of Scotland, Lond. 1890, 5 vols.; H. M. Luckock, The Church in Scotland, Lond. 1892; W. H. Bliss, Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland, Lond. 1893—1895, 2 vols.; W. Stephen, Hist. of the Scottish Church, Edinb. 1894, 2 vols.) [A. Bellesheim.]

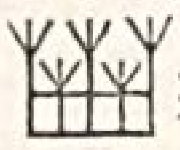
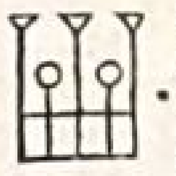
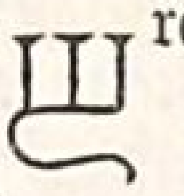
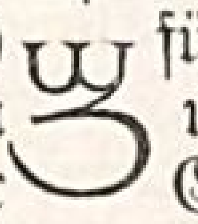
Schrader, Clemens, S. J., namhafter Dogmatiker, war 1820 zu Itzum in Hannover geboren, studirte im deutschen Colleg zu Rom (1840 bis 1848) und trat nach Erlangung der philosophischen und theologischen Doctorwürde in England, wohin ihn die in Rom ausgebrochene Revolution versprengt hatte, am 17. Mai 1848 in die Gesellschaft Jesu. Nach Herstellung der Ruhe wurde er nach Rom berufen, wo er erst die Stelle eines Studienpräfecten im deutschen Colleg versah und am römischen Colleg Einleitung in die heilige Schrift lehrte, dann aber die Dogmatik übernahm. Als auf Anregung des Cardinals Rauscher (s. d. Art.) an der theologischen Facultät zu Wien zwei neue Lehrkanzeln für scholastische Theologie errichtet wurden, vertraute man (1857) eine derselben Schrader an, dessen Name immer größeres Ansehen gewonnen hatte, während für die andere der nicht minder tüchtige Dominicaner Guidi berufen wurde. Im J. 1867 wurde Schrader von Pius IX. zum Mitglied der vorbereitenden theologisch-dogmatischen Commission für das vaticanische Concil ernannt. Nach dem Concil enthob ihn die österreichische Regierung 1870 seiner Professur, weil er den Eid auf die Verfassung von 1867 zu leisten verweigerte. Seitdem wirkte er als Professor der Dogmatik an der katholischen Universität in Poitiers, wo der berühmte Ludw. Fr. Ed. Pie (s. d. Art.) Bischof war. Der Feuereifer, mit dem er seine Vorlesungen hielt, zog ihm an einem kalten Wintertage eine heftige Lungenentzündung zu, der er am 23. Februar 1875 erlag. In seinem Umgange war Schrader äußerst liebenswürdig, in der scholastischen Theologie gründlich bewandert und ein energischer Verfechter derselben. Passaglia, dessen Schüler er war und der ihn mit besonderer Vorliebe geschult hatte, bediente sich seiner Talente bei Abfassung mehrerer Werke, besonders bei dem großen Werk De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu, Rom. 1854, 3 voll. Schrader selbst gab acht Reihen von fein ausgedachten Thesen heraus, denen er theologische Abhandlungen anschloß, wie De theologia generatim, De praedestinatione, De hominum societate u. s. w. (Freiburg i. Br., Wien und Poitiers 1861—1874); dann eine größere Abhandlung De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali, Vindob. 1864; De Deo creante, Pictav. 1875; De unitate romana l. 1, Friburg. 1862, l. 2, Vienn. 1866 (wohl sein Hauptwerk). Er betheiligte sich auch an dem in Wien 1864—1867 in fünf Heften erschienenen

(nach Scheeben theilweise minder gelungenen) Werke: Der Papst und die modernen Ideen; dasselbe bietet eine Uebersetzung des Syllabus und die Sätze, welche den durch den Syllabus verworfenen Irrthümern diametral entgegengesetzt sind und mithin die durch jene Verurtheilung sanctionirte gesunde Lehre enthalten. Scheeben urtheilt (Liter. Handweiser 1869, 334) folgendermaßen über Schraders Werke: „Die Vorzüge sind namentlich eine allseitige philologische, historische und theologische Erudition, welcher alle Hilfsquellen der Theologie zu Gebote stehen; logische Schärfe und Präcision in den Begriffen und Beweisen, und endlich die glänzende, fast zu geschminkte und nach dem sogen. akademischen Stil schmeckende lateinische Diction. Die Mängel: eine gewisse schematische Steifheit und Umständlichkeit in Entwicklung und Ausdruck, und eine gewisse Starrheit und Härte in der Formulirung, sowie Zähigkeit in der Durchführung der aufgestellten Grundsätze." (Vgl. noch Liter. Handweiser 1867, 98 f.; 1875, 158; Card. Steinhuber, Gesch. d. Collegium Germanicum Hungaricum in Rom II, Freib. 1895, 491; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VII [1896], 912 ss.) [Hurter S. J.]

Schram (Schramm), Dominicus, O. S. B., hervorragender Theologe, Mönch der Abtei Banz (s. d. Art.), wurde am 24. October 1722 (1723?) zu Bamberg geboren und nahm am 13. November 1743 das Kleid der Jünger St. Benedicts. Am 18. August 1748 empfing er die Priesterweihe und wurde 1757 Lehrer der Mathematik, 1760 Professor des Kirchenrechts. Im Januar 1762 übernahm P. Dominicus das Lehramt der Philosophie, vertauschte es aber nicht lange nachher mit dem der Theologie. Sein Erstlingswerk ist die ungedruckte, 1753 verfaßte Philosophia eclectica; ebenfalls Manuscript blieben eine Beschreibung des Naturaliencabinets seiner Abtei (1757) und Beiträge zur Geschichte Bambergs. Zum ersten Male an die Oeffentlichkeit trat Schram 1764 mit der Schrift: De eo, quod salva fide catholica de animabus brutorum dici potest. Bald folgten eine Reihe hochgeschätzter theologischer Werke, zuerst das Compendium theologiae dogmaticae scholasticae et moralis, methodo scientifica propositum, Aug. Vind. 1768, 3 tom., das noch in unserem Jahrhundert eine neue, 3. Auflage (Turin 1837—1839) erlebte; dann die Institutiones juris ecclesiastici publici et privati hodiernis academiarum Germanicarum moribus accommodatae, Aug. Vind. 1774—1775, 5 tom., und seine Institutiones theologiae mysticae, ib. 1774, 2 tom. (noch 1868 zu Paris neu aufgelegt). Die Epitome canonum ecclesiasticorum ex conciliis Germaniae collecta, ib. 1774, war wohl nur der Vorläufer von Schrams bestem Werke, der vollständigen Neuherausgabe der Summa conciliorum des Bartholomäus Carranza (s. d. Art.). Er brachte die Sammlung in bessere chronologische Ordnung und führte dieselbe bis auf Pius VI. fort. — Bei all' seiner Gelehrsamkeit blieb P. Dominicus Schram stets ein demüthiger und einfacher Ordensmann. Wie hoch seine Oberen seine Tugenden zu schätzen wußten, zeigt der Umstand, daß Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal ihm unter dem Gehorsam gebot, die Priorstelle in der Abtei Michelsberg anzunehmen. Das Amt eines Priors bekleidete Schram dort vom 8. April 1782 bis zum 10. October 1787, und der Fürstbischof entließ ihn nur auf seine wiederholten dringenden Bitten höchst ungern. Vom Jahre 1780 an hatte Schram an seiner Analysis operum SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum gearbeitet. Dieses großartige Werk, vollständig in 18 Bänden (Augsburg 1780—1796), enthält die Werke der Väter und Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte bis auf Papst Damasus. Zehn Jahre waren ihm seit seiner Rückkehr von Michelsberg noch in seinem geliebten Banz beschieden; sie reichten eben, um das letztgenannte Werk zur Vollendung zu bringen. Am 21. September 1797 entschlief Schram, betrauert von seinen Mitbrüdern, hochgeehrt und geschätzt von allen, die dem bescheidenen Ordensmanne im Kleide St. Benedicts im Leben näher getreten waren. (Vgl. Lindner, Die Schriftsteller . . . des Benedictinerordens im heutigen Königreich Bayern II, Regensburg 1880, 213 f.) [Bruno Albers O. S. B.]

Schrift heißt diejenige Erfindung, durch welche die menschliche Rede für das Auge sichtbar dargestellt und so von den Schranken, welche Zeit und Ort ihr ziehen, befreit wird. Naturgemäß hat sich die schriftliche Darstellung zuerst auf den Inhalt und erst später auch auf den Wortlaut des Gesprochenen erstreckt. Hierbei war sowohl Stoff als Form der Rede oder (nach Schleichers Ausdruck) sowohl die Bedeutung als die Beziehung beim Gedankenausdruck in's Auge zu fassen. Für den Stoff der Rede geschah die erste schriftliche Aufzeichnung durch Bilder, und zwar bei concreten Gegenständen durch Abbildung. So finden sich in der ältesten schriftlichen Darstellung der Babylonier sowohl als der Chinesen die auffallenderen Gegenstände der Wahrnehmung, wie Sonne, Mond, Stern, Berg, Baum, Fisch, Auge, Haus, als Stoff der Rede durch Bilder dargestellt, welche auf möglichst einfache Weise, d. h. durch Umrisse aus möglichst wenigen Linien, dem Auge und dadurch dem Geist die betreffenden Gegenstände des Denkens vorführen können (Abel-Rémusat, Elémens de la grammaire Chinoise, Paris 1822, 1 ss.; Oppert, Expéd. scientifique en Mesopotamie II, Paris 1859, 63 ss.; Fr. Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, Leipzig 1897, 15 ff.). Durch Zusammenstellung solcher Abbildungen ließ sich eine Reihe weiterer Begriffe darstellen. Das Bild des Menschen auf dem des Berges war die Darstellung für „Einsiedler"; Tropfen beim Auge bedeuteten „Thränen"; Baum bei Baum „Wald"; räumliche Verhältnisse, wie „oben, unten, links, rechts",

oder Zahlen konnten leicht durch Zusammenstellung von Linien und Punkten gezeichnet werden (–˙, ˙–, —|, |—, |||, ╷|╷|╷|╷). Dagegen ließ sich die große Menge abstracter Begriffe (wie auch in der gesprochenen Rede geschieht) nur durch Versinnlichung und Symbolisirung darstellen. So bedeutete in der chinesischen Bilderschrift ein sehr schielendes Auge „weiß“, die Zusammenstellung von Sonne und Mond „Licht, Glanz“; das Bild des Menschen zweimal hinter einander gestellt „folgen“, ein doppeltes Herz „betrügen“, das Bild für Weib zweimal gesetzt „Zank“, Weib unter Dach „Ruhe, Frieden“ (Schott, Chinesische Sprachlehre, Berlin 1857, 21 ff.). In Mexico bedeutete ein Todtenkopf „sterben“, eine Zunge „reden“ oder „leben“, ein doppelt durchkreuzter Kreis „Jahr“, eine kreisförmige Schlange „Gottheit“ (Wuttke, Die Entstehung der Schrift, Leipz. 1877, 210 f.). Anders war es mit der Form der Sprache oder mit der Beziehung der Denkgegenstände; diese wurden in der Bilderschrift gewöhnlich bloß angedeutet. Das einfachste Mittel dazu war die Stellung; durch Voransetzung des einen Bildes vor das andere wurde das Verhältniß des Subjects zum Prädicat, des Genitivs zum regierenden Worte, des Complements zum Verbum ausgedrückt; Wiederholung eines Bildes bedeutete den Plural oder für das Verbum die Dauer. Einzelne Kategorien wurden aber auch durch das Bild des betreffenden Abstractums ausgedrückt; z. B. bezeichnete das Bild der Vollendung beim Verbum die Vergangenheit. Auf solche Weise wurde der Inhalt der Rede klar dargestellt, obwohl der eigentliche Zweck der Darstellung, nämlich die Fixirung des gesprochenen Wortes, nur unvollkommen erreicht wurde. Bei demjenigen Volke, für welches die Schrift erfunden war, konnte freilich das Dargestellte nur in Einer Lautform ausgesprochen werden. Allein der nämliche Inhalt konnte nach den Bildern auch in einer andern Schrift wiedergegeben werden, so wie noch heute ein chinesischer Text von dem, welcher die Zeichen kennt, in jeder beliebigen Sprache abgelesen werden kann. An diese Möglichkeit ist bei Erfindung der Schrift schwerlich gedacht worden; da im Gegentheil die Absicht bestanden hatte, durch die Schrift den Lautwerth des Gesprochenen kenntlich zu machen, so betrachtete man frühzeitig die Bilderzeichen als Darstellungen nicht von Begriffen oder Vorstellungen, sondern von Namen oder Wörtern. Den ersten Beweis dafür geben die sogen. Determinativzeichen. Bei der lautlichen Armut der ältesten Sprachen konnte leicht ein Ausdruck ganz verschiedene Bedeutungen haben; in diesem Falle gab man das Bild der Kategorie hinzu, zu welcher der betreffende Gegenstand gehörte, und hob dadurch jede Zweideutigkeit auf. So gab man in China dem Zeichen für li „Karpfen“ das Bild des Fisches hinzu, weil li auch „Pflaumenbaum“ heißen kann; dieß wäre nicht nöthig gewesen, wenn man mit dem ursprünglichen Zeichen nicht den bloßen Lautwerth ohne Rücksicht auf die Bedeutung verbunden hätte. Bis heute bestehen weitaus die meisten chinesischen Schriftzeichen aus einer solchen Verbindung zweier Bilder, von denen das eine bloß den Lautwerth angibt. Auch die Hieroglyphenschrift, deren Zeichen nur die jedesmaligen Consonanten eines Wortes darstellten, konnte die Determinative nicht entbehren, um die richtige Bedeutung gleichconsonantiger Wörter anzugeben. Ein zweiter Beweis dafür, daß mit den Bildern später die Lautwerthe der Wörter bezeichnet wurden, liegt in der Thatsache, daß fremde Völker dieselben adoptirten, um in ihrer Sprache damit den Laut zu bezeichnen, welchen die betreffenden Begriffe in der Sprache der Erfinder hatten; meist waren es einsilbige Wörter, die nun als Bestandtheile von mehrsilbigen Wörtern oder als bloße Silbenwerthe erschienen. So wählten die semitischen Babylonier die von den nichtsemitischen Akkadiern oder Sumeriern erfundenen Bilder, um für ihre Sprache dieselben Silben zu bezeichnen, welche damit im Sumerischen bei ganz verschiedener Bedeutung ausgedrückt worden waren. In dieser Sprache hieß z. B. KUR „Land“; die Babylonier wählten das betreffende Zeichen, um einen Bestandtheil des Wortes kurâdu „Held“ auszudrücken. Im Annamitischen schreibt man mit chinesischen Zeichen diejenigen Wörter, welche denselben annamitischen Laut wie die chinesisch gesprochenen Zeichen haben. Um k'i „Zeit“ auszudrücken, nimmt man das chinesische Zeichen k'i, obgleich dieß „betrügen“ heißt; für kô „Hals“ schreibt man das chinesische kû „Alterthum“ (Schott, Zur beurtheilung der annamitischen schrift und sprache, in d. Abhandl. der Königl. Akademie der Wissensch. zu Berlin, Phil.-hist. Theil aus dem Jahre 1855 [Berlin 1856], 117). Hiermit aber war ein weiterer Schritt nahegelegt. Das gesprochene Wort erschien bei diesem Verfahren nicht mehr als ein Laut*gebilde*, sondern als ein Laut*complex*, der in einzelne Laute zerlegt werden konnte, und bald war so die Möglichkeit gefunden, die Worte der Sprache durch eine bedeutend geringere Menge von Zeichen darzustellen, als wenn Bilder für Lautverbindungen, seien es Wörter, seien es Silben, gewählt werden mußten. Zur Bezeichnung der Laute nun wählte man das System der Akrophonie, d. h. man bezeichnete den einzelnen Laut mit dem Bilde eines Gegenstandes, dessen Namen mit dem betreffenden Laute anfing. Im Aegyptischen wählte man das Bild eines Brodes „ta“, um t, das des Mundes „ro“, um r, das einer Hand „dot“, um d zu schreiben (Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum II, Tübingen o. J., 450). Der Genius derjenigen Sprachen, in welchen dieses Verfahren zuerst eingeschlagen wurde, hat bewirkt, daß hierbei nur Consonanten, nicht Vocale fixirt wurden. Obwohl hierdurch die Zahl der Einzelbilder außerordentlich verringert wurde, indem z. B. das Aegyptische nur 21 consonantische Laute hatte, so blieb es doch immerhin umständ-

lich, z. B. das Wort nefer „Laute“ mit den Bildern für Wasser (n), Kronschlange (f) und Mund (r) zu schreiben; je mehr aber das Schreiben in Uebung kam, um so mehr mußte man auf Kürzung und Erleichterung des Verfahrens bedacht sein. Frühzeitig fing man daher an, die ursprünglichen Bilder in compendiöser Form darzustellen; später ging man dazu über, dieselben bloß anzudeuten. So ist es mit den heutigen chinesischen Zeichen geschehen, welche nur sehr von fern an die ursprünglichen Bilder erinnern; ebenso sind in der babylonischen Keilschrift die sumerischen Bilder nur noch sehr schwer zu erkennen. Für die Gestaltung dieser neuen Zeichen blieb maßgebend das Material, auf welches man schrieb. Mußte die Schrift in Stein oder Holz gehauen werden, so konnten nur eckige, steife Figuren hergestellt werden; Metall machte abgerundete Formen möglich; eine weiche Thonplatte erlaubte dem Stichel besonders solche Zeichen, in welchen der Keilstrich das Element bildet; auf einer glatten Fläche endlich oder auf Papier war für das Schreibrohr, die Feder oder den Pinsel kein Hinderniß für irgendwelche Gestaltung gegeben. Ein Beispiel ist folgendes. Der Begriff „Garten“ und das entsprechende Wort schni ward in Aegypten zuerst so dargestellt: ; es sind große und kleine Bäume in der Hecke. Abgekürzt ward dieses Bild schon in der Hieroglyphenschrift zu . Die hieratische Schrift machte daraus  oder  noch immer mit der Bedeutung des ganzen Wortes schni. Später aber ward dieses Zeichen nur akrophonisch für sch gebraucht und zu dem demotischen  und dem koptischen  gestaltet. Dieser Gang der Schriftentwicklung läßt sich bei denjenigen Völkern der alten und der neuen Welt, welche als Träger der Cultur angesehen sind, gleichmäßig verfolgen. Bei den Aegyptern reicht dieser Fortschritt in unvordenkliches Alterthum; denn die ihnen eigenthümliche Hieroglyphenschrift war in der ältesten bekannten Zeit schon zur Lautschrift geworden (Erman II, 449), aus der sich dann die hieratische und später die demotische Schrift entwickelte. Die uralten Inschriften der ersten Bewohner von Babylonien zeigen noch reine Bilder- und Begriffsschrift (Hilprecht, Cuneiform Texts [The Babyl. exped. of the university of Pennsylvania, Series A] I, 2, Philadelphia 1896, 36 and pl. 36—42). Aus ihr entwickelte sich unter dem Einfluß des verwendeten Materials die babylonische Keilschrift als theils lautliche Silbenschrift, theils ideographische oder Begriffsschrift, wie schon oben angegeben. Daß die chinesische Schrift ursprünglich eine Bilderschrift war, ist constante Lehre der Chinesen, welche durch einzelne aus dem Alterthum erhaltene Texte bestätigt wird (Abel-Rémusat 1 ss.). Die Aehnlichkeit, welche manche dieser Bilder mit den auf babylonischem Boden entstandenen besitzen, ist vielleicht nicht zufällig, da die Chinesen ebenso, wie die sumerischen Schrifterfinder in Babylonien waren, chamitischer Herkunft sind, und die chinesische Cultur nicht unwahrscheinlich aus der mesopotamischen hergeleitet werden kann. Ob auch die Cultur der chamitischen Aegypter aus derselben Quelle herzuleiten ist, muß vorläufig freilich unentschieden bleiben, da die betreffenden Untersuchungen sich auf ein graues Alterthum zurückerstrecken, dessen Dunkel einstweilen noch nicht aufgehellt werden kann; doch fehlt es nicht an Gelehrten, welche sich für Bejahung dieser Frage aussprechen. Merkwürdig ist nun, daß in der neuen Welt, namentlich in Californien, Mexico und Peru, deren jedenfalls chamitische Bewohner in den ersten christlichen Jahrhunderten zu Schiff angekommen sein wollen, sich die Reste einer Cultur finden, welche mit der ägyptischen durchaus homogen ist, und daß auch dort seit unvordenklicher Zeit eine Bilderschrift üblich war, welche erst durch den Einfluß der Spanier in später Zeit zur Lautschrift und Buchstabenschrift geworden ist (Wuttke 174 ff.). Ferner haben die letzten Jahre zur Entdeckung einer alten Cultur bei den chamitischen Hethitern (s. d. Art.) geführt; auch bei diesen hat eine zur Ideenschrift gewordene Bilderschrift bestanden, welche man vorläufig noch als eine selbständige Nachahmung der ägyptischen Hieroglyphenschrift betrachten darf. Durch die beiden letzteren Thatsachen würden wir daher nicht gehindert sein, den Ursprung der gesammten Schrift auf Erden bei einem alten chamitischen Culturvolk zu erblicken, dessen Bezeichnung vorerst noch nicht gegeben werden kann; dann aber ist festzustellen, daß die Schrift sich zuerst nach drei Richtungen entwickelt hat, deren Verfolgung eine Geschichte des gesammten Schriftthums auf Erden möglich macht.

Hierbei ist auf ein untergeordnetes Moment zu achten, das nicht ohne Wirkung auf die Gestaltung der Schrift geblieben ist. Die Anordnung der einzelnen Schriftzeichen war von jeher eine verschiedene. Bei der ältesten Schrift in Babylonien wurden die einzelnen Zeichen von links nach rechts in Zeilen neben einander gesetzt, und zwar so, daß das erste Zeichen der zweiten Zeile sich an das letzte der ersten Zeile schloß. In der chinesischen Schrift wurden von Anfang an die Silbenzeichen senkrecht unter einander gesetzt, und so entstanden Zeilen, welche von rechts nach links auf einander folgten; an dieser Schreibung ist bis heute nichts geändert worden. Bei den Aegyptern war für die Anordnung der Hieroglyphen der Umstand maßgebend, daß dieselben zu decorativen Zwecken verwendet wurden; die einzelnen Zeichen wurden daher senkrecht oder wagerecht in Zeilen geordnet. Bei letzterer Zusammenstellung schrieb man von rechts nach links, aber auch von links nach rechts, wenn das letztere passender erschien; die einzelnen Bilder wurden immer so gestaltet, daß die Köpfe der lebenden Wesen nach dem Anfang gerichtet erschienen. In der hethitischen Schrift stehen immer

drei oder vier Zeichen unter einander, und diese senkrechten Gruppen werden in wagerechte Zeilen von links nach rechts geordnet.

Was nun die Fortpflanzung und Verzweigung der einzelnen Schriftsysteme betrifft, so ward die babylonische Keilschrift zuerst von den Assyrern adoptirt und auf eine einfachere Gestalt zurückgeführt, bei welcher der bildliche Charakter fast ganz zurücktrat. Auch den ideographischen Charakter hatte die assyrische Schrift bis auf einzelne Namen von Gottheiten u. dgl. verloren und war zur reinen Silbenschrift geworden; zur Abkürzung bediente man sich jedoch dazwischen der sumerischen, in Keilschrift umgestalteten Charaktere. So entstand eine große Mannigfaltigkeit, welche dahin führte, daß man einen Namen, wie Nebukadnezar, mit fünf oder mit sechs bis zu zwölf Zeichen schreiben konnte (Ménant, Le syllabaire assyrien [Mémoires prés. à l'acad. des inscr. et belles-lettres I, 7, 1], Paris 1869, 93). Von den Assyrern pflanzte sich die Keilschrift in noch einfacherer, rein lautlicher Gestalt zu den Elamiten in Susiana und zu den Armeniern fort, bis sie bei den Persern den syllabaren Charakter verlor und akrophonisch zu einer reinen Lautschrift von 36 Buchstaben mit einigen wenigen Wortzeichen wurde. Die Keilschrift eignete sich ihrer Beschaffenheit nach hauptsächlich zu monumentalem Gebrauch und erhielt sich in solchem bis zur Zeit der Arsaciden, aber nicht, wie Oppert geglaubt hat (Records of the Past XI, London s. a. [1878], 105), bis in die nachchristliche Zeit (Boissier, in der Zeitschrift für Assyriologie XI [1896], 83). Auch die hethitische Bilderschrift wurde zu einer Silbenschrift weitergebildet, welche bis jetzt nur in Cypern auf Münzen und Inschriften gefunden worden ist, welche aber früher durch ganz Kleinasien verbreitet gewesen zu sein scheint (Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen, Leipzig o. J., 116 f.). Die chinesische Ideenschrift hat den Stillstand getheilt, welchem die chinesische Cultur seit Jahrtausenden verfallen ist, und hat sich in China selbst nicht zu einer Silbenschrift entwickelt; wohl aber ist sie bei ihrem Uebergange zu den Völkern, deren Cultur von der chinesischen beeinflußt worden ist, dem allgemeinen Gesetze der Weiterbildung verfallen. Daher haben die japanische, die koreanische, die annamitische sowie die im Mittelalter bei mongolischen und tungusischen Völkern gebräuchlichen, Niu-tshi und Passe-pa genannten Schriften keine anderen Bestandtheile, als abgekürzte und allmälig verunstaltete chinesische Zeichen.

Das denkwürdigste Ereigniß in der Schriftgeschichte ist die Fortbildung der hieratischen Schrift zu einer Buchstabenschrift, welche im zweiten vorchristlichen Jahrtausend auf dem Boden des canaanäischen Landes geschehen ist. Canaan oder, wie die Griechen es nannten, Phönicien war seit dem Anfang jenes Jahrtausends eine babylonische Provinz gewesen; später aber war es der ägyptischen Herrschaft verfallen, und der Einfluß der beiderseitigen Culturen scheint bewirkt zu haben, daß auf diesem Boden, wo sich frühzeitig eine reiche literarische Thätigkeit entwickelte, für die alte semitische Sprache eine Lautschrift gebildet wurde, welche ihre innere Begründung in den beiden Schriftsystemen der genannten Beherrscher hatte (Delitzsch 224 ff.). Dieß ist die Thatsache, deren Andenken bei den Griechen in die Nachricht eingekleidet worden ist, daß die Phönicier die Schrift erfunden hätten. Zu der Verwechslung **der** Schrift mit **einer** Schrift lag Grund genug vor, wenn man die Ausbreitung dieser Schrift in Betracht zieht; denn aus demselben Lande, aus welchem zwei Jahrtausende später durch das Christenthum die ganze Welt ihre Bildung erhielt, pflanzte sich auch in jener grauen Zeit mit der Schrift die geistige Bildung, welche aus der Schreibkunst erwächst, bis zu den Enden der Erde fort. Die sogen. phönicische, besser altsemitisch genannte Schrift ist, wie es der Charakter der betreffenden Sprache mit sich bringt, eine Consonantenschrift ohne Bezeichnung der Vocale. Die einzelnen Buchstaben sind sehr einfache Bilder, deren Wahl wegen der zu Grunde liegenden Akrophonie auf ägyptischen Einfluß deutet, während die Gestalt derselben den uralten, noch nicht zur Keilschrift umgestalteten babylonischen Zeichen entspricht (s. den Anhang in der 13. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius, wo auch die entsprechendste Deutung der Bilderzeichen zu finden ist; deßgleichen die ersten Artikel jedes Buchstabens in dessen Thesaurus ling. hebr. et chald.). Diese Schrift ward ihrer Bequemlichkeit wegen bald für alle semitischen Sprachen angewendet. Inschriften und Münzen, auf welchen sie erscheint, gibt es von Babyloniern, Assyrern, Moabiten, Himjariten (im südlichen Arabien), Ciliciern, Samaritanern, Palmyrenern, Nabatäern, den Bewohnern des Hauran und den Israeliten aus der Königszeit. Obwohl die Verschiedenheiten, welche bei den einzelnen Völkern zu beobachten sind, nicht höher angeschlagen werden können als bei uns die Verschiedenheiten der Handschriften, so hat man sich doch gewöhnt, dieselben als charakteristisch zu betrachten, und unterscheidet daher eine phönicische, eine althebräische, eine babylonische, eine moabitische, eine himjaritische, eine samaritanische, palmyrenische, nabatäische u. s. f. Schrift, wobei die jedesmalige Beschaffenheit des verwendeten Materials nicht ohne Einfluß auf die Gestalt der Buchstaben geblieben ist. Diese phönicische oder altsemitische Schrift findet sich in Babylonien und Assyrien neben der Keilschrift in dem Verhältniß, daß für den Gebrauch des gewöhnlichen Lebens die semitische, für monumentale Zwecke die Keilschrift angewendet wurde; erstere kam dadurch in immer weitern, zuletzt in allgemeinen Gebrauch, während die letztere allmälig zu einer Geheimschrift wurde, deren Kenntniß ein sorgfältiges Studium

erforderte (vgl. Dan. 1, 4; 5, 8). Auch in Aegypten ward die nämliche Schrift von den daselbst angesessenen Semiten für Inschriften auf festem Material wie für den täglichen Gebrauch auf Papyrus angewendet. Aus der Zeit, in welcher das Aramäische die Verkehrssprache des vordern Asiens bildete, gibt es auch persische Siegel und Münzen mit altsemitischen Legenden. Seit dem 4. oder 3. vorchristlichen Jahrhundert aber ward diese Schrift allmälig graphisch fortgebildet, und so lebt sie bis heute in proteusartigen Gestaltungen zunächst durch den größten Theil von Asien, durch ganz Europa und deßwegen auch in den drei andern Welttheilen, welche ihre geistige Bildung aus den beiden erstgenannten erhalten haben. Erklärlicherweise sind für sämmtliche semitische Sprachen Schriftarten in Gebrauch, welche ohne Mittelglieder aus der sog. phönicischen stammen. Zuerst sind hier diejenigen semitischen Stämme zu nennen, welche im südlichen Arabien lebten und frühzeitig unter dem Namen Himjariten oder Homeriten (s. d. Art.) eine eigenthümliche Cultur entwickelten. Die Schrift, zu welcher sie das phönicische Alphabet umbildeten, trugen sie in vorchristlicher Zeit nach Aethiopien hinüber, wo sie die Mutter der heutigen Geezschrift sowie der libyschen und berberischen Schriftarten wurde. Im 2. Jahrhundert v. Chr. ward durch bloße Laune oder Geschmacksrichtung der altsemitische Schriftzug zu der sogen. Quadratschrift ausgebildet, welche seitdem für alle hebräischen Texte stehend geblieben ist und nur in den rabbinischen und jüdisch-deutschen Büchern eine vernachlässigte Form erhalten hat; auch arabische Texte wurden nicht selten mit derselben geschrieben (s. S. de Sacy, Gramm. arabe I, 2. éd., Paris 1831, pl. V). Die Quadratschrift ihrerseits ward von den Syrern, seitdem dieselben die heiligen Bücher des Alten Testamentes kennen gelernt hatten, für ihre mit dem Hebräischen verwandte Sprache zu einem Schriftzug umgebildet, den man in christlicher Zeit Estrangelo genannt hat; diese neue Schrift ward von den verschiedenen Gruppen der aramäischen Semiten als mandäische, melchitische, nestorianische Schrift weitergeführt, bis daraus der flüssigere Zug wurde, welcher in den Handschriften der Peschittho angewandt wurde und seitdem unter dem Namen syrische Schrift bekannt ist. Eine ganz ungeahnte Bedeutung erhielt das Estrangelo, als es bei den koreischitischen Arabern eingeführt wurde. In Arabien war, wie bei allen Semiten, ursprünglich die phönicische Schrift in Gebrauch; mit dem Christenthum aber lernten die Araber etwa um 500 n. Chr. auch die Estrangelo-Schrift kennen, und diese ward für ihre Sprache zu einem etwas steifern und eckigern Schriftzug umgebildet, den man nach der Stadt Kufa, wo er erfunden sein sollte, die kufische Schrift nannte. In dieser war der Koran zuerst niedergeschrieben; die außerordentliche Verbreitung aber, welche das neue Religionsbuch fand, zwang, auf Verflüssigung und Abrundung der Schrift zu denken, und so entstand derjenige Schriftzug, den die Araber Neskhi nennen und der uns allgemein als die „arabische" Schrift bekannt ist. Diese Schrift ward nun wegen ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Koran überall da bekannt und verehrt, wohin der Islam drang, und so schreiben damit noch heute alle mohammedanischen Völker, nicht bloß die Araber, sondern auch die Perser, die Türken, alle Bewohner von Nordafrika, die Malaien und die Bewohner des südöstlichen Rußlands; in Persien ward eine manierirte Gestaltung derselben, Taalik genannt, gebräuchlich. Bis dahin aber war in Persien der langjährige Gebrauch der aramäischen Sprache nicht ohne Einwirkung auf die daselbst stammhafte arische Sprache und deren Schrift geblieben. Unter den Sassaniden hatte sich ein Idiom entwickelt, welches als eine Verschmelzung der beiden grundverschiedenen Sprachen zu betrachten ist und Huzvaresch oder Pehlewi genannt wird. Die Schrift, in welcher diese Sprache bekannt geworden ist, kann den aramäischen Ursprung nicht verläugnen. Dieselbe Schrift wurde später auch denjenigen Religionsbüchern angepaßt, welche in der alten Sprache Baktriens, dem sogen. Zend, abgefaßt und ursprünglich in umgebildeter phönicischer, vielleicht der sog. kabulischen Schrift fortgepflanzt waren. Eine ungleich fruchtbarere und weitergehende Verzweigung erfuhr aber die semitische oder aramäische Schrift, als sie von Persien aus im 9. vorchristlichen Jahrhundert nach Indien verpflanzt und dort, obwohl in manierirter Gestalt, dem Sanskrit zuerst linksläufig als Brahmi, später rechtsläufig als Devanagiri angepaßt wurde (Bühler, Indische Paläographie [Grundriß der indo-arischen Philologie u. Alterthumskunde I, 11], Straßb. 1896, 17 u. Taf. I). Diese letztere Schrift ward als die äußere Form der classischen indischen Literatur die Mutter einer Menge von Schriftarten, welche die von dieser Literatur beeinflußten Völker für ihre Sprachen mehr oder weniger selbständig bildeten: des Pali, des Marathi, des Bengalischen, des Siamesischen, des Kawi, des Javanischen, des Battak, des Bisayischen, des Birmanischen, des Singalesischen, des Tamulischen, des Tibetanischen u. s. w. (Lenormant, Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde I, Paris 1872, T. VI). Während dessen hatte die aramäische Schrift auch noch einen andern Gang eingeschlagen. Nestorianische Glaubensboten haben seit dem frühen Mittelalter Bekehrungsreisen nach Hochasien unternommen und dort mit den äußeren christlichen Formen, welche der Lamaismus (s. d. Art.) noch heute festhält, auch ihre Schrift eingeführt. Dieselbe hat eine sonderbare Umänderung erfahren, weil sie für interlineare Uebersetzungen der classischen chinesischen Bücher dienen mußte. Die verticalen Colonnen der chinesischen Schrift waren so Ursache, daß die syrisch-nestorianische Schrift von oben nach unten geschrieben wurde; im Uebrigen ward der ursprüngliche Schriftzug so wenig geändert,

„daß man die Augen dem Lichte schließen müßte, um ihren westasiatischen Ursprung nicht zu sehen“ (Abel-Rémusat, Rech. sur les langues Tartares I, Paris 1820, Discours prélim. p. VI). Auf diese Weise sind vier für uns höchst merkwürdige Schriftarten entstanden: das Uigurische, das Mongolische, das Kalmükische, das Mandschurische, deren Unterschiede jedoch nur graphischer Natur sind.

Nach allem diesem kann man sagen, daß der semitische Geist dem größten Theil von Asien sein Gepräge aufgedrückt hat. Einen noch wunderbarern Gang aber nahm die semitische oder phönicische Schrift seit dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrtausends nach Westen. Nach alter griechischer Sage waren Phönicier unter Kadmus nach Griechenland gekommen und hatten zuerst den Joniern die Buchstaben gebracht, welche sie früher nicht kannten, so daß die älteste Schrift in Griechenland selbst die phönicische hieß (Herodot. 5, 58). Wie es sich auch mit dieser Einwanderung verhalten haben mag: sicher ist, daß die älteste griechische Schrift, welche auf monumentalen Resten erhalten ist, mit der phönicischen vollständig identisch ist, daß sie allmälig zu dem uns bekannten hellenischen Schriftzug umgebildet worden ist, und daß dieser seinerseits allen Schriftarten Europa's den Ursprung gegeben hat (s. Wimmer, Die Runenschrift, übers. von Holthausen, Berlin 1887, Taf. I u. II). Diese Verpflanzung aus dem Osten in den Westen geschah aber nicht ohne bedeutsame Veränderungen in der Schrift, deren Folgen bis heute fortdauern. Zuerst besaßen einzelne der westlichen Sprachen mehr Laute, als in den östlichen bezeichnet waren; für diese mußten also entsprechende Zeichen hinzugebildet werden. Für das Griechische mußte das phönicische Alphabet um Zeichen für Φ, X, Ψ bereichert werden; ähnlicherweise mußten der griechischen neue Zeichen für sch, f, ch, h, dsch hinzugefügt werden, als sie für das Aegyptische, wie später zu sagen ist, verwendet wurde. Dann konnte bei Sprachen, in welchen die Vocale als stammhaft angesehen werden müssen, die bloße Bezeichnung der Consonanten, welche für die semitischen Sprachen ausreichend war, nicht mehr genügen. Schon bei einzelnen der oben genannten indogermanischen Sprachen hatte man sich genöthigt gesehen, den Buchstaben Andeutungen beizugeben, mit welchem Vocal sie auszusprechen seien. Bei dem Uebergang der Schrift zu den Griechen wurde aber so verfahren, daß für die einzelnen Vocale solche verwandte Consonanten, welche die secundäre Sprache nicht besaß, zur Bezeichnung der Vocale gewählt wurden. So schrieb man א für α, ה für ε, ח für η, י für ι, ע für ο, ו für υ. Hierbei ist es in Europa immer geblieben; in Asien aber verfiel man in späterer Zeit, als auch dort die Darstellung der Vocale zur Nothwendigkeit wurde, auf den Ausweg, selbständige Zeichen für die Vocale zu ersinnen, welche über, unter oder in den Consonanten geschrieben wurden, um anzuzeigen, mit welchem Laut dieselben gesprochen werden müßten (Bühler 16). Ein System solcher sogen. Vocalpunkte haben besonders die mittelalterlichen Rabbinen für das Hebräische ersonnen; aber auch in der syrischen und der arabischen Schrift wird ein ähnliches Verfahren beobachtet. Bei einigen Schriftarten ging man weiter dazu, die Vocalpunkte mit den Consonantenzeichen so zu verbinden, daß ein einziger Buchstabe Consonant und Vocal zugleich ausdrückt. Auf diese Weise entstand, abweichend von dem frühern natürlichen Gange, eine Silbenschrift aus der Buchstabenschrift. Es sind besonders die Geez- oder äthiopische, die mandäische und sämmtliche indische Schriften, welche durch diese Art von Vocalbezeichnung charakterisirt sind. Drittens haben sämmtliche japhetitische Sprachen im Gegensatze zu den semitischen das Bestreben, beim Schreiben die Buchstaben von links nach rechts zu ordnen, und haben dieses Verfahren endgültig nach einigem Schwanken beibehalten. Als die semitischen Buchstaben dem Griechischen angepaßt wurden, behielt man zuerst deren Richtung bei und schrieb von rechts nach links; bald aber machte sich ein entgegengesetztes Streben geltend, so daß man die Zeilen abwechselnd erst von rechts nach links, dann von links nach rechts richtete. Dieses Verfahren nannte man βουστροφηδόν, weil die Anordnung der Zeilen eine Analogie mit den vom pflügenden Ochsen gezogenen Furchen hatte. Schließlich aber behauptete sich die Richtung von links nach rechts als Eigenthümlichkeit des Griechischen und demzufolge als Regel für alle europäische Sprachen. Dieß hatte die Wirkung, daß die Gestalt der einzelnen Buchstaben umgekehrt wurde; B und D wurden statt nach links nach rechts ausgebauscht, G statt nach links nach rechts geöffnet, E streckte die linksseitigen Linien des Ǝ nach rechts u. s. w. Das auf solche Weise gebildete griechische Alphabet ward nun von allen Völkern angenommen, deren Cultur unter dem Einfluß der griechischen Gesittung und Bildung hervorgerufen oder weitergebildet wurde. Schon in unvordenklicher Zeit wurde die griechische Schrift nach Italien verpflanzt; als Kennzeichen dieser frühen Uebertragung hat die etrurische Schrift die Richtung von rechts nach links, während die später in die Bildung eingetretenen Dialekte, das Umbrische, das Oskische und vor Allem das Lateinische, nur die Richtung von links nach rechts kennen. Eine vierte Veränderung in der Schrift, welche bei deren Verbreitung allmälig eintrat, betraf die Abgrenzung der Wörter. Von Anfang an ward immer nur ein Buchstabe nach dem andern geschrieben, ohne daß die geringste Rücksicht auf deren Zusammengehörigkeit zu Wörtern genommen wurde; nicht einmal das Ende der Zeilen correspondirte mit dem Wortende. Auf diese Weise ward die Kenntnißnahme des Geschriebenen ein wirkliches Lesen, d. h. ein Sammeln der ein=

zelnen Zeichen zu Wortganzen. Abgesehen nun von der Hieroglyphenschrift, in welcher sich die Personennamen eingerahmt finden, erscheint die Worttrennung zuerst in der altpersischen Keilschrift, wo ein liegender Keil die Wörter auseinanderhält; dieser Umstand ist in unserem Jahrhundert der eigentliche Schlüssel zum Verständniß sämmtlicher Keilschriften geworden. Wann man angefangen hat, die Wörter in den samaritanischen Texten und der Runenschrift durch einen, in der äthiopischen Schrift durch zwei Punkte auseinanderzuhalten, ist unbekannt; sehr alt aber ist der Gebrauch, die einzelnen Wörter durch leere Zwischenräume zu trennen, wie es bis zur Gegenwart fast bei allen Schriftarten der Welt in Uebung ist, und erst infolge dieses Gebrauches sind hie und da besondere Formen für die Endbuchstaben gebildet worden.

Zu geschichtlicher Zeit ward die griechische Schrift im Dienste des Christenthums den verschiedensten Völkern zugebracht und deren Sprachen angepaßt. Im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. ward sie für die damalige ägyptische Sprache, den letzten Ausläufer der sogen. Hieroglyphensprache, mit Hinzufügung der oben genannten Buchstaben verwendet und hieß nun koptische Schrift. Im 4. Jahrhundert ward der griechische Schriftzug von Ulfilas zur gotischen, etwas später von Mesrob zur armenischen und zur georgischen Schrift umgebildet. In Abessinien brachte die Einführung des Christenthums durch griechische Sendboten zwar nicht die Annahme der griechischen Schrift mit sich, bewirkte aber doch, daß die hier eingeführte semitische Schrift, abweichend von allen stammverwandten Sprachen, die Richtung von links nach rechts annahm. Im 8. Jahrhundert ward das griechische Alphabet von den hll. Cyrillus und Methodius dem sogen. Kirchenslavischen als cyrillischer, in der Minuskelform als glagolitischer Schriftzug angepaßt und ist so die Stammform der heutigen russischen, serbischen und walachischen Schrift geworden. (Ueber den Gebrauch der glagolitischen Schrift zum Druck der liturgischen Bücher vgl. Nilles, Kal. manuale I, 2. ed., Oeniponte 1896, 502 sqq.) Wie aber die römische Geistesbildung die geistigen Güter der Griechen zum Gemeingut der germanischen und romanischen Völker gemacht hat, so ward auch die lateinische Schrift, das Erbtheil der Griechen, bald das Eigenthum der abendländischen Stämme. Unzweifelhaft, wenn auch in ihrer Ursächlichkeit nicht nachweisbar, ist die Thatsache, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten schon eine gemeingermanische Schrift, die sogen. Runenschrift, aus der lateinischen Schrift gebildet worden und bis zu Ende des ersten Jahrtausends im Gebrauch geblieben ist. Diese monumentale Schrift ward verdrängt, als die Glaubensboten lateinischer Bildung im Abendlande Gesittung und literarische Bildung verbreiteten, und als für einige Jahrhunderte kaum anders als lateinisch geschrieben wurde. Auch die keltischen Sprachen in Irland und Schottland erhielten damals die lateinische Schrift ihren Lauten angepaßt. Deßgleichen mußten die ersten literarischen Versuche in germanischer oder romanischer Zunge in lateinischer Schrift abgefaßt werden, und diese behauptete sich bei den romanischen Völkern (außer den Walachen) und bei den Engländern bis heute im Gebrauch. In Deutschland war die lateinische Schrift bis zum 11. Jahrhundert die einzig gebräuchliche; damals aber ward für deutsche Texte die (bei uns) sogen. gotische Schrift aus der lateinischen herausgebildet und später auch auf lateinische Texte angewendet. Diese von der gleichnamigen Ulfilas-Schrift sehr zu unterscheidende Schrift ist die Mutter unserer heutigen deutschen Schrift, der sogen. Fractur, geworden. Seit Anfang dieses Jahrhunderts ist man in Deutschland, Holland, Schweden, Böhmen und Kroatien vielfach wieder zu dem ursprünglichen lateinischen Typus zurückgekehrt; die Fractur aber hat sich noch für das Dänische, das Norwegische und das Isländische, weiter aber durch frühern deutschen Einfluß für das Lettische, das Kurische und das Esthnische erhalten.

Den ideographischen Charakter haben die meisten Buchstabenschriften noch für die Bezeichnung der Zahlwerthe beibehalten. Es rührt dieß von der Sitte her, Laute und Zeichen nach einer bestimmten Ordnung, den sogen. Alphabeten, an einander zu reihen. Mit den Buchstaben verband man früher denjenigen Zahlbegriff, welcher ihrer Stellung im Alphabet entspricht; man setzte א oder α' für eins, ב, β' für zwei, כ, κ' für zwanzig, wobei im Griechischen der Strich die Ziffer kenntlich machte. Später verfuhr man andeutungsweise, wie auf griechischen Inschriften Π (= πεντε) für fünf, Δ (= δεκα) für zehn, oder theilweise im Lateinischen C (= centum) für hundert, M (= mille) für tausend. Bei den Indern kamen im 5. Jahrhundert n. Chr. besondere Zeichen auf, welche von den Arabern im Mittelalter nach Europa verpflanzt wurden und daher gewöhnlich arabische Ziffern genannt werden. Ebenfalls ideographisch, aber erst spät eingeführt, sind alle diejenigen Zeichen, deren sich die mathematische Wissenschaft ($+$, $=$, $<$), die Chemie (△ für Feuer, ⊙ für Gold, o–o für Arsenik), der Kalender u. s. w. bedienen.

Insofern von dem im Druck angewandten Schriftzug unsere deutsche Schreibschrift so sehr verschieden ist, bleibt hier noch Folgendes nachzutragen. Mit der Einführung des Papyrus, des Pergaments und des Papiers als Schreibestoff ward einerseits das Schreiben sehr erleichtert, andererseits aber erwachte mit der gebotenen Möglichkeit auch das Verlangen, möglichst schnell zu schreiben. Zu diesem Ende suchte man erst die einzelnen Buchstaben, dann Buchstabenverbindungen, zuletzt die einzelnen Worte möglichst in Einem Zuge, ohne daß man das Schreibrohr oder den Pinsel absetzte, niederzuschreiben. Dadurch ward es nöthig, die Buchstaben abzurunden und

mit Bindestrichen zu versehen, und auf diese Weise ist für eine Reihe von Schriften eine Umgestaltung vor sich gegangen, durch welche sie ihrer ursprünglichen Form sehr unähnlich geworden sind. Anfänge zu dieser Umbildung sind schon bei der hieratischen und demotischen Schrift in Aegypten zu bemerken; auch bei der chinesischen Schrift führte das Bestreben, die einzelnen Bilder mit Einem Pinselstrich herzustellen, zu der nur sehr Geübten lesbaren Thsào-Schrift. Die weiteste Ausdehnung aber fand die Anwendung einer solchen Schreibschrift oder Cursive bei den Griechen, so daß man jetzt genöthigt ist, ein eigenes Studium anzustellen, um die cursiv geschriebenen griechischen Texte, namentlich Papyrus aus Aegypten, lesen zu können. Wie bei allen modernen Sprachen die Gestalt der Schrift schließlich durch die Individualität des Schreibenden bedingt ist und zur Handschrift wird, braucht hier nicht erwähnt zu werden (vgl. darüber W. Preyer, Zur Psychologie des Schreibens, Hamburg u. Leipzig 1895). Seitdem die Buchdruckerkunst erfunden worden, ist der Unterschied zwischen geschriebener und gedruckter Schrift, welche letztere den normalen Typus darstellen sollte, noch viel größer deßwegen, weil bei Bildung der Typen zum Druck vielfach eine ganz einseitige Geschmacksrichtung vorgewaltet hat. Namentlich sind die griechische und die samaritanische Druckschrift der zuerst entstandenen und geschriebenen Form dieser Schriftarten sehr unähnlich geworden, und erst in neuester Zeit bemüht man sich, die Druckschrift wieder dem ursprünglich geschriebenen Typus zu nähern.

Der letzte Schritt, wenn auch nicht Fortschritt, welchen die Schrift genommen, ist die Wirkung des auf's Höchste gestiegenen Bestrebens, möglichst rasch zu schreiben und wo möglich der gesprochenen Rede bei der Niederschrift folgen zu können. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. war in Griechenland, seit Cicero's Zeit in Rom die sogen. Tachygraphie in Uebung, d. h. die ausführliche Kunst, durch conventionelle Zeichen die Herstellung der Buchstaben zu ersetzen und abzukürzen. Heutzutage entspricht derselben die sogen. Stenographie oder Kurzschrift. Zwischen den stenographischen Zeichen und den Buchstaben als Elementen der Schrift besteht der Unterschied, daß diese letzteren Laute, jene aber nur geschriebene Buchstaben bezeichnen. Ebenso ist die Kryptographie der Alten, die heutige Chifferschrift, nur eine Darstellung von Wörtern und Sätzen, welche in Buchstaben geschrieben sind oder geschrieben gedacht werden, durch verabredete, nicht jedem verständliche Zeichen.

Noch ein Unterschied ist zu erwähnen, welcher ebenfalls zu Verwechslungen Anlaß geworden ist. Es wird oft von einer sog. Quipu-Schrift bei den Peruanern gesprochen, deren Elemente aus zusammengeknoteten Bindfäden bestanden haben. Ebenso wird als Schrift die Kunst der Indianer in Nord- und Südamerika betrachtet, durch symbolische Gemälde das Andenken an geschehene Ereignisse zu bewahren und in Anderen hervorzurufen. In beiden Fällen aber kann von einer eigentlichen Schrift nicht die Rede sein, weil dabei nicht das gesprochene Wort, sondern die Vorstellung von Geschehenem oder zu Geschehendem dem Auge versinnlicht werden soll.

Zum Schluß muß noch von zwei Ereignissen die Rede sein, welche gewöhnlich als selbständige, außerhalb des oben dargestellten Rahmens liegende Schrifterfindungen dargestellt werden. Im Anfange dieses Jahrhunderts bildeten in Nordamerika ein Tschirokese, etwas später in Afrika ein Vei-Neger je ein Alphabet zur Schreibung der ihnen eigenthümlichen Sprache (Schoolcraft, Histor. and statist. Information respecting the History etc. of the Indian Tribes of the United States II, Philadelphia 1852, 228; Koelle, Outlines of the Grammar of the Veï Language, London 1854). Die so entstandenen Schriften haben nur den Werth der Neuheit, insofern die beiden „Erfinder" nachweislich erst mit christlichen Missionaren in Verbindung gestanden und dadurch zu ihrer Schriftbildung befähigt worden sind. Von der sogen. Mic-mac-Schrift, in welcher die Canadier schon vor 1492 mit einander correspondirt haben sollen, läßt sich nichts bestimmen, da sehr wenig von ihr bekannt ist und ihr Zusammenhang mit der Bildung der nordischen Entdecker im 9. Jahrhundert nicht untersucht werden kann (E. Vetromile, The Abnakis . . . or histor. Notices on the Aborigines of Acadia, New York 1866, 41 ff.). (Vgl. außer den schon angeführten Schriften: Kopp, Palaeographia critica, Mannheim 1817—1829, 4 Bde.; Silvestre, Paléographie universelle, Paris 1839 à 1841, 2 vols.; H. Meyer, Gutenbergsalbum, Braunschweig 1840; J. H. Möller, Orientalische Paläographie, Gotha 1844; Brugsch, Ueber Bildung und Entwicklung der Schrift, Berlin 1868; Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1869; Alphabete des gesammten Erdkreises aus der k. k. Hof- und Staatsdruckerei in Wien, 2. Aufl., Wien 1876; K. Faulmann, Illustrirte Geschichte der Schrift, Wien, Pest, Leipzig 1880; J. Taylor, The Alphabet, an Account of the Origin and Development of Letters, London 1883, 2 vols.) [Kaulen.]

Schrift, die heilige, heißt das unter dem Einfluß göttlicher Inspiration niedergeschriebene Wort Gottes (enthalten in „heiligen Schriften"; Röm. 1, 2 scripturae sacrae [γραφαὶ ἅγιαι], 2 Tim. 3, 15 sacrae litterae [ἱερὰ γράμματα]). Zufolge ihres Ursprungs durch göttliche Inspiration (s. d. Art.) ist dieselbe inhaltlich Offenbarung Gottes durch sein Wort, das Wort der Offenbarung oder das Wort Gottes selbst, und sie besitzt als solches eine ihr allein eigenthümliche Würde und Erhabenheit, eine sie vor jeder andern Schrift auszeichnende Heiligkeit. Die aus der Tradition und Lehrverkündigung der Kirche

erfließenden Schriften, z. B. Symbole, Concilsacten, Glaubensentscheidungen, sind nicht, wie die heilige Schrift, unmittelbar göttliche Schriftwerke; sie kamen unter bloßer Assistenz des heiligen Geistes zu Stande, enthalten zwar Gottes Wort, doch nicht in der Form seiner ursprünglichen Mittheilung an die Offenbarungsorgane. In der heiligen Schrift dagegen tritt uns unmittelbar die Auctorität Gottes entgegen; zufolge ihres inspirirten Charakters ist alles, was sie enthält, eben darum, weil es in ihr enthalten ist, Gottes Wort. Hiermit ist ausgeschlossen, daß sie Unheiliges, Verwerfliches oder, auch selbst in Nebendingen, Irrthümliches enthalte; dagegen ist um der Auctorität Gottes und seines Wortes willen, welches sie selbst ist (propter auctoritatem Dei revelantis), alles in ihr Enthaltene als göttliche Wahrheit (fide divina) zu glauben. Die Irrthumslosigkeit und zum Glauben verpflichtende Auctorität kommen der heiligen Schrift ihrem Begriffe nach zu, absolut derselben in der Urform, relativ, nach dem Umfange der inhaltlichen Uebereinstimmung mit dem inspirirten Urtext, auch in den abgeleiteten Formen (vgl. die Encyklica Providentissimus Deus vom 18. November 1893: Consequitur, ut qui in locis authenticis librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant aut Deum ipsum erroris faciant auctorem; Art. 14 der unter Clemens VI. 1351 den Armeniern vorgelegten Fragen: Si credidisti et adhuc credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere [Nat. Alex., Hist. eccl. XV, ed. Bingii ad Rh. 1789, 105]). Zugleich ergibt sich, daß nichts in der heiligen Schrift schlechthin bedeutungslos sein kann. Doch ist auch nicht Alles darin von der gleichen Bedeutung, weßhalb nicht nach dem endlosen Detail der heiligen Schrift die Glaubensartikel zu vermehren sind (s. S. Thom. 2, 2, q. 1, a. 6). — Die heilige Schrift wäre nicht das Wort Gottes selbst, wenn sich die Inspiration nur auf den Inhalt, nicht auch auf den Ausdruck bezöge; doch bezieht sie sich auf diesen wohl nur, inwiefern er passendes Zeichen und Träger des in ihm enthaltenen Gedankens ist. Die secundäre Auctorschaft der Hagiographen (nicht bloßer Schreiber im Sinne der sogen. Verbalinspiration, sondern Schriftsteller, Verfasser) tritt, wie in den Eigenthümlichkeiten, der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Stils und der Diction, so in Unvollkommenheiten, selbst wirklichen Fehlern der sprachlichen Darstellung hervor; diese vermögen aber die Irrthumslosigkeit und Göttlichkeit des Inhalts nicht zu beeinträchtigen. Gerichtet ist die heilige Schrift in ihren einzelnen Bestandtheilen zunächst an zeitgenössische Leser (daher die Wahl des Sprachidioms und die Berücksichtigung der besondern zeitlichen und örtlichen Verhältnisse und Bedürfnisse), zugleich ist sie aber auch nach Absicht des heiligen Geistes bestimmt für die gesammte Menschheit, besonders die Kirche. Die Heilsoffenbarung (für Alle) und das Heil der Seelen ist ihr Endzweck; auch als Mittel zu diesem Zwecke, als Heiligungsmittel ist und heißt sie heilig (vgl. 2 Tim. 3, 15 f.). Göttliches und zugleich menschliches Wort, beides ungeschieden, doch principaliter ersteres, bietet das Wort der heiligen Schrift mehrfache Analogien dar mit dem verbum incarnatum, deren eigentlichem Mittelpunkt und vorzüglichstem Gegenstande. — Die heilige Schrift enthält Gottes Wort nur, insoweit dasselbe von ad hoc inspirirten Organen (welche jedoch nicht ordentliche Organe der Offenbarung zu sein brauchten, auch nicht alle waren) aufgezeichnet worden ist; ergänzend steht ihr mit gleichem Recht das nicht geschriebene Gotteswort, die Tradition, zur Seite. Also ist sie, obzwar Quelle und Richtschnur des Glaubens, dieß nicht ausschließlich. Noch viel weniger als die einzige ist sie für den Einzelnen unmittelbar durch sich selbst Glaubensregel; sie ist es, wie die Tradition, nur durch Vermittlung des kirchlichen Lehramtes. Letzterem ist die ganze Hinterlage des Glaubens, die schriftliche wie die mündliche, zum Gebrauch und zur Mittheilung an die Gläubigen, zur Geltendmachung und Erklärung ihres wahren Sinnes, zu unversehrter Bewahrung vor Fälschungen und Entstellungen von Christus und den Aposteln übergeben worden; zugleich wurde dem Lehramte, um dieser Aufgabe zu entsprechen, von Christus durch den heiligen Geist das Charisma der Unfehlbarkeit verliehen. Ohne das Zeugniß des heiligen Geistes in der Kirche würden wir nicht einmal wissen können, daß (ob) es eine heilige Schrift gebe, und was in concreto die heilige Schrift sei. Die sichere Erkenntniß der Inspiration (Existenz) und des Umfangs der heiligen Schrift ist aber die unerläßliche Voraussetzung für die Geltung derselben überhaupt als Glaubensregel. (Vgl. auch d. Artt. Tradition, Glaubensregel, Hermeneutik, Bibellesen; außerdem die Artt. Bibel und Vulgata.) [F. X. Wildt.]

Schriftauslegung, s. Exegese.

Schriftzeichen, Mittel zur sichtbaren Darstellung von Begriffen oder Lauten, s. Schrift.

Schröckh, Johann Matthias, Kirchenhistoriker, s. Kirchengeschichte VII, 569 f.

Schulbrüder heißen die Mitglieder mehrerer religiösen Genossenschaften, welche sich zunächst mit der Ertheilung des Elementarunterrichtes befassen. I. Die bedeutendste dieser Genossenschaften ist die vom sel. Johann Baptist de la Salle begründete, Frères des écoles chrétiennes, Brüder der christlichen Schulen, kurz „Schulbrüder“ genannt, die zahlreichste männliche Laiencongregation; sie ist zugleich das Vorbild für mehrere andere Schulbrüder-Congregationen geworden. 1. Gründung. Stifter der Schul-

brüder ist der am 19. Februar 1888 selig gesprochene Canonicus von Reims J. B. de la Salle. Dieser, der Sohn eines Gerichtsrathes zu Reims (geb. 1651), hatte schon 1678 als neugeweihter Priester die Leitung einer von Abbé Nic. Roland, seinem Beichtvater, zu Reims gegründeten Schulschwestern-Congregation, der Schwestern vom heiligen Jesukind, übernommen, wie es Roland sterbend gewünscht hatte. Im J. 1679 empfahl ihm eine Frau, Charlotte Roland de Maillefer von Rouen, den Lehrer Adrian Nyel, der in Rouen zur Verbesserung der Armenschulen einen Verein von jungen Clerikern gegründet hatte und nun auch in Reims, dem Geburtsorte jener Dame, auf deren Kosten eine Freischule errichten sollte. Mit Unterstützung de la Salle's trat die Schule in der Pfarrei St-Maurice in's Leben, und als sich bald darauf drei Schulgehilfen an Nyel anschlossen, konnte in der Pfarrei St-Jacques eine zweite Freischule durch die Mithilfe einer Frau von Croyères eröffnet werden. De la Salle miethete für die Lehrer ein eigenes Haus in der Nähe des seinigen, welches zu Weihnachten 1679 bezogen wurde, und in dem alsbald eine dritte Freischule errichtet wurde. Zugleich ermunterte er die Lehrer, eine gemeinsame, geregelte Tagesordnung zu führen; nachdem er williges Gehör gefunden und sich vom Eifer der Lehrer überzeugt hatte, nahm er sie am 24. Juni 1681 in sein eigenes Haus auf. Seitdem lebte de la Salle mit den Lehrern in einem Hause zusammen und bemühte sich, der freien Vereinigung allmälig eine klösterliche Form zu geben. Er fand Verständniß, neue Lehrer meldeten sich, und schon 1682 konnte in Rethel, Guise und Laon je eine Freischule von den Brüdern übernommen werden. Um gänzlich seinem Werke leben zu können, legte der Stifter 1683 sein Canonicat nieder; sein Vermögen aber verwendete er nicht etwa zur Unterstützung seiner Schulen, für welche er auf die Hilfe der Vorsehung vertraute, sondern zur Unterstützung der Armen, welche im J. 1684 infolge einer Hungersnoth Schreckliches litten. Mit 12 seiner Mitarbeiter legte er die Gelübde des Gehorsams und der Beharrlichkeit, zunächst auf drei Jahre, ab. Als Tracht bestimmte er ein schwarzes, einfaches Ordenskleid, als Name die Bezeichnung „Brüder der christlichen Schulen". In das Jahr 1684 fällt noch eine für die Entwicklung des Volksschulwesens geradezu grundlegende Einrichtung. Mehrere Pfarrer vom Lande hatten de la Salle gebeten, in ihre Dorfschaften je einen Bruder als Lehrer zu senden. Der Selige konnte ihrem Wunsche nicht willfahren, da es ihm nicht dienlich schien, daß seine Brüder vereinzelt wirkten; um aber doch der Noth jener Pfarrer zu Hilfe zu kommen, gründete er zu Reims unter dem Namen „Schullehrerseminar" eine Anstalt zur Heranbildung von (weltlichen) Landlehrern, die erste, von der die Geschichte des Volksschulwesens zu berichten weiß. Um für den nöthigen Nachwuchs in seiner Genossenschaft zu sorgen, rief er ein „Vornoviciat" (Juvenat) für talentvolle Knaben von 14 bis 16 Jahren in's Leben, welche Neigung für den Ordensstand hatten. Das „Vornoviciat" bildete eine Art (interner) Präparandenanstalt; das Noviciat sollte geschickte Ordenslehrer für die städtischen Volksschulen, das Schullehrerseminar tüchtige weltliche Lehrer für das Land liefern; die von den Brüdern bereits geleiteten Schulen dienten als Uebungsschulen für die Novizen und die Schulseminaristen. Im J. 1688 wurde de la Salle von dem Pfarrer von St-Sulpice in Paris eingeladen, eine herabgekommene Freischule seiner Pfarrei zu übernehmen. Er siedelte selbst mit 2 Brüdern nach Paris über, weil er von hier aus sein Werk noch besser fördern zu können hoffte. Eine wichtige Aenderung, die er daselbst vornahm, bestand darin, daß er die 200 Schüler, welche bisher in einem einzigen Schulsaale von Einem Lehrer unterrichtet worden waren, nach Fähigkeiten und Leistungen in drei Abtheilungen theilte, von denen jede ihr eigenes Schulzimmer und ihren besondern Lehrer erhielt; zugleich stellte er eine passende Schul- und Tagesordnung auf. Indem er so an Stelle des Einzelunterrichtes den Klassenunterricht einführte, erwarb er sich auch um die Methode des Unterrichtes unsterbliche Verdienste. Noch im J. 1690 konnte in der Straße du Bac eine zweite Schule eröffnet werden; andere Brüderschulen in Paris wurden 1698 und 1699 errichtet. Im J. 1691 pachtete de la Salle in dem Dorfe Vaugirard bei Paris ein einsam gelegenes Haus, in welches er während der Herbstferien alle seine Jünger zu geistlicher Sammlung berief, und legte mit zwei besonders eifrigen Brüdern das Gelübde ab, das ganze Leben in der Genossenschaft zu bleiben, selbst wenn sie von allen anderen Brüdern verlassen würden und betteln gehen müßten. Schon 1692 wurde das Noviciat, im J. 1700 das Schullehrerseminar von Reims nach Vaugirard verlegt. Alljährlich besuchte de la Salle die Schulen seiner Genossenschaft und ließ alle Brüder einmal im Jahre nach Vaugirard kommen, um zehntägige Exercitien zu machen und vier Wochen hindurch an den Uebungen des Noviciates theilzunehmen. Im J. 1698 übergab Jacob II. von England 50 adelige Knaben aus Irland de la Salle zur Erziehung; das Pensionat der Irländer ist die erste Anstalt dieser Art, welche durch die Schulbrüder gegründet wurde. In der Folge nahm der Selige auch andere Pensionäre in sein Haus auf; namentlich wurden ihm unlenksame, ungelehrige und ausgelassene Knaben zur Erziehung anvertraut, mit denen er durch liebevolle Behandlung und durch die große Macht seines Gebetes und Beispieles die besten Resultate erzielte. In das Jahr 1699 fällt die Gründung einer sonntäglichen Gewerbeschule für Handwerkslehrlinge zu Paris, welche von 200, nach einigen Jahren von 300 Schülern besucht wurde. Die Lehrlinge wurden von den Brüdern in mehreren Klassen, die nach ihren Leistungen und nach ihrem Handwerke ge-

bildet waren, von 12 bis 3 Uhr in Geographie, Buchführung, Bauconstructionslehre, Geometrie und Zeichnen unterrichtet. Diese Sonntagsschule war die erste technische Sonntagsschule, die erste Gewerbeschule in Europa. Den Schluß des Unterrichtes in derselben bildete stets eine religiöse Belehrung. Im J. 1700 sandte de la Salle den Fr. Gabriel Drolin mit einem andern Bruder nach Rom, um hier eine Schule zu eröffnen und zugleich die päpstliche Bestätigung seines Instituts zu betreiben; diese erfolgte indeß erst im J. 1725, nach dem Tode des Stifters. Das Noviciat wurde 1705 von Vaugirard in das Haus St-Yon bei Rouen verlegt. Dort errichtete de la Salle auch ein Knabenpensionat mit Realschule, später eine Besserungsanstalt für entartete Knaben und Jünglinge, welche er noch später in eine eigentliche Strafanstalt für jugendliche Verbrecher umwandelte; letztere wurden, soweit sie nicht Einzelhaft hatten, von den Brüdern in verschiedenen Handwerken unterrichtet, und zwar mit so guten Erfolgen, daß die Brüder 1718 mit Hilfe solcher von ihnen herangebildeten Handwerker einen großen, vier Tracte umfassenden Neubau und eine Kirche aufführen konnten. Zwischenher waren noch an einer ganzen Anzahl von Orten Schulen der Brüder entstanden, die letzte zu Lebzeiten de la Salle's zu Boulogne-sur-Mer. Der Selige starb am 7. April 1719.

2. Ausbreitung. Die Gründung der Schulbrüder-Congregation und ihre erste Ausbreitung vollzog sich nicht ohne Schwierigkeiten. Die guten Resultate ihrer Erziehungs- und Lehrmethode sowie der Andrang zu den Anstalten erregten den Neid der sogen. Schreiblehrer, welche sich selbst gewaltthätige Angriffe gegen die Schulbrüder erlaubten. Andere Feinde der neuen Genossenschaft waren die offenen und geheimen Anhänger des Jansenismus. Der Erzbischof von Paris, Cardinal Ludwig Anton de Noailles (s. d. Art.), wollte nicht nur den sel. de la Salle seines Amtes als Generalsuperior der Congregation entsetzt wissen, sondern verlangte auch eine Aenderung der Statuten. Die Schulbrüder verweigerten beides. De la Salle selbst suchte im Gebete Trost und Stärkung, und als er am 7. April 1719 zu St-Yon starb, war seine Congregation so gekräftigt, daß sie nach menschlichem Ermessen auch den schwersten Stürmen Widerstand zu leisten im Stande war. Sie umfaßte in 27 Häusern 274 Brüder, welche in 122 Klassen 9885 Schüler unterrichteten; 26 Häuser lagen in Frankreich, 1 Haus befand sich in Rom. Nach de la Salle's Tod breitete sich seine Congregation bald weiter aus (hauptsächlich in Frankreich, aber auch im Auslande); beim Tode des dritten Generalsuperiors, Fr. Timotheus, im J. 1751, gab es bereits 92 Häuser mit 523 Brüdern, welche in 240 Klassen 19 237 Schüler unterrichteten, und als die französische Nationalversammlung am 13. Februar 1790 das Decret gegen die Klöster erließ, unterrichteten etwa 1000 Brüder in 550 Klassen 36 000 Schüler; die Zahl der Niederlassungen war auf 121 gestiegen. Die große Revolution war eine schwere Heimsuchung für die Congregation. Von allen Seiten verfolgt und in ihrer menschenfreundlichen Wirksamkeit behindert, beschlossen die Schulbrüder, sich nach Italien zu flüchten, wo sie drei Niederlassungen besaßen. Der Einfall der Franzosen im J. 1798 zerstreute die Brüder jedoch auf's Neue, und von dem vor Kurzem noch so blühenden und ausgedehnten Institute waren nur noch wenige Reste übrig. Im J. 1803 war es den in Frankreich lebenden Schulbrüdern möglich, sich wieder zu sammeln, und im nächsten Jahre konnten sie wieder ihre Tracht annehmen. Hauptsitz der Congregation ward nunmehr Lyon; doch wurde schon unter dem Fr. Gerbaud, der von 1810—1822 als Generalsuperior wirkte, der Hauptsitz nach Paris verlegt, wo König Ludwig XVIII. den Schulbrüdern das große Haus im Faubourg St-Martin geschenkt hatte (1819). Bei Gerbauds Erwählung zählte das Institut de la Salle's 41, bei seinem Tode bereits 143 Häuser, sohin ein Bedeutendes mehr als beim Ausbruche der Revolution. Von da ab nahm die Ausbreitung der Congregation stetig zu (im J. 1874 waren in 1191 Häusern 10 235 Brüder, welche 388 000 Zöglinge unterrichteten), bis ein Rückgang in der Schülerzahl durch die Laisirung der Gemeinde- und Staatsschulen in Frankreich eintrat (1895 in 1442 Häusern 14 141 Brüder mit 324 180 Schülern). Doch ist die Schülerzahl neuestens wieder im Steigen begriffen. Außerhalb Frankreichs fand die Congregation Eingang in Belgien, Italien, Spanien, Oesterreich, der europäischen Türkei (Constantinopel, Saloniki), der asiatischen Türkei (Erzerum, Trapezunt, Smyrna, Rhodus, Jerusalem, Nazareth, Jaffa, Tripoli, Beirut, Angora), in Vorder- und Hinterindien, in Nord- und Südamerika, in Nordafrika (Algier, Tunis, Aegypten), auf Madagaskar, Réunion und Mauritius, so daß dieselbe fast über die ganze Welt verbreitet ist. Das Mutterhaus zu Paris in der Rue Oudinot ist gegenwärtig von mehr als 500 Brüdern bevölkert. Noviciate bestehen derzeit 39, Scholasticate 34, Juvenate 40; die Zahl der Novizen beträgt gegen 1300. In Deutschland wurde die Congregation 1850 eingeführt durch den damaligen Pfarrer und Dechanten von Koblenz, Philipp Krementz, jetzigen Cardinalerzbischof von Köln; die Brüder leiteten zwei Anstalten in Koblenz, ferner das Waisenhaus Kemperhof bei Koblenz und eine Anstalt in Burtscheid bei Aachen. Im Culturkampfe wurde ihrem Wirken ein Ziel gesetzt, und seit 1879 sind die Schulbrüder völlig aus Deutschland verdrängt. Nach Oesterreich wurden die Schulbrüder 1857 durch den Minister Grafen Leo Thun zur Leitung des k. k. Waisenhauses für Knaben in Wien IX berufen; seitdem sind ihnen noch mehrere Anstalten übertragen worden, unter anderen (1888) das durch ein Comité katholischer

Männer Vorarlbergs gegründete katholische Lehrerseminar in Tisis-Feldkirch. Zur österreichischen Ordensprovinz, deren Mutterhaus sich zu Strebersdorf bei Wien befindet, gehören auch 2 Anstalten in Ungarn und 2 Missionsschulen in Bulgarien. Am 31. December 1896 zählte die Provinz Oesterreich-Ungarn 16 Niederlassungen mit 300 Brüdern, welche in 17 Schulen 3000 Schüler unterichteten. Besondere Verdienste um die Hebung dieser Provinz erwarb sich Fr. Marianus (gest. 1888), Provinzialvisitator für Belgien, Deutschland und Oesterreich, ein ebenso bewährter Oberer als ausgezeichneter Schulmann (vgl. Donauwörther Katholischer Lehrerkalender für das Jahr 1889).

3. Geschichte. Der sel. Stifter J. B. de la Salle hielt es für zweckdienlich, daß seine Jünger noch vor seinem Tode einen Generalobern aus ihrer Mitte wählten; doch erst nach vieler Mühe gelang es ihm, die Brüder dazu zu bewegen; die Wahl erfolgte am 8. Mai 1717 auf einem Generalcapitel zu St-Yon, wohin der Selige 16 der bedeutendsten Brüder berufen hatte, und fiel auf Fr. Barthélemy. Zugleich gab das Generalcapitel dem neuen Obern zur leichtern Verwaltung des Instituts zwei Assistenten durch Wahl an die Seite und beschäftigte sich mit den Regeln und Statuten der Congregation, sowie mit der Prüfung jener Vorschriften, welche in der Folge mit dem Namen „Leitung der christlichen Schulen" bezeichnet wurden. Der Generalsuperior Fr. Barthélemy (1717 bis 1720) war schon seit Jahren als ausgezeichneter Novizenmeister thätig gewesen und hatte während de la Salle's Visitationsreisen vielfach dessen Stelle vertreten. Besondere Verdienste erwarb er sich um Feststellung der „Regel des Bruders Director". Sein Nachfolger, Fr. Timotheus (1720—1751, gest. 1752), bei seiner Erwählung Visitator von Avignon und erst 38 Jahre alt, bemühte sich vor Allem um die staatliche und kirchliche Anerkennung der Congregation; erstere erfolgte durch Patent Ludwigs XV. 1725, wodurch das Institut als gesetzliche Körperschaft anerkannt wurde; letztere durch die Approbationsbulle In Apostolicae dignitatis solio Benedicts XIII. vom Jahre 1725, wodurch das Institut de la Salle's zum Range einer Congregatio religiosa erhoben wurde. Im J. 1745 erlangte Fr. Timotheus von der Generalversammlung des französischen Clerus die Anerkennung der dem Institute gewährten Vergünstigungen der königlichen Patentbriefe. Unter Fr. Claudius (1751—1767) wurde das Ordenswappen festgesetzt: ein silberner Stern auf azurblauem Grunde mit der Umschrift: Signum Fidei. Der Generalsuperior Fr. Florentius (1767 bis 1777, gest. 1800) verlegte den Hauptsitz der Congregation nach Paris. Da die bürgerlichen Behörden Jahrzehnte lang nichts für die Schulgebäude thaten (1776 stürzte in Grenoble sogar das Schulgebäude ein, wobei 14 Kinder um's Leben kamen), ferner die an sich geringe Besoldung unregelmäßig ausbezahlten, so daß die Brüder vielerorts in die größte Nothlage versetzt waren, schloß Florentius eine beträchtliche Anzahl der Niederlassungen. Unter ihm kamen die Schulbrüder nach Amerika (Insel Martinique). Unter Fr. Agathon (1777—1793, gest. 1797) ward die Zahl der Assistenten von 2 auf 4 vermehrt, und es wurden verschiedene weise Maßregeln zur Heranbildung tüchtiger Lehrkräfte getroffen. Beim Herannahen der großen Revolution suchte der Generalsuperior mit Klugheit den Bestand der Congregation zu sichern; 1789 suspendirte er die Ablegung der Gelübde, und 1790 richtete er eine Adresse an die Nationalversammlung. Die Brüder verweigerten, nur 3 oder 4 von 1000 ausgenommen, standhaft den Eid auf die Civilconstitution des Clerus, weßhalb ihnen mehrere städtische Schulen entzogen wurden. Am 18. August 1792 wurde endlich die Aufhebung der Congregation verfügt. Fr. Salomon kam 1792 bei den Septembermorden im Carmelitenkloster zu Paris um's Leben; mehrere andere Brüder starben auf dem Schafott. Fr. Agathon selbst schmachtete 18 Monate lang zu Paris im Kerker und erhielt erst durch den Sturz Robespierre's die Freiheit. Schreckliches mußte auch sein Vorgänger Fr. Florentius erdulden, der seit seiner Abdankung im J. 1777 Director in Avignon war (vgl. Aimé Guillon, Les martyrs de la foi pendant la révolution, Paris 1820—1821, 4 vols., und J. M. Prat, Essai historique sur la destruction des ordres religieux, Paris 1845). Fr. Frumentius (1793 bis 1810) wurde von Pius VI. 1793 zum Generalvicar pro tempore bestimmt und nach dem Tode des Fr. Agathon allgemein als Generalsuperior anerkannt. Unter ihm erfolgte die Wiederherstellung der Congregation, indem sich 1803 die Schulbrüder in Lyon, von Erzbischof und Cardinal Jos. Fesch (s. d. Art.) begünstigt, wiederum sammelten, so daß Lyon die zweite Wiege der Genossenschaft wurde. Papst Pius VII. benedicirte in eigener Person 1805 die Hauskapelle der Schulbrüder in Lyon. Napoleon I. genehmigte 1808 das Institut. Fr. Gerbaud (1810—1822), unter dem der Sitz des Regimes wieder nach Paris verlegt wurde, machte sich um die Wiederausbreitung der Congregation hoch verdient; nicht weniger als 142 neue Anstalten wurden unter ihm eröffnet. Unter Fr. Wilhelm von Jesus (1822—1830) verlebte die Congregation bis zur Julirevolution einige Jahre friedlicher Entfaltung. Fr. Anaclet (1830—1838) vermehrte die Zahl der Assistenten von 4 auf 6 und führte mannigfache Verbesserungen der Schuleinrichtung durch. Fr. Philipp (1838 bis 1874) leitete die Congregation in schwerer Zeit auf eine höchst ersprießliche Weise. Nicht nur breitete er das Institut weit über die civilisirte Welt aus, er war auch unablässig bemüht, seine Untergebenen in ascetischer Beziehung zu fördern und wahrhaft praktische Schulmänner aus ihnen zu gestalten. Das Jahr 1848 schlug der Congre-

gation manch schwere Wunde. Während des deutsch-französischen Krieges 1870/71 widmeten sich die Schulbrüder dem Lazarethdienste; Fr. Philipp bot die Häuser der Congregation als Lazarethe an, und allein im Mutterhause zu Paris wurden 1000 Verwundete gepflegt (vgl. J. d'Arc, Les Frères des écoles chrétiennes pendant la guerre 1870—1871, Paris 1882). Nach den Schreckenstagen der Commune arbeitete Fr. Philipp auf's Neue an der Befestigung und Ausbreitung der Congregation, bis er am 7. Januar 1874 im Alter von 82 Jahren starb (vgl. A. S. Graffigny, Le Fr. Philippe, 6e éd., Paris 1874, und besonders Poujoulat, La vie du Fr. Philippe, Tours 1880). Unter Fr. Jean-Olympe (1874 bis 1875) wurden in Rouen die Vorarbeiten zur Errichtung eines Denkmals für den sel. de la Salle getroffen. Fr. Irlide (1875—1884) machte sich um die innere Förderung der Congregation dadurch verdient, daß er für jeden Schulbruder vor Ablegung der ewigen Gelübde 30tägige Exercitien anordnete. Im J. 1878 betheiligte sich die Congregation an der Pariser Weltausstellung, auf welcher ihr u. a. 5 goldene und 7 silberne Medaillen zugesprochen wurden. Trotz dieser Auszeichnung wurden die Brüder bald darauf infolge der Laisirung der Schulen in Frankreich allmälig aus den Communalschulen verdrängt; indeß entstanden durch die Opferwilligkeit der Katholiken fast überall Freischulen, welche nunmehr die Schulbrüder übernahmen, und in welche fast sämmtliche Schüler der Communalschulen übertraten. Im J. 1880 wurde auf Anregung des Generalsuperiors an allen Orten, wo sich Niederlassungen der Schulbrüder befanden, die zweite Centenarfeier der Congregation mit glänzenden kirchlichen Festlichkeiten und mit begeisterten Lobreden auf den sel. Stifter begangen (vgl. Aug. Carion, Deuxième centenaire de la fondation des Frères des écoles chrétiennes, Paris 1881). Zur Unterstützung der Congregation gründeten 1875 opferwillige Katholiken in Frankreich unter dem Präsidium des Erzbischofs von Paris den Verein Oeuvres du bienheureux J.-B. de la Salle, der, von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. wiederholt gutgeheißen, derzeit fast über die ganze Welt verbreitet ist (vgl. Frère Irlide, notice biographique, Versailles 1884). Fr. Joseph (1884—1897) erlebte die Freude, in Rom der Seligsprechung de la Salle's am 19. Februar 1888 beiwohnen zu können (über die Feierlichkeiten, welche aus Anlaß der Seligsprechung in den verschiedenen Häusern der Congregation stattfanden, s. La béatification du Vénér. J.-B. de la Salle, récits et documents, Paris 1891, 7 vols.). Der Generalsuperior erwarb sich besondere Verdienste durch die Gründung von Jugendbündnissen (Patronages, sociétés amicales) zur Bewahrung der Früchte einer guten Erziehung. Wie sein Vorgänger wendete auch er besondere Sorgfalt den Missionen des Orients zu. Durch das neue französische Militärgesetz sowie die sogen. Zuwachssteuer erlitt die Congregation in Frankreich einen empfindlichen Schlag; durch ersteres werden alljährlich mehrere Hundert junge Mitglieder der Congregation auf längere Zeit ihrem Berufe entzogen. Fr. Joseph ergriff alle Maßregeln, um seine Untergebenen mitten in den Gefahren des Kasernenlebens ihrem Berufe treu zu erhalten. Nachdem Fr. Joseph am 1. Januar 1897 gestorben, wurde am 19. März 1897 der bisherige vierte Assistent Fr. Gabriel Marie (geb. 1834 zu Aurillac) zum Generalsuperior gewählt.

4. Verfassung und Einrichtung. Als Grundlage der Verfassung sind zu betrachten die päpstliche Approbationsbulle, die allgemeinen Regeln und Constitutionen, die Beschlüsse der Generalcapitel und die Vorschriften der Generalsuperioren. Die höchste gesetzgeberische Gewalt ruht im Generalcapitel, welches den Generalsuperior wählt und unter den in der Approbationsbulle vorgesehenen Umständen auch absetzen kann. Mitglieder des Generalcapitels sowohl für die Wahl des Generalsuperiors und der Assistenten als auch zum Zwecke wichtiger Berathungen und Entscheidungen in Angelegenheiten der Congregation sind der Generalsuperior und seine Assistenten, die etwa vorhandenen Exgeneralsuperioren und Exassistenten, der Generalprocurator und der Generalsecretär der Congregation, der Generalprocurator beim heiligen Stuhle, die Provinzialvisitatoren, endlich die Deputirten der einzelnen Districte, welche nach der Zahl der Schulprofeßbrüder jedes Districtes gewählt werden. Die Assistenten (derzeit 12) bilden mit dem Generalsuperior die Oberleitung (das régime) des Instituts. Der Generalsuperior kann Provinzialvisitatoren aufstellen, wenn er dieses zum Zwecke größerer Gleichförmigkeit in den Gebräuchen und in der Verwaltung des Instituts für nützlich erachtet. Zu den Befugnissen der Provinzialvisitatoren gehört die Visitation der Noviciate und derjenigen Häuser in ihren Districten, deren Directoren zugleich Visitatoren sind; deßgleichen die jährliche Visitation aller Häuser, die ihnen außer den genannten unmittelbar unterstehen; endlich außerordentlicherweise und auf ausdrücklichen Befehl des Generalsuperiors die Visitation der übrigen Häuser ihres Wirkungskreises. Die Oberleitung über einzelne Districte obliegt den Visitatoren. Der Obere eines Hauses heißt Director; ihm zur Seite steht ein Unterdirector. Der Bruder Director ist zugleich Inspector der Schule. In größeren Anstalten werden auch einige Brüder zu Inspectoren ernannt. Der Generalsuperior wird auf Lebenszeit gewählt, die Assistenten vom Generalcapitel für zehn Jahre, die Visitatoren und Directoren werden vom Generalsuperior auf drei Jahre ernannt; doch kann nach Umständen die Dauer ihrer Wirksamkeit auch abgekürzt oder verlängert werden. Die Mitglieder der Congregation zerfallen in lehrende und dienende Brüder, und zwar mit ewigen, drei- und einjährigen Gelübden, angestellte Novizen (welche ihr

zweites Probejahr durchmachen) und eigentliche Novizen. Die Brüder dürfen zufolge der päpstlichen Approbationsbulle nicht nach der Priesterwürde streben, noch können solche, welche bereits die höheren Weihen haben, als Mitglieder in die Congregation aufgenommen werden. Die Niederlassungen der Schulbrüder unterscheidet man in Häuser, in denen die Ordenscandidaten herangebildet werden, und in Schulhäuser. Zur Ausbildung der Ordenscandidaten bestehen in jeder Provinz ein Juvenat, ein Noviciat und ein Scholasticat. Das Studienprogramm des Scholasticats ist mit den in den verschiedenen Ländern aufgestellten Normen für Lehrerbildungsanstalten in Uebereinstimmung gebracht. Die Schulhäuser, die Stätten für die eigentliche Thätigkeit der Schulbrüder, theilen sich in Externate, Internate und Halbpensionate. Die Schulbrüder legen die drei gewöhnlichen einfachen Gelübde ab, wozu noch als viertes Gelübde das der Beharrlichkeit und des unentgeltlichen Unterrichts der Armen kommt; nur der Papst kann von diesen Gelübden dispensiren. Die Lebensweise ist durch verschiedene Vorschriften genau fixirt, wobei das gemeinschaftliche Leben wie bei keiner andern Genossenschaft zur Geltung kommt. Alle Uebungen sind gemeinschaftlich vorzunehmen; alle Brüder schlafen in demselben Schlafsaal oder in Zellen, die an Einem Gang oder Vorraum liegen, alle sollen im Refector speisen; Erholungen und Spaziergänge sind ebenfalls gemeinschaftlich. Kein Bruder darf allein eine Schule übernehmen. Die Tracht ist für alle gleich und besteht aus einem einfachen langen Habit und Mantel von schwarzem Tuche und einem Halskragen, von dem vorne zwei weiße, 11 cm lange und 8 cm breite Leinwandtäfelchen herabhängen.

5. Zweck und Thätigkeit. Der Zweck der Congregation ist nach Innen das Streben nach Vollkommenheit. Diesem Zwecke dienen zahlreiche religiöse Uebungen, besonders die Betrachtungen am Morgen und am Abend, die allgemeine und die besondere Gewissenserforschung, die jährlichen Exercitien in der Dauer von 8 Tagen für alle Mitglieder, von 21 bezw. 30 Tagen für die Aspiranten zu den zeitlichen bezw. ewigen Gelübden, der hohe Werth, welcher dem Religionsunterricht zugemessen wird. Der Zweck der Congregation nach Außen besteht in der Verbreitung des Reiches Christi auf Erden durch die christliche Erziehung der Kinder, wie das erste Kapitel der Regel besagt: „Deßwegen halten die Brüder Schule, damit die Kinder, welche sich vom Morgen bis zum Abend unter Aufsicht der Lehrer befinden, von denselben eine gute Lebensweise lernen, indem diese sie in den Geheimnissen unserer heiligen Religion unterrichten, ihnen christliche Grundsätze einflößen und ihnen so eine passende Erziehung gewähren." Als Ordensgeist bezeichnet die Regel (2. Kap.) den Geist des Glaubens, „der alle Brüder antreiben muß, Alles nur im Hinblick auf Gott zu thun und Alles Gott zuzuschreiben", und den Geist glühenden Seeleneifers. Als Hauptmittel zur Erreichung des Erziehungszweckes bezeichnet die Regel Gebet, Unterricht, Wachsamkeit und gutes Beispiel. Die Schulbrüder suchen somit das thätige Leben mit dem contemplativen zu verbinden. Die Thätigkeit der Congregation erstreckt sich auf Unterricht und Erziehung von Knaben und Jünglingen, besonders der Söhne des Bürgerstandes. Nach der Approbationsbulle sollen die Schulbrüder täglich eine halbe Stunde ihre Schüler in der Religion unterrichten und dieselben zu einer praktischen christlichen Lebensweise anleiten. Neben den Elementarschulen leiten die Schulbrüder auch Bürgerschulen, Gewerbeschulen, Sonntagsschulen, Fortbildungsschulen, Ackerbauschulen, Real-, Handels- und Normalschulen (Lehrerbildungsanstalten), Waisenhäuser, Lehrlingsasyle, Studentenconvicte, Taubstummenschulen, die verschiedensten katholischen Vereine und Congregationen, insbesondere Jugendbündnisse, in Frankreich meist Oeuvres de la jeunesse genannt. Auch der Thätigkeit in auswärtigen Missionen hat sich die Congregation gewidmet. Von der Zeit des seligen Stifters an bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts leiteten die Brüder auch Gefangenenhäuser und Correctionsanstalten. Auf literarischem Gebiete haben die Schulbrüder Vortreffliches geleistet. Zwar beschäftigt sich die Congregation mit der Theologie als Wissenschaft nicht, und der selige de la Salle verbot seinen Jüngern sogar das Studium der lateinischen Sprache; dagegen liegen die Schulbrüder eifrig dem Studium der Katechetik und Religionshandbücher, der Erklärungen zu den Katechismen u. s. w. ob. Speciell dient zum Gebrauche der Schulbrüder das Werk L'exposition de la doctrine chrétienne, Paris 1893—1895, 3 vols. Der ascetischen Bildung der Schulbrüder dienen eine Reihe von Betrachtungsbüchern, welche Congregationsmitglieder zu Verfassern haben und in verschiedene Sprachen übersetzt wurden; die schönen Betrachtungen des seligen de la Salle, vom Generalsuperior Fr. Irlide neu herausgegeben, erschienen deutsch in Regensburg 1895. Zahlreich sind die Schulbücher, welche die Congregation herausgegeben hat. Der Katalog der Generalprocuratur pro 1897 führt u. A. auf: 18 Werke über Lectüre in der Schule, 16 über Schönschrift, 7 über biblische Geschichte und Kirchengeschichte, 37 über Sprachlehre, 12 über Geschichte, 24 über Geographie, 49 über Arithmetik und Geometrie, 10 über Naturwissenschaft, 3 über Taubstummenunterricht, wozu noch eine Menge Vorlagen, Abbildungen, Modelle 2c. zum Freihand- und Linearzeichnen kommen. Zum Zwecke der pädagogischen, didaktischen und sonstigen fachgemäßen Belehrung der Schulbrüder erscheinen in Frankreich, Belgien und Amerika eigene Zeitschriften innerhalb der Congregation, wie auch in Paris eine eigene Monatsschrift für die Oeuvres de la jeunesse.

Mehrere Schulbrüder betheiligen sich in hervorragender Weise an der Wochenschrift L'Éducation chrétienne, einer eminent praktischen Schulzeitung für Volksschul- und Realschulwesen, sowie an anderen Schulzeitungen. (Vgl. noch von den Biographien des seligen de la Salle besonders die von Knecht [Freiburg 1879] und von Armand Ravelet [Tours 1888]; ferner Les Annales de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes par le Fr. Lucard, Paris 1883, 2 vols. [die Zeit von 1681—1803 umfassend]; Alexis Chevalier, Les Frères des écoles chrétiennes et l'enseignement primaire après la révolution, 1797—1830, Paris 1887; Regeln und Constitutionen der Brüder der christlichen Schulen, autorisirte Uebersetzung, Wien 1888; Recueil des Bulles, Brefs et Rescripts accordés par le Saint-Siège à l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, Versailles 1891; Keller, Les Congrégations religieuses en France, Paris 1880, 356 ss.; Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kath. Kirche II, Paderborn 1897, 280 ff.)

II. Von den Schulbrüdern anderer Congregationen seien folgende genannt: 1. die Schulbrüder vom hl. Antonius, 1823 autorisirt, mit dem Mutterhause in Paris (Keller 372).

2. Die Schulbrüder der Gebrüder Baillard, auch Schulbrüder U. L. Frau von Sion-Vaudemont genannt, von den Gebrüdern Baillard 1837 zu Sion-Vaudemont (zwischen Nancy und Toul gelegen) gegründet. Bereits im J. 1842 wirkten 25 Schulbrüder auf 10 Stationen; doch war die weitere Ausbreitung dieser Genossenschaft nicht von Bedeutung.

3. Die Schulbrüder von der Barmherzigkeit (Frères des écoles chrétiennes de la Miséricorde), 1842 von Abbé Delamarre begründet, 1856 autorisirt, mit dem Mutterhause Montebourg (Diöcese Coutances), hauptsächlich in der Diöcese Coutances verbreitet (Keller 160).

4. Die Schulbrüder der Bretagne (Frères de l'instruction chrétienne, dits de la Mennais), auch Schulbrüder von La Mennais, von Ploërmel, vom Volke Petits-frères genannt, eine größere Schulbrüdercongregation. Der sel. de la Salle hatte bestimmt, daß seine Schulbrüder nie vereinzelt wirken sollen; wenigstens sollten zwei Brüder zusammen sein. Hierdurch war die Einführung der Schulbrüder des sel. de la Salle in all' den Orten ausgeschlossen, in welchen nur ein einziger Lehrer nothwendig war und die Mittel zur Unterhaltung von zweien fehlten. Um auch Ordenslehrer für das Land zu gewinnen, stiftete der Abbé Jean Marie Robert de la Mennais (gest. 1860; s. d. Art.) in Verein mit dem Pfarrer Deshayes in Auray im J. 1817 zu St-Brieuc in der Bretagne eine Genossenschaft, deren Mitglieder auch vereinzelt wirken und zunächst Landschulen übernehmen sollten. Das Mutterhaus dieser Schulbrüder befindet sich in Ploërmel (Diöcese Vannes), wo Abbé la Mennais 1824 in einem seit der Revolution verlassenen Ursulinenkloster mit 133 Brüdern ein großes Noviciat eröffnete. Die Einführung der Novizen übernahmen Schulbrüder des de la Salle, deren Regel auch im großen Ganzen adoptirt wurde. Die Genossenschaft verbreitete sich zunächst in Frankreich (namentlich in den Diöcesen Vannes, St-Brieuc, Rennes und Auch), sodann nach den französischen Colonien, nach England, Canada 2c. Im J. 1844 zählte die Genossenschaft bereits 180 Anstalten und 500 Brüder, 1880 aber 1559 Mitglieder. Diese Schulbrüder wohnen stets beim Ortspfarrer, den sie nach Kräften in der Seelsorge der Jugend unterstützen; sie legen nur das Gelübde des Gehorsams ab, zunächst auf ein Jahr, später auf Lebenszeit gelegentlich der jährlich (im Mutterhause) gehaltenen Exercitien. Die staatliche Genehmigung erfolgte 1822, die päpstliche Bestätigung 1852 (Keller 628 ss.; Tyck, Notices hist. sur les congrégations et communautés religieuses . . . du XIX^{me} siècle, Louvain 1892, 110 ss.).

5. Die Schulbrüder von Chaminade, s. u. n. 13.

6. Die Schulbrüder der hl. Familie (Frères de la Ste-Famille), 1874 autorisirt, mit dem Mutterhause in Belley; sie leiten ca. 60 Schulen und 3 Waisenanstalten (Keller 88).

7. Die Schulbrüder vom hl. Gabriel. Der oben (n. 4) genannte Deshayes (gest. 1841) vereinigte 1835 als Generalvicar von Rennes eine Anzahl Männer, welche sich seiner Leitung unterstellt hatten, zu einer Genossenschaft vom hl. Gabriel, welche sich dem Unterricht und der Erziehung von Knaben, hauptsächlich taubstummen und blinden Knaben, widmen sollte. Bereits im J. 1851 waren die Gabrielsbrüder in 91 Häusern thätig; im J. 1880 leiteten sie 122 Elementarschulen, 3 Pensionate, 8 Taubstummen- und 2 Blindenanstalten in 23 Diöcesen Frankreichs. Das Haupthaus und Noviciat ist in St-Laurent-sur-Sèvre in der Vendée (Diöcese Luçon), zugleich mit einem Pensionat für 172 Zöglinge. Wie die Gesellschaft Mariä (s. n. 13) besteht auch die Genossenschaft vom hl. Gabriel aus Priestern und Laien (Keller 228; Tyck 111 ss.).

8. Die Schulbrüder von Irland, von E. Rice in Waterford nach dem Muster der Schulbrüder des sel. de la Salle gestiftet (1802), über Irland, England, Australien und Ostindien verbreitet (in Calcutta seit 1847). Das Haupthaus ist in Dublin. 1875 hatte die Congregation 282 Schulen in Irland, 14 in England, 10 zu Melbourne (Australien) und Residenzen in Indien (Tyck 228).

9. Die Schulbrüder vom Jesukind, s. Kind Jesu VII, 457.

10. Die Schulbrüder vom hl. Joseph (vgl. d. Art. Josephiten), nämlich a. die Josephsbrüder

vom heiligen Kreuze. Im J. 1821 gründete Abbé Dujarrié zu Ruillé-sur-Loire (Diöcese Le Mans), wo er Pfarrer war und 1820 bereits Schulschwestern für seinen Pfarrsprengel (die Hospitaliterinnen von der Vorsehung; s. d. Art. Schulschwestern n. 29) in's Leben gerufen hatte, auch eine Schulbrüdercongregation, die „Schulbrüder des hl. Joseph". Er nahm zu diesem Behufe junge Männer in sein Pfarrhaus auf, aus denen er den tüchtigsten zu den Schulbrüdern des sel. de la Salle in Le Mans, hierauf in's Noviciat nach Paris schickte, um ihn nach Vollendung des Noviciats an die Spitze seiner Schüler zu stellen. Neben dem Noviciat im Pfarrhause zu Ruillé ward im Pfarrhause zu Larchamp ein Vornoviciat errichtet. Die staatliche Genehmigung der neuen Schulbrüdercongregation erfolgte am 25. Juni 1823, und schon nach einem Jahre gab es 19 Niederlassungen dieser Schulbrüder. Im J. 1834 stiftete Abbé Moreau die „Brüder vom heiligen Kreuze". Durch Vereinigung beider Institute entstanden die Frères de Sainte-Croix, dits de St-Joseph, welche derzeit etwa 60 Institute in Frankreich und Algier, vereinzelte auch in Italien, Ostindien und Nordamerika besitzen und sich neben dem Unterricht in Elementarschulen auch der Leitung von Handwerker- und Industrieschulen, Waisenhäusern 2c. widmen. Das Haupthaus dieser Genossenschaft befindet sich in Neuilly (Diöcese Paris). Die Brüder wohnen beim Ortspfarrer oder haben, wenn ihrer 2 oder 3 in derselben Pfarrei sind, eine gemeinschaftliche Wohnung. Sie legen die Gelübde nur auf ein Jahr ab (Keller 372; Tyck 85 ss.). — b. Die Josephsbrüder (Josephiten) von St-Fuscien, so benannt nach ihrem bei Amiens gelegenen Haupthause. Diese Congregation wurde schon 1756 von dem Bischof de Chabons in Amiens gegründet; durch die Revolution zerstreut, sammelten sich die Schulbrüder auf's Neue und erhielten 1823 die staatliche Genehmigung. Neben der Besorgung der Primärschulen machen sie sich dem Ortspfarrer durch Besorgung des Chordienstes und der Sacristei nützlich. Sie sind hauptsächlich in der Diöcese Amiens verbreitet (Keller 24). — c. Die Josephiten (Söhne des hl. Joseph) in der Diöcese Gent, 1817 zu Grammont in Flandern vom Canonicus van Crombugghe gestiftet. Diese Genossenschaft besteht aus Priestern, welche die geistliche Leitung der verschiedenen Anstalten sowie den humanistischen Unterricht versehen, und aus Brüdern, welche den Elementarunterricht ertheilen und die Handarbeiten verrichten. In mehreren Städten Belgiens, zu Grammont, wo sich das Mutterhaus befindet, in Melle, Löwen, Tirlemont und Brüssel, haben die Josephiten bedeutende Erziehungsanstalten; 1880 zählten sie 168 Mitglieder (Tyck 11). — d. Die indischen Brüder vom hl. Joseph, aus Eingeborenen in Vorderindien für Leitung von Schulen und Heranbildung von Lehrern gegründet. — e. Die Genossenschaft der St. Josephsbrüder zu Klein-Zimmern (Diöcese Mainz), 1864 von Bischof Wilhelm Emmanuel Frhn. v. Ketteler (s. d. Art.) errichtet, um die Leitung einer zu Klein-Zimmern begründeten Erziehungsanstalt für arme, verwaiste und verwahrloste Knaben zu übernehmen. Die Genossenschaft besteht nur aus Laienbrüdern; der Obere führt den Titel „Oberbruder". Die Josephsbrüder legen nach zweijährigem Noviciat die drei gewöhnlichen einfachen Gelübde ab, und zwar auf ein Jahr; nach dem zehnten Jahre legen sie ewige Gelübde ab. Die Zöglinge besuchen, solange sie schulpflichtig sind, die in der Anstalt errichtete zweiclassige Schule; nach der Entlassung aus der Schule können sie in der Anstalt selbst ein Handwerk oder auch Gärtnerei und Oekonomie erlernen. In ihrer Thätigkeit bezüglich der Erziehung und handwerklichen Ausbildung der Zöglinge unterstehen die St. Josephsbrüder zu Klein-Zimmern dem geistlichen Rector der Anstalt. Die Genossenschaft besteht gegenwärtig aus 19 Profeßbrüdern und 2 Novizen.

11. Die Schulbrüder vom heiligen Kreuz, nämlich a. die Schulbrüder vom Kreuze Jesu (s. d. Art. Kreuz VII, 1089). — b. Die Brothers of the Holy Cross. Im J. 1834 entstand, gleichfalls in Frankreich, die Genossenschaft vom heiligen Kreuze, welche 1856 von Pius IX. bestätigt ward und insbesondere für Nordamerika Bedeutung erhielt, wo sie seit 1841 thätig ist und sich namentlich das religiöse Leben der englischen katholischen Colonisten angelegen sein läßt. Die Genossenschaft setzt sich aus Vätern, Brüdern und Schwestern zusammen. Im J. 1842 legte P. Sorin in St. Joseph County auf einer Insel das erste Kloster an, 1844 ward ein Colleg eröffnet, die heutige Notre Dame University (Indiana). Während sich die Väter mit dem Unterricht an Collegien, ferner mit schriftstellerischer Thätigkeit befassen, leiten die Brüder Elementarschulen in Indiana, Ohio, Illinois 2c. Das Mutterhaus ist zu Fort Wayne, ein Provinzialhaus für Canada zu Montreal (U. L. Frau vom Schnee).

12. Die Schulbrüder von Lothringen (Frères de la doctrine chrétienne), im J. 1822 von dem Benedictiner Frochard in dem aufgehobenen Kapuzinerkloster zu Vézelise gegründet und ähnlich wie die Schulbrüder der Bretagne (n. 4) organisirt. Das Mutterhaus mit Noviciat und einem Pensionat ist nunmehr in Nancy. Die Brüder leiten verschiedene Privatschulen in Frankreich (33 im J. 1880); ein Haus haben sie in Belgien; in Deutsch-Lothringen sind sie nicht verbreitet (Keller 302).

13. Die Schulbrüder Mariä (Frères de la société de Marie), auch Marianisten, Mindere Brüder Mariä, Kleine Marienbrüder (Petits Frères de Marie) oder kurz Brüder Mariä genannt (vgl. d. Art. Maria VIII, 729). Gründer der „Gesellschaft Mariä" ist der heiligmäßige Abbé Wilhelm Chaminade (Champagnat),

apostolischer Missionar und Ehrendomherr der erzbischöflichen Cathedrale zu Bordeaux, geb. am 3. April 1761, gest. am 22. Januar 1850. Durch die Revolution aus Frankreich vertrieben, fand Chaminade in einem spanischen Kloster ein Asyl und besuchte von diesem aus oft die Wallfahrtskirche U. L. Frau del Pilar. Hier faßte er den Plan, eine Genossenschaft zu gründen, welche mit Hilfe der Gottesmutter, deren Schutz er sie besonders weihte, die Wiederherstellung des Glaubens und der christlichen Sitte in Frankreich sich zur Aufgabe setzen sollte. Die ersten Mitglieder gewann Chaminade 1817 zu Bordeaux aus einer (noch derzeit bestehenden) Jünglingssodalität. Von den Bischöfen gefördert, erstarkte die Congregation, und im J. 1839 erhielt der Stifter vom apostolischen Stuhl ein Belobungsdecret der Gesellschaft Mariä und des von ihm gleichfalls in's Leben gerufenen Instituts der Töchter Mariä. Im J. 1865 ward die Gesellschaft als eine Congregation mit einfachen Gelübden von Pius IX. bestätigt, während die Approbation der Constitutionen seitens des apostolischen Stuhles erst am 10. Juli 1891 erfolgte. Die Gesellschaft Mariä besteht aus Priestern und Laien, welche alle die gleichen Rechte genießen und alle in gleicher Weise zu allen Aemtern berufen werden können, mit Ausnahme gewisser Functionen, welche nach den Constitutionen theils den Priestern, theils den Laien vorbehalten sind. Die Oberleitung der Gesellschaft ruht für gewöhnlich in den Händen des vom heiligen Stuhle zu bestätigenden Generalsuperiors, für gewisse Fälle bei den Generalassistenten und dem Generalcapitel. Der Generalsuperior wird auf 10 Jahre aus den Priestern gewählt und kann nach Ablauf seiner Amtszeit, jedoch nicht ohne Indult des heiligen Stuhles, abermals gewählt werden; der gegenwärtige Generalsuperior, Jos. Simler, der dritte Nachfolger des Stifters, wurde im Mai 1896 bereits zum dritten Male wiedergewählt. Die Mitglieder der Gesellschaft Mariä legen neben den drei gewöhnlichen einfachen Gelübden ein viertes ab, nämlich im Institute zu verharren und stets der Leitung eines Generalsuperiors unterworfen zu bleiben. Zweck der Congregation ist neben der Selbstheiligung der Mitglieder die Verbreitung und Befestigung des katholischen Glaubens vornehmlich durch Unterricht und Erziehung der Jugend, Leitung von Waisenanstalten, Ackerbauschulen &c., sowie durch Verrichtung solcher Werke, welche zur Vervollständigung der christlichen Erziehung dienen, als Gründung und Leitung marianischer Congregationen, Abhaltung von Missionen und Exercitien seitens der Priester der Gesellschaft u. s. w. Der Sitz der Generaladministration wurde 1860 infolge der großen Ausbreitung der Gesellschaft nach Paris verlegt; das Mutterhaus befindet sich in Saint-Genis-Laval in der Diöcese Lyon (Keller 234; nach Keller 610 s. sind mit den Petits-Frères de Marie vereinigt die Frères de l'instruction chrétienne mit dem Mutterhause zu St-Paul-Trois-Châteaux in der Diöcese Valence, welche 1823 die Autorisation erhielten). Außer dem Mutterlande, in dem die Gesellschaft Mariä die meisten Schulen und Anstalten besitzt (in Paris zählt ein Pensionat der Gesellschaft sogar über 1500 Zöglinge), bestehen Niederlassungen in den französischen Colonien, in Afrika, in Oceanien, in Belgien, England, Spanien und Oesterreich, ferner in Rom, wo auf Wunsch Leo's XIII. eine Anstalt errichtet wurde, u. s. w. Besondere Bedeutung erlangte die Congregation auch für Amerika, wo sie 1849 in Cincinnati eingeführt wurde, vornehmlich auf Betreiben des Jesuitenmissionars F. X. Weninger (gest. 1888); die Gesellschaft besitzt in Amerika derzeit über 30 Anstalten; das Hauptaus mit Noviciat und blühendem Pensionat ist in Dayton (Ohio). Im Ganzen wirkten zu Anfang des Jahres 1897 fast 5000 Brüder der Gesellschaft Mariä in verschiedenen Theilen der Erde. Auch in Deutschland besitzt die Genossenschaft eine Niederlassung zu Mainz, wohin 1852 Bischof Frhr. v. Ketteler die Marianisten berief; die Anstalt entwickelte sich günstig und zählte Anfangs der siebenziger Jahre nahezu 500 Schüler in 10 Klassen; 1874 wurde sie jedoch bei Erlaß eines neuen Schulgesetzes durch die Stände des Großherzogthums Hessen auf den Aussterbeetat gesetzt. — Kleinere Schulbrüdergenossenschaften, welche sich nach der allerseligsten Jungfrau nennen, sind die Pères et Frères de Ste-Marie zu Tinchebray (Diöcese Séez), 1852 entstanden (Keller 568); ferner die Frères de Notre-Dame de Bon-Secours zu Misserghin in der französischen Provinz Oran, 1853 autorisirt (Keller 688).

14. Die Schulbrüder der christlichen Lehre von Matzenheim im Unter-Elsaß, 1845 von Eugen Mertian gegründet. Diese Genossenschaft, welche sich „Congregation der Brüder der christlichen Lehre des Bisthums Straßburg" nennt, hat den Zweck, durch ihre Mitglieder den Primärunterricht in den Volksschulen ertheilen zu lassen, und sendet auf Begehren zwei oder nach Bedarf auch mehr Brüder in die Gemeinden, um den Schul- und Organistendienst, ausnahmsweise auch um den Sacristeidienst zu versehen. Das Mutterhaus und Noviciat ist in Matzenheim; Aspiranten zum Lehrfach werden zwischen 14 und 18 Jahren, solche für Handarbeit zwischen 20 und 30 Jahren aufgenommen; erstere werden zunächst in Matzenheim vorbereitet, worauf sie als Externe das Lehrerseminar in Oberehnheim besuchen. Die Genossenschaft zählt jetzt (Anfang 1897) 80 Brüder mit lebenslänglichen Gelübden, 40 mit fünfjährigen Gelübden, 40 Novizen und Postulanten. Das Noviciat dauert zwei Jahre, das Postulat ein Jahr. Mit dem Mutterhause in Matzenheim ist eine Lehranstalt (St. Joseph) verbunden, welche (Anfang 1897) 220 interne und 50 externe Zöglinge zählte. Schulbrüder von Matzenheim leiten ferner 10 Volksschulen im Elsaß und 3 in Frank-

reich; die größte Brüderschule ist in Mülhausen mit ca. 600 Schülern. Im J. 1893 gründete die Genossenschaft zu Zelsheim (Kreis Erstein) eine Erziehungs- und Besserungsanstalt für verwahrloste Knaben katholischer Confession, welche derzeit 70 Zöglinge hat. Die Statuten der Genossenschaft sind bischöflich approbirt. Erster Generaloberer war der Stifter Eugen Mertian (gest. 20. December 1890); zweiter Generaloberer mit dem Titel eines Generaldirectors ist Fr. M. Hilaire; neben ihm ist ein Diöcesanpriester als Director in spiritualibus aufgestellt.

15. Die Schulbrüder von Nordamerika mit dem Haupthause zu Baltimore (Maryland), ähnlich wie die Schulbrüder des sel. de la Salle organisirt.

16. Die Schulbrüder der Picardie, mit den Josephsbrüdern von St-Fuscien identisch (s. n. 10, b).

17. Die Schulbrüder von Puy (Frères de l'instruction chrétienne, dits du Sacré-Coeur), mit dem Mutterhause in Paradis (Diöcese Puy), auch in Nordamerika verbreitet, nach dem Muster der Schulbrüder des sel. de la Salle durch Abbé Coindre eingerichtet und 1825 autorisirt. Im J. 1880 zählte die Genossenschaft 1037 Mitglieder (Keller 454; Tyck 138).

18. Die Schulbrüder von Tilburg (Frères de charité de Notre-Dame, Mère de miséricorde) in den Niederlanden, 1844 gestiftet durch J. Zwysen (den spätern Erzbischof von Utrecht). Diese Schulbrüder haben u. a. ein Externat und Internat in Curaçao (Willemstad) für die Kinder der bessern Familien der Colonie. Der Bestand der Congregation im J. 1887 war 8 Häuser mit 265 Mitgliedern, unter denen 14 Priester waren (Tyck 219).

19. Die Schulbrüder vom hl. Viator (Clercs de St-Viateur), in Lyon von dem verdienstvollen Pfarrer Querbes (Quierches) in Vourles für Schulunterricht und Besorgung der Sacristeien errichtet und nach dem hl. Viator, Lector zu Lyon, benannt, 1830 autorisirt, in mehreren Bisthümern Frankreichs, ferner in Canada und in den Vereinigten Staaten, seit 1844 in Ostindien thätig. Das Mutterhaus ist zu Vourles in der Diöcese Lyon (Keller 232).

20. Die Schulbrüder von St-Yon (Frères des écoles chrétiennes, dits de St-Yon); sie sind mit den Schulbrüdern des sel. de la Salle identisch (s. o. I). (Vgl. noch J. N. Murphy, Terra incognita or the Convents of the united Kingdom, Lond. 1876; The Religious Houses of the united Kingdom, Lond. 1887; Neerlandia Catholica, Utrecht 1888; Heimbucher II, 418 ff.) [Heimbucher.]

Schulchan Arûch, s. Karo, Joseph.

Schuld, s. Culpa.

Schulen, niedere, s. Volksschule; Schulen, gelehrte, s. Mittelschulen und Quadrivium; Schulen, hohe, s. Universitäten.

Schulfrage im kirchlichen Sinne heißt die Controverse über den rechtlichen Antheil der Kirche am öffentlichen Unterrichts- und Erziehungswesen gegenüber dem Staate oder communalen Verbänden. I. Geschichte. Die Kirche ist durch ihre Bestimmung und durch den positiven Lehrauftrag Christi (Matth. 28, 19) verpflichtet, die Heilslehre allen Ständen und Altersclassen zu verkünden. Die Kirche hat demgemäß auch vom Anbeginn Unterricht und Erziehung der Jugend zu christlichem Glauben und christlicher Zucht in's Auge gefaßt und dafür Veranstaltungen getroffen. Naturgemäß schloß sich die Kinderlehre der Pfarreintheilung an. Bis in's 12. Jahrhundert ergaben die socialen Verhältnisse nur ausnahmsweise für Laien, selbst solche aus höheren Ständen, das Bedürfniß profaner Bildung. So herrschte in der alten Pfarrschule fast ausschließlich der Religionsunterricht, und der damit verbundene Profanunterricht diente hauptsächlich der Heranbildung geeigneter Diener für die niederen gottesdienstlichen Functionen. Als im 13. Jahrhundert das aufblühende Städtewesen auch eine eigentliche Schulbildung zum Betriebe von Handel und Gewerbe wünschenswerth machte, wurde der Unterricht an den bestehenden Schulen erweitert und die Zahl der Pfarrschulen vermehrt. Diese niederen Schulen standen in der Regel, auch wenn gemeindliche oder private Mittel zu ihrem Unterhalte angewiesen waren, unter kirchlicher Aufsicht. Der Domscholaster war allein befugt, die venia docendi zu erteilen. Wo thatsächlich Landesherren oder Behörden die Anstellung der Lehrer und die Aufsicht über die Schulen in Händen hatten, gründete sich die Befugniß, diese anerkannt kirchlichen Rechte auszuüben, nicht auf eine gegensätzliche Anschauung, sondern nach der Analogie bei den kirchlichen Beneficien auf den Titel des Patronates. Wie tiefe Wurzeln diese Ansicht hatte, ergibt sich aus der mehrfach bezeugten Thatsache, daß sich Stadtgemeinden von Päpsten und Bischöfen Schulrechte verleihen ließen. So Hamburg 1281 von Martin IV. (Lappenberg, Hamburger Urkundenbuch I, 652; vgl. Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter, Neue Folge, Frankfurt 1871, 64; Kämmel, Geschichte des deutschen Schulwesens, Leipzig 1882, 65 ff. 126 ff.; Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 249). Infolge der Kämpfe der Reformation nahm das städtische Schulwesen in den protestantischen wie in den katholischen Landestheilen Deutschlands nach einer Periode des Niedergangs einen neuen Aufschwung. Doch erscheint die Stellung der Schule in der Anschauung der Zeitgenossen gegen früher nicht verrückt. Der westfälische Friede zählt die Schulaufsicht noch zu den Kirchenangelegenheiten (Instr. pac. Osn. art. V, § 31). Nach dem evangelischen Kirchenrechte, welches den Summepiscopat auf den Landesherrn übertrug, war die Devolution der obersten Schulleitung auf ebendenselben un-

vermeidlich. So gehen in der That kurz nach dem dreißigjährigen Kriege von den weltlichen Herren allgemeine Schulordnungen aus (Vormbaum, Evangelische Schulordnungen, Gütersloh 1860 bis 1864, 3 Bde.). Dabei ist bezeichnend, daß diese bald getrennt von der eigentlichen Kirchenordnung, mehr in Ausübung der Landespolizei als des Kirchenregimentes erlassen erscheinen, wodurch die spätere Auffassung der staatlichen Schulhoheit vorbereitet wird. In den katholischen Gebieten beschäftigen sich Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts zahlreiche Particularsynoden mit der Errichtung und Wiederherstellung der Schulen. So die Synoden von Köln 1536 und 1550, Salzburg 1569, Cambrai 1565, Breslau 1592, Konstanz 1567, Namur 1604, Ermland 1610, Osnabrück 1571, Augsburg 1610, Culm 1605, Ypern 1630 und viele andere (vgl. Bibliothek der katholischen Pädagogik V, Freiburg 1892, 5 ff.). Ein gewisser Schulzwang erscheint in Hessen-Darmstadt schon 1628 und in Sachsen-Gotha 1642, auch im katholischen Bisthum Münster 1675 und in Kurmainz 1682. Einen je weitern Umfang das Volksschulwesen im 17. und besonders im 18. Jahrhundert gewinnt, um so mehr erscheint es unter der Obsorge des Staates. Der kirchliche Einfluß tritt thatsächlich auch in den katholischen Gebieten immer mehr zurück, ohne daß es darüber augenblicklich zu Conflicten käme. Dieß erklärt sich leicht daraus, daß sich die veränderte Oberleitung an der einzelnen Schule wenig fühlbar machte. Der Schulbezirk war vor wie nach die Pfarrei, das Schulamt versah zumeist der Gehilfe des Pfarrers, und dieser selbst war örtlicher Schulvorsteher. In den absolutistischen Staatstheorien des 18. Jahrhunderts war endlich für eine selbständige Kirche überhaupt kein Platz mehr. Am allerwenigsten war die Staatsweisheit der Aufklärungszeit geneigt, in ihrer Lieblingsdomäne, dem Bildungswesen, den Einfluß der Kirche zu dulden. Selbst die geistlichen Fürsten betrachteten unter der Einwirkung des Zeitgeistes das Schulwesen mehr als eine staatliche Angelegenheit (Sartori, Geistliches und weltliches Staatsrecht der deutschen Erz- 2c. Stifter II, 2, 1, Nürnberg 1790, 337; W. Esser, F. v. Fürstenberg, Münster 1842, 162 ff.; Schwab, Fr. Berg, Würzburg 1869, 107). Wenn sich aus dem staatlichen Schulsystem nicht alsbald fühlbare Unzuträglichkeiten ergaben, so findet dieß seine Erklärung darin, daß die confessionelle Grundlage der Schule streng gewahrt blieb. Dieß war um so leichter, weil bis tief in's 18. Jahrhundert hinein die einzelnen deutschen Gebietstheile ihren specifisch confessionellen Charakter bewahrt hatten. Zudem war auch im 18. Jahrhundert die Staatslehre der Aufklärungsphilosophie nicht vollkommen zur Herrschaft gelangt. Der Reichsreceß vom 25. Februar 1803 garantirte noch den Confessionen ihre Schulfonds (Art. 63). Eine gesunde conservative Richtung unter den Rechtslehrern hielt auch unter den neuen Verhältnissen an den alten Rechtsgrundlagen fest und betonte das historische Recht der Kirche auf die Schule. Kreittmayr in Bayern schreibt: „Insgemein pfleget man folgende causas unter die ecclesiasticas zu rechnen: 1. den inn- und äußerlichen Gottesdienst, 2. Religion und Glaubenslehren, 3. geistliche Pfrienden, Dignitäten und Aemter … 11. Schulen …“ Der dänische Staatsrath Moser rechnet das Schulwesen „bey denen Catholischen“ zu den juribus ordinis: „Was zu denen j. o. gehört, haben wir oben öffters gehört, nemlich der geistlichen Personen, besonders der Kirchen- und Schul-Diener, resp. Examen, Ordinirung, Einsetzung, Visitirung und Bestrafung; … zu denen Dioeces-Rechten gehören die Oberaufsicht über Kirchen, Schulen, milde Stifftungen“ (Moser, Von der Landeshoheit im Geistlichen, Frankfurt und Leipzig 1773, 742). „Denen Unterthanen von einer andern Religion kann nicht zugemuthet werden, wider ihren Willen ihre Kinder in eine Schule zu schicken, die nicht ihrer Religion ist“ (a. a. O. 449). G. L. Böhmer, sicher einer der angesehensten protestantischen Rechtslehrer seiner Zeit, spricht das Schulwesen ausdrücklich der Kirche zu: „Schulen, welche sich mit Unterricht in der Religion ausschließlich oder zugleich mit anderem Unterricht befassen, sind kirchliche Körperschaften. Das Recht, sie zu gründen, ist ein Recht der Kirche und gehört zu den Annexen der Religionsübung. Die Schulen also und die im Schulamt thätigen Personen unterstehen der kirchlichen Gerichtsbarkeit (Böhmer, Principia jur. can., Gottingae 1802, § 456). Die praktische kirchliche Reaction gegen die vollständige Verstaatlichung des Schulwesens erwachte erst im 19. Jahrhundert, als die bedenklichen Folgen des Systems für das religiöse Leben der Jugend deutlicher zu Tage traten. Bei der im letzten Jahrhundert wachsenden confessionellen Mischung der Bevölkerung wurde es, sobald der Schulzwang streng durchgeführt und das Privatschulwesen aufgehoben ward, auch in vielen kleineren Gemeinden nothwendig, doppelte Schulen zu errichten. Dazu fehlten theils die Mittel, theils der gute Wille, und so versuchte man bereits am Anfang des Jahrhunderts die obligatorische Simultanschule. In Bayern wurde sie durch kurfürstlichen Erlaß vom 26. November 1804 eingeführt (Sicherer, Staat und Kirche in Bayern, München 1873, 29) und unter steten Schwierigkeiten bis 1875 fortgefristet. In Preußen fanden die Bestrebungen nach Simultanisirung der Schulen zwar Widerstand beim Minister Freiherrn von Altenstein (Rescript vom 27. April 1822), allein die ganze Schulverwaltung trug protestantischen Charakter. Mehr Eingang fanden jene Bestrebungen in Nassau (Firnhaber, Die nassauische Simultanvolksschule, Wiesbaden 1881—1883, 2 Bde.). In Oesterreich wurde seit Joseph II. die confessionelle Färbung des Schulwesens mehr und mehr verwischt. Erst das Gesetz vom 23. Juli 1808 gab

den Bischöfen wieder sichere Garantien für Wahrung des kirchlichen Einflusses. Unter den katholischen Geistlichen selbst, welche zu Anfang des 19. Jahrhunderts als pädagogische und katechetische Schriftsteller in Deutschland und Oesterreich hervortraten, herrschten infolge der mangelhaften geistlichen Vorbildung vielfach verschwommene und unrichtige Anschauungen. Das Schulmonopol und die Staatsregie des Unterrichts in der starrsten despotischen Form verwirklichte die kaiserliche Universität Napoleons: „Der öffentliche Unterricht im ganzen Reiche ist ausschließlich der Universität übergeben. Keine Schule, keine Unterrichtsanstalt welcher Art auch immer darf außer der kaiserlichen Universität und ohne Genehmigung ihres Vorstandes errichtet werden. Niemand darf eine Schule eröffnen, noch öffentlich lehren, ohne Mitglied der kaiserlichen Universität und bei einer ihrer Facultäten graduirt zu sein" (Art. 1, 2, 3 des Decrets vom 17. März 1808). Wie sehr diese Schulorganisation an dem alles Schulleben ertödtenden Mechanismus, an Widersprüchen und politischen Tendenzen krankte, zeigt der grundlegende Artikel 38: „Alle Schulen der kaiserlichen Universität erhalten als Grundlage ihres Unterrichts 1. die Vorschriften der katholischen Religion; 2. Treue gegen den Kaiser und die kaiserliche Monarchie als Bewahrerin der Wohlfahrt der Völker, Treue der napoleonischen Dynastie als der Erhalterin der Einigkeit Frankreichs sowie aller durch die Constitutionen ausgesprochenen liberalen Ideen; 3. Gehorsam den Statuten des lehrenden Körpers, welche Statuten die Gleichförmigkeit des Unterrichts zum Zwecke haben, und welche dahin streben, für den Staat Bürger heranzubilden, die ihrer Religion, ihrem Fürsten, ihrem Vaterland und ihrer Familie treu ergeben sind." Die kaiserliche Universität fand Widerspruch in verschiedenen Lagern. Die Einen stießen sich an der ungeheuren Kostspieligkeit, Andere sahen in der Unterbindung des freien Wettbewerbs den Niedergang der nationalen Bildung, wieder Andere befürchteten von der Schulhierarchie die Corruption des Lehrerstandes. Vom Standpunkte der Religion erhoben sich dagegen die katholischen Bischöfe und hervorragende Laien. Sie forderten Unterrichtsfreiheit auf Grund der natürlichen Rechte der Eltern (Rohrbacher, Le monopole universitaire dévoilé, Paris 1840; Parisis, La vérité sur la loi d'enseignement, Paris 1850). Der Grundsatz der Unterrichtsfreiheit fand thatsächlich Ausdruck in der belgischen Constitution vom 25. Februar 1831 und in Frankreich in dem Volksschulgesetz vom 28. Juni 1833 und dem „organischen Gesetz über den Unterricht" vom 15. März 1850 (Archiv für kathol. Kirchenrecht XLVIII [1882], 116). In Italien, Irland, Nordamerika begann die kirchliche Action gegen das sich ausbildende Staatsschulmonopol um die Mitte des Jahrhunderts. In den deutschen Ländern erhoben sich die Bischöfe in wiederholten Beschwerden, um je nach Lage der Verhältnisse im Rahmen der Staatsschule den größtmöglichen Schutz des Glaubens und der religiösen Erziehung der Jugend zu erreichen. Die Würzburger Bischofsversammlung 1848 (Archiv für kath. Kirchenrecht XXI [1869], 229) und die daraus hervorgegangene Denkschrift vom 14. November 1848 betonen das göttliche Recht der Kirche auf freie Bethätigung ihres Lehrberufs. Die preußischen Bischöfe protestirten 1849 gegen die Beschränkung der Kirche auf den Religionsunterricht und gegen das Unterfangen des Staates, den Auftrag zum Religionsunterricht eigenmächtig zu ertheilen. Die Denkschrift der bayrischen Bischöfe von 1850 fordert auf Grund des Artikels V des bayrischen Concordats Mitwirkung der kirchlichen Behörde bei der Bestellung der Professoren der Philosophie, der Geschichte und des Kirchenrechts an den stiftungsgemäß dem katholischen Bekenntniß vorbehaltenen beiden Universitäten. Für die Gymnasien beansprucht sie wenigstens die Bestimmung der Religionslehrbücher und Ueberwachung dieses Unterrichts, sowie gutachtliche Einvernahme über die Lehrbücher der Geschichte. Bezüglich des Volksschulwesens sollen „neue organische Veränderungen nicht ohne Zuziehung und Zustimmung des Episcopates getroffen werden", ferner „müssen die Bischöfe pflichtgemäß das Recht in Anspruch nehmen, die anzustellenden Lehrer hinsichtlich ihrer Befähigung zum Religionsunterricht und hinsichtlich ihrer religiösen und sittlichen Haltung" zu prüfen. Als weitere Befugnisse „auf Grund ihres Hirtenamtes nehmen sie in Anspruch 1. das Recht, die Volksschulen in Person oder durch ihre Bevollmächtigten zu visitiren und auf Abstellung wahrgenommener Gebrechen zu dringen; 2. das Recht, die Lehrbücher der Religion und der biblischen Geschichte zu bestimmen und die übrigen in den Schulen zu gebrauchenden Bücher hinsichtlich der in ihnen bemerkbaren religiösen Tendenz oder auch einzelner bedenklicher Stellen der bischöflichen Censur zu unterwerfen". Aehnliche Forderungen stellte der oberrheinische Episcopat 1851 und 1853. Wiewohl die kirchlichen Rechte nirgends volle Anerkennung fanden, kamen doch die deutschen Regierungen unter dem Eindruck der Volksbewegung von 1848 den bischöflichen Wünschen in den wichtigsten Punkten, besonders bezüglich des Religionsunterrichtes, wohlwollend entgegen. Der geschaffene modus vivendi wurde durch die neueste Volksschulgesetzgebung seit Ende des sechsten Jahrzehntes, durch Begünstigung der Simultanschule und Beschränkung der kirchlichen Schulaufsicht wieder vielfach getrübt. Unangetastet blieb das Princip der Confessionsschule nur in Hannover und Schleswig-Holstein, Würtemberg, Oldenburg und im Königreich Sachsen. Oesterreich (Gesetz vom 25. Mai 1868 und Reichsvolksschulgesetz vom 14. Mai 1869), Baden (Gesetze vom 8. März 1868, 18. September 1876 und 13. Mai 1891), Hessen (Gesetz vom 16. Juni 1874) nahmen das

System der Simultanschule bezüglich der Kinder und Lehrer als obligatorisch, die altpreußischen Provinzen, Bayern (Verordnung vom 29. August 1873) und Elsaß-Lothringen als facultativ an. In Bayern wurde das System durch Ministerialerlaß vom 26. August 1883 wieder dahin gemildert, daß die Confessionsschule die Regel bilden, Simultanschulen nur ausnahmsweise unter bestimmten Bedingungen zulässig sein sollten. Die oberste Leitung des Schulwesens liegt heutzutage allenthalben bei den Ministerien. Dem confessionellen Charakter der Volksschule trägt in Würtemberg und Oldenburg ein gesondertes katholisches und evangelisches Oberschulcollegium einigermaßen Rechnung. Bezüglich der Local-, Bezirks- und Kreisschulaufsicht sind die Verhältnisse vielfach verschieden geordnet. Wo eigentliche confessionslose Schulen bestehen wie in Frankreich (Gesetz vom 28. März 1882), Holland (Gesetz vom 17. August 1878), Nordamerika, auch in Belgien anfänglich (Gesetz vom 1. Juli 1879, abgeändert 1884 und neuerdings 1894), fällt die geistliche Schulaufsicht von selbst. In Bayern (Instruction vom 15. September 1808 und Verordnung vom 21. März 1821), Würtemberg (Gesetz vom 29. September 1836) und Oldenburg (Gesetz vom 3. April 1855) ist der Pfarrer rechtlich Localschulinspector, aber in rein staatlichem Auftrag. In Sachsen ist der Pfarrer Mitglied des Schulvorstandes und in der Regel ehrenamtlich Ortsschulinspector (Gesetz vom 26. April 1873). Auch in Preußen steht es in der discretionären Gewalt der Verwaltung, dem Pfarrer die Function der Ortsschulaufsicht widerruflich zu übertragen oder nicht. Nach einem Erlaß vom 5. April 1880 sollen katholische Geistliche hierzu nach Möglichkeit herangezogen werden. In Baden, Hessen und im Elsaß führt die Aufsicht ein Localschulcollegium, zu welchem je ein Pfarrer der im Schulorte vertretenen Confession Zutritt hat. In Oesterreich ist zwar durch das Gesetz vom 25. Mai 1868, § 11 und 13 die frühere geistliche Schulaufsicht beseitigt, aber die Bestimmungen über Districts- und örtliche Aufsicht sind der Landesgesetzgebung zugewiesen. So kann den Geistlichen der Zutritt zur Ortsschulbehörde gestattet sein, wie es im oberösterreichischen Gesetz vom 4. Januar 1885 thatsächlich bestimmt ist. Die Districtsschulaufsicht ist in Bayern in der Regel und in Würtemberg gesetzlich einem Pfarrer übertragen. Das Nämliche kann in Preußen geschehen. Die kirchlichen Oberbehörden haben, wiewohl die staatliche Bestellung eines Pfarrers als Localschulinspector dem kirchlichen Rechte offenbar präjudicirt, dieselbe in den meisten Fällen tolerirt. Einzelne Bischöfe haben die Theilnahme an den Schulaufsichtsfunctionen allgemein gestattet, so die meisten österreichischen, Mainz 1871, die preußischen im J. 1872. Auf eine Anfrage des Bischofs von Brünn antwortete der heilige Stuhl im J. 1874: Quod episcopus ob peculiares rationes et circumstantias ab ipso expositas permittere possit presbyteris ipsius dioecesis, qui officio magistrorum religionis funguntur, ut lectionem religionis adveniente etiam inspectore scholastico continuent sub conditione tamen, ne ipsi magistri religionis cuicunque interpellationi vel observationi respondeant, quam ipsis inspector circa eorum lectiones abusive facere praetendat (Archiv für kath. Kirchenrecht XXXVIII [1877], 85). In Bayern bestellen einzelne Bischöfe die staatlich ernannten Inspectoren zugleich zu bischöflichen Schuldecanen. Das Ordinariat Freiburg hatte 1864 mit Rücksicht auf die Confessionslosigkeit der Schulbehörden den Geistlichen die Antheilnahme an der Schulaufsicht verboten, das Verbot aber 1871 wieder aufgehoben (Archiv für kath. Kirchenrecht XXVI [1871], 256). Auch bezüglich des Religionsunterrichtes sind die Verhältnisse verschieden. In Baden und Oesterreich steht der Kirche die Besorgung und Ueberwachung des Religionsunterrichtes zu; der Lehrer kann in gewissem Umfang zur Ertheilung herbeigezogen werden. In Bayern und Würtemberg hat die Besorgung eigentlich der Staat, die Kirche die Leitung und Ueberwachung. Wenn hier der Pfarrer den Religionsunterricht ertheilt, thut er es vermöge seiner kirchlichen Stellung, nicht aus gesetzlicher Pflicht; er übt also damit keine staatsamtliche Function und untersteht nicht der staatlichen Disciplin. In Sachsen, Elsaß und Hessen besitzt die Kirche nur ein Recht der Mitaufsicht neben den staatlichen Oberbehörden über den vom Staate besorgten Religionsunterricht. Auch das oldenburgische Gesetz vom 3. April 1855 gibt der kirchlichen Behörde nicht das volle Recht der Leitung. Die preußische Verfassung bestimmte: „Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die betreffenden Religionsgesellschaften" (Art. 24, Abs. 3). Trotzdem bestritt die Regierung, mit Berufung auf Artikel 112, welcher bis zum Erlaß eines Schulgesetzes die jetzt geltenden Bestimmungen hinsichtlich des Schul- und Unterrichtswesens in Kraft erklärt, der Kirche die Leitung des Religionsunterrichts. Der Ministerial-Erlaß vom 18. Februar 1876 spricht denn auch die Ertheilung desselben in erster Linie dem vorschriftsmäßig qualificirten Lehrer zu. Die Mitaufsicht über den Religionsunterricht hat „der gesetzlich bestellte Ortspfarrer oder ein anderer seitens der kirchlichen Behörde bezeichneter und staatlich anerkannter Geistlicher, aber nur bei gleichzeitigem Fortbestehen der Aufsicht der staatlichen Organe, zu führen". Kirchlicherseits haben die neueren Particularsynoden die Principien bezüglich des Unterrichts und ihre Anwendung auf die modernen Verhältnisse näher erörtert (vgl. die Beschlüsse der Concilien von Wien 1858, Köln 1860, Prag 1860, Utrecht 1865, Quebek 1851, Baltimore 1866, des zweiten australischen Provinzialconcils 1869, von Westminster 1873 und vieler anderer in der Collectio Lacensis). Auch der heilige Stuhl hat wiederholt die katholischen Grundsätze in der

Schulfrage entwickelt und in den verschiedenen Ländern unter den schwierigsten Verhältnissen so weit als möglich aufrecht zu erhalten gesucht. Schon Pius VII. hatte im bayrischen Concordate betont, daß die Bischöfe „bei der Ueberwachung des Glaubens und der Sitten auch in den öffentlichen Schulen nicht behindert werden dürften". Ein von Gregor XVI. approbirter Brief an die irischen Bischöfe vom 16. Januar 1841 (Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche in Irland III, Mainz 1891, 403) enthält sich noch des definitiven Urtheils über das 1831 eingeführte reine Staatsschulsystem, macht aber auf die Gefahren desselben bereits aufmerksam und erklärt, nur um größeres Uebel zu verhüten und unter bestimmten Cautelen die Lage toleriren zu können. Pius IX. reprobirte die Grundsätze, auf welchen das sardinische Unterrichtsgesetz vom 4. October 1848, das badische und das österreichische Schulgesetz (Archiv für kath. Kirchenrecht XII [1864], 325; XX [1868], 171) beruhen. Diese Kundgebungen bilden die Thesen 45—48 des Syllabus vom 8. December 1864. Positiv und ausführlich sind die Rechte der Kirche bezüglich der Schulen in den Artt. 5 und 8 des österreichischen Concordates von 1855 festgelegt: „Aller Jugendunterricht in sämmtlichen öffentlichen und privaten Schulen wird conform der Lehre der katholischen Religion sein. Die Bischöfe werden ihrem Hirtenamte gemäß die religiöse Jugenderziehung an allen Orten öffentlichen und privaten Unterrichtes sorgfältig überwachen, auf daß in keinem Unterrichtsgegenstande etwas vorkomme, was dem katholischen Glauben und der Ehrbarkeit der Sitten widerspräche. Alle Lehrer an den katholischen Elementarschulen werden der kirchlichen Aufsicht unterstellt sein. Diöcesan-Schulinspectoren wird Seine Kaiserliche Majestät aus den vom Bischofe vorgeschlagenen Männern bestellen. Im Falle, daß in eben diesen Schulen für den religiösen Unterricht nicht genügend Vorsorge getroffen ist, wird der Bischof einen Priester mit dem Religionsunterrichte frei beauftragen. Glaube und Lebenswandel des Lehrers muß untadelig sein. Wer vom rechten Wege abgeht, wird seiner Stellung enthoben." Leo XIII. hat wie Pius IX. die ablehnende Haltung des amerikanischen Episcopates gegenüber den religionslosen Schulen der Vereinigten Staaten fortwährend gebilligt und belobt. An die französischen Bischöfe schrieb er unterm 8. Februar 1884: Ecclesia semper scholas, quas appellant mixtas vel neutras, aperte damnavit. Eine lebhafte Controverse rief im J. 1892 das Vorgehen des Erzbischofs Ireland von St. Paul in Minnesota betreffs der katholischen Pfarrschulen in Faribault und Stillwater hervor. Im J. 1873 hatte man bereits in Poughkeepsie, Staat New York, den Versuch gemacht, eine katholische Pfarrschule unter gewissen Garantien in eine öffentliche Schule umzuwandeln, um die Last der Unterhaltung von der katholischen Pfarrei abzuwälzen. Der „Poughkeepsie-Plan" fand aber, als im Widerspruch mit den Anordnungen der amerikanischen Concilien, allenthalben laute Mißbilligung. Der Vorgang blieb damals ohne Nachahmung. Erst der Vertrag von Faribault nahm den gefährlichen Plan wieder auf. Nach diesem Vertrag wurde am 26. August 1891 die Pfarrschule dem öffentlichen School Board überwiesen, um unter Beibehaltung der Dominicanerinnen als Lehrerinnen als public school nach dem (religionslosen) staatlichen Schulreglement weitergeführt zu werden. Die Garantien waren dabei nicht einmal so günstig wie in Poughkeepsie (ausführlich in der Civiltà cattol., Roma 1892, I, 366 sgg.). Der Fall erregte um so größeres Aufsehen, als Msgr. Ireland besonders in der irischen und der amerikanischen Bevölkerung hohes Ansehen genießt. Es lag offen am Tage, daß die Instructionen der Propaganda vom 24. November 1875 und die bestimmten Vorschriften der Plenarconcilien (vgl. Civiltà catt. 1891, IV, 635 sg.) dadurch verletzt und dem Amerikanismus ein verhängnißvolles Zugeständniß gemacht worden war. Eine lebhafte Preßfehde erhob sich, die noch verschärft wurde, als sich Prof. Bouquillon an der katholischen Universität in Washington zum Anwalt der nationalen Erziehung machte (Bouquillon, Education, to whom does it belong? Baltimore 1891. Ausführliche Kritik der Schrift in Civ. catt. 1892, I, 82—92; Replik von Bouquillon, Education, to whom does it belong? A Rejoinder to critics, Baltimore 1892). Mehrere Gegenschriften vertheidigten den kirchlichen Standpunkt (Holaind, The Parents first, New York 1891; Conway, A Study in Dr. Bouquillon's Pamphlet, New York 1892). Die Civiltà catt. producirte gegen eine Berufung Bouquillons auf die Werke Cavagni's, Professors am römischen Seminar, prompt einen Brief des Autors, che la (detta) teorica non è insegnata in questo seminario Pontificio (Civ. catt., La questione scolastica negli Stati Uniti 1892, I, 552—565). Erzbischof Ireland wandte sich selbst in ausführlichem Schreiben an die Propaganda mit der Bitte, di vendicare la sua condotta e di dissipare le apprensioni, o forse anche le rappressaglie del popolo americano, particolarmente in questi tempi, quando la politica del Nostro santo Padre è di seguire una politica di riconciliazione collo spirito del repubblicanismo. Die Congregation emendirte die Bitte und antwortete am 21. April 1892 auf die präcisirte Frage, was von der Vereinbarung über die beiden Schulen von Faribault und Stillwater zu halten sei: Attentis peculiaribus adjunctis nec non modo et pactis, quibus conventio inita fuerit, tolerari posse. Damit, wie in dem Schreiben des Cardinalpräfecten vom 3. Mai 1892 an die amerikanischen Bischöfe, war der Faribault-Plan als Princip abgelehnt (Nilles, De juridico valore decreti

tolerantiae, Oenip. 1893; Questione sull' insegnamento cattolico negli Stati Uniti, Roma 1892; La questione scol. e la decisione della Propaganda, Roma 1892). Während in Europa die Schulfrage einer der christlichen Auffassung mehr entsprechenden Lösung zuzutreiben scheint, tobt gegenwärtig der Schulstreit in aller Heftigkeit in Britisch-Manitoba, wo die Regierung 1890 durch eine Art Handstreich den Katholiken ihre Schulen entzogen hat. (Zur Geschichte der Schulfrage vgl. Brück, Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. I, 410; II, 447; III, 421; Histor.-polit. Blätter LV [1865], 724 ff.; Stimmen aus Maria-Laach XXXII [1887], 1 ff.)

II. Grundsätze. Zur principiellen Behandlung der Schulfrage ist zunächst zwischen der rein natürlichen und der christlichen Gesellschaftsordnung zu unterscheiden. Nach dem natürlichen Rechte sind die Eltern die Erstberechtigten, welche über die Erziehung der Kinder zu bestimmen haben. Das Erziehungsrecht der Eltern ist ein unveräußerliches und unmittelbares. Spricht man den Eltern dieses Recht ab, so fällt der Hauptgrund für die Existenz der Familie selbst, die Erziehung, hinweg, die Familie wird aufgelöst. Die Erziehung hat zunächst das Privatwohl der Kinder in's Auge zu fassen. Die Sorge dafür liegt wiederum naturgemäß bei den Eltern. Ihre Pflicht ist es, das Kind zu einem in der Zeit und Ewigkeit glücklichen Menschen heranzuziehen. Als natürliche Garantie, daß sie dieser Pflicht nachkommen, hat Gott den Eltern Liebe zu den Kindern in's Herz gepflanzt. Die Eltern sind zunächst persönlich verpflichtet, die physische, geistige und moralische Ausbildung zu besorgen. Genügen hierzu die Kräfte der Familie nicht, so entsteht das Bedürfniß nach Schulen. Mehrere Familien, die Gemeinde, treten zusammen, um die Schule als Hilfsanstalt der Familie zu gründen. Im gesellschaftlichen Verbande ist aber das Privatwohl der Einzelnen nicht die einzige Norm. Neben demselben und bis zu einem gewissen Grade über demselben steht das Gemeinwohl. Die Fürsorge für dieses liegt dem Staate ob. Vom Standpunkte des Gemeinwohles hat der Staat ein Interesse, sich um die Bildung und Erziehung der Kinder zu kümmern. Diese Pflicht, in die Erziehung einzugreifen, tritt subsidiär dann ein, wenn der erstverpflichtete Factor die seinige in gemeinschädlichem Grade vernachlässigt; ferner correctiv in dem abnormen Falle, daß etwa verbrecherische Eltern der Erziehung der Kinder eine Richtung gäben, welche sie zu guten Bürgern untauglich machte. Ein primäres und allgemeines Erziehungsrecht des Staates läßt sich weder aus dem Wesen noch aus der Aufgabe des Staates ableiten. Dieses Recht zugeben heißt unter Umständen der ärgsten Tyrannei den Familien gegenüber die Thore öffnen. Auch wird die staatliche Erziehung selbst unfruchtbar, sobald sich der Staat in den Gegensatz zur Familie stellt. Da der natürliche Einfluß der Eltern immer wirksam bleibt, würde auch der ihm entgegengesetzte staatliche Erziehungseinfluß lahmgelegt, die Erziehung selbst also illusorisch. Die Ueberspannung des staatlichen Erziehungsrechtes würde dem Staate unter diesen Umständen ebenso schädlich, als es sonst die Unterlassung der ihm zustehenden subsidiären Erziehung wäre. In der christlichen Gesellschaftsordnung tritt als wesentlicher Factor der Erziehung noch die Kirche kraft göttlichen Rechtes auf. Ihr von Christus übertragenes Lehramt erstreckt sich, wie auf die Erwachsenen, so vor Allem auf das bildungsfähige Alter. Da sich die Erziehung bei den Völkern höherer Cultur zum größten Theil in Schulen vollzieht, so verpflichtet der Lehrauftrag Christi die Kirche, auch an allen Schulen zu wirken, wo katholische Kinder sind. Der Antheil der einzelnen an der Schule interessirten Gemeinschaften an der Jugenderziehung vertheilt sich mit Rücksicht auf die modernen Verhältnisse nach folgenden Grundsätzen:

A. Kirchliche Rechte. 1. Der höhere wie der niedere religiöse Unterricht kann einzig durch die Kirche oder im Auftrage derselben ertheilt werden (missio canonica). Die Kirche allein hat das Recht, dessen Inhalt und Methode zu bestimmen. 2. Unterricht und Zucht, natürliche und religiöse Erziehung sind untrennbar. Der höhere und wichtigere Theil derselben ist die religiöse Erziehung; da diese in die Competenz der Kirche fällt, so muß die Kirche nothwendig ein Aufsichtsrecht über die Schulen haben. Die Aufsicht erstreckt sich auf Lehrpersonal, Lehrbücher und Unterricht, durch welche die religiöse Erziehung berührt, also auch gefördert werden kann: Geistliche Schulaufsicht. (Vgl. Berninger, Die geistliche Schulaufsicht, Würzburg 1894; K. Frey, Die Schulaufsicht, Köln 1894 [antikatholisch]; dagegen Stephinsky, Schulaufsicht, Köln o. J. [1895].) 3. Die religiöse Erziehung gründet nicht bloß auf Belehrung und Ermahnung; sie erfordert nothwendig praktische Gewöhnung an christliches Denken und Handeln. Demnach muß die Kirche das Recht beanspruchen, das religiöse Leben an den Schulen zu regeln. 4. Wie es den Familienverbänden und Privaten nicht verwehrt werden kann, Schulen zu gründen, so hat auch die Kirche ein natürliches Recht, ihrerseits Schulen zu eröffnen. Dieß gilt nicht nur von Volksschulen, sondern auch von höheren Schulen und Universitäten. Zunächst gehören dahin die geistlichen Bildungsanstalten für Ausbildung des Clerus, aber auch rein weltliche Schulen. Einmal schon deßhalb, weil die Kirche auch für die höheren Stände, welche aus diesen Schulen hervorgehen, das Lehr- und Hirtenamt zu üben hat. Die Kirche ist ferner nicht nur am religiösen Volksleben interessirt, sondern durch ihre eigene Wissenschaft, die Theologie, auch an den weltlichen Wissenschaften. Von diesem natürlichen Rechte hat die Kirche in der Geschichte reichlich Gebrauch gemacht und war lange Zeit ausschließlich

die Trägerin des europäischen Schulwesens. Die Kirche kann sich hier also auch auf den Titel des historischen Rechtes berufen.

B. Staatliche Rechte. 1. Der Staat hat das Recht, Schulen zu verhindern, welche dem öffentlichen Wohle nachtheilig wirken. Dieses Recht setzt das andere voraus, von den bestehenden Schulen Einsicht zu nehmen; es darf aber nicht zu einer Staatsregie des gesammten Schulwesens ausarten. 2. Der Staat kann das Schulwesen in sanitätspolizeilicher Hinsicht beaufsichtigen und sich von der sittlichen Würdigkeit der Lehrpersonen überzeugen. Er soll das Schulwesen dadurch fördern, daß er die Privat- und Corporationsschulen schützt und unterstützt und, wenn nöthig, die Gründung neuer Schulanstalten anregt. Hierfür dürfen mit billiger Rücksicht auf den gesammten Haushalt des Staates die entsprechenden öffentlichen Mittel verwendet werden. Da der Staat weder den Beruf hat, die Unmündigen zu lehren und zu erziehen, noch die Mittel der Erziehung im engern Sinne besitzt, so haben reine Staatsschulen inmitten der christlichen Gesellschaft keine Berechtigung; Schulen können nur dann segensreich wirken, wenn sie in organischer Verbindung mit der Kirche stehen. 3. Der Staat kann Eltern, welche die Erziehung der Kinder durchaus vernachlässigen, dazu anhalten, daß sie ihrer Pflicht nachkommen, die Kinder in Schulen zu schicken. 4. Das Recht, einen bestimmten Lernzwang zu verfügen, das heißt die Aneignung der Elementarkenntnisse (Lesen, Schreiben, Rechnen) von allen Kindern zu fordern, läßt sich zwar nicht stricte beweisen; doch ist der Grund, daß heutzutage ein Mensch ohne diese Kenntnisse seinen bürgerlichen Pflichten nur schwer genügen kann, eine gute Schulbildung hingegen auch dem Einzelnen eine Wohlthat für sein späteres Fortkommen ist, immerhin schwerwiegend genug, um im Allgemeinen einen Lernzwang zu begründen. Derselbe ist jedoch billigerweise für Familien und Gemeinden, welche dadurch außerordentlich belastet würden, entsprechend zu mildern. 5. Der Staat kann für seine eigenen Beamten sowie auch zur Uebernahme öffentlicher Aemter ein Maß von Schulbildung fordern und darüber Prüfungen abhalten. 6. Da die Förderung der Wissenschaft zwar zunächst nur bestimmten Ständen des Staates, aber indirect auch dem ganzen Volke zu gute kommt, somit eine Angelegenheit des öffentlichen Wohles bildet, darf der Staat öffentliche Mittel unter billiger Belastung aller Unterthanen für wissenschaftliche Zwecke und Anstalten verwenden.

Dagegen hat der Staat kein Recht auf das Schulmonopol. Dieses ist in seiner schroffsten Form, unter Ausschluß jeder Privatschule, wie auch in der mildern, unter Zulassung von Privat- und Corporationsschulen aber bei staatlicher Bevormundung, unberechtigt und verderblich. Das staatliche Schulmonopol enthält einen Angriff auf die Freiheit der Eltern, die ja zumeist gezwungen sind, einen Theil der Erziehung der Schule zu überlassen. Das Schulmonopol vernichtet das natürliche Recht der Lehr- und Lernfreiheit der Bürger. Dieses zu schmälern ist der Staat nur insoweit berechtigt, als dadurch das öffentliche Wohl gefährdet werden könnte. Eine weitere Beschränkung drückt das Geistesleben eines Volkes herab und schädigt damit das öffentliche Wohl. Das Monopol ertödtet die natürliche freie Bewegung des Denkens und bringt bei den höheren Schulen die Wissenschaft in eine gefährliche Abhängigkeit von der politischen Gewalt (A. Osseg [Pachtler], Die geistige Knechtung der Völker, Amberg 1876; F. J. Knecht, Die Staatserziehung im Princip verwerflich, in ihren Folgen verderblich, Freiburg 1880, 2 Hefte). Eine Verschlimmerung erfährt das staatliche Schulmonopol, wenn damit auch der Schulzwang verbunden ist, das heißt, wenn alle Eltern gezwungen sind, ihre Kinder in die Staatsschulen zu schicken (J. Lukas, Der Schulzwang, ein Stück moderner Tyrannei, Landshut 1865. Dagegen Gmelch, Unterrichtsfreiheit und Schulzwang, Augsb. 1866; J. Diendorfer, Der staatliche Schulzwang in Theorie und Praxis, Passau 1868; Der Schulzwang ein socialistisches Problem, in d. Hist.-pol. Blättern LXI [1868], 89—117). Der Staat usurpirt hier auf eine Reihe von Jahren das Erziehungsrecht der Eltern. Diese Usurpation wird noch drückender, wenn die Staatsangehörigen nicht der nämlichen Religion oder Confession angehören. Der Staat versetzt sich hier selbst in die Zwangslage, die Rechte der Kirche und der Eltern zu verletzen. Mag er nun völlig auf die Religion an seinen Schulen verzichten (religionslose Schulen) oder einen allgemeinen Religions- (Moral-) Unterricht einführen (Communalschulen) oder den religiösen Unterricht den einzelnen Bekenntnissen überlassen (Simultanschulen), jede Schulart vernichtet das wesentlichste Moment der Erziehung, die religiöse Bildung (C. Sickinger, Communalschulen, Mainz 1870; Zur confessionellen Mischschule, in d. Hist.-pol. Blättern LXXVIII [1876], 763—779; F. Poppe, Meine Erfahrungen an einer Simultanschule, Frankfurt 1880; Keller, Die Zwangsmischschule, Frankfurt 1888). Dieser Mißstand springt für die beiden ersten Schularten von selbst in die Augen. Von den Freunden der staatlichen Zwangsschule wird er dagegen häufig in Abrede gestellt. Allein auch die Zwangsmischschule führt zu unerträglichen Mißständen. Sie entzieht sich ihrer Natur nach der Leitung und Aufsicht der Kirche, sie erniedrigt den Religionsunterricht zu reinem Fachunterricht, sie fördert durch die Farblosigkeit des profanen Unterrichtes den Indifferentismus und Unglauben, sie behindert schließlich jeden erziehlichen Einfluß des Lehrers und zwingt ihn, selbst bei absichtlicher Parteilosigkeit, doch im profanen Unterrichte (Geschichte, Literatur) die Gefühle und Anschauungen eines Theiles der Schüler zu verletzen.

Gegenüber dem Staatsschulmonopol fordern auch zahlreiche katholische Schriftsteller volle Unterrichtsfreiheit. In diesem Gegensatze und unter gewissen Voraussetzungen ist der Ruf nach Unterrichtsfreiheit auch berechtigt. Absolute Unterrichtsfreiheit jedoch darf weder der Staat noch die Kirche gestatten. Der Staat darf schädliche Irrthümer nicht lehren lassen, ebenso wenig kann die Kirche als Besitzerin der Wahrheit dem Irrthum das Recht auf weitere Verbreitung zugestehen. Wenn aber einmal thatsächlich verschiedene Religionen bestehen und anerkannt sind, läßt sich der ideale Standpunkt nicht mehr festhalten. Die Erfahrung hat gelehrt, daß in diesem heutzutage fast überall gegebenen Falle die freie Schulconcurrenz der Confessionen das geringere Uebel ist. Darum ist dem erdrückenden Staatsschulmonopole gegenüber diese Freiheit des Unterrichtes erstrebenswerth. (Vgl. van Bommel, Die wahren Grundsätze des öffentlichen Unterrichtes, Regensb. 1849; K. Zell, Die moderne deutsche Volksschule, Freib. 1867; Fl. Rieß, Der moderne Staat und die christliche Schule, Freiburg 1868; A. v. Lachemair, Die Schulfrage, Augsburg 1869; L. v. Hammerstein, Die Schulfrage, Freiburg 1877; J. Lukas, Der Schulmeister von Sadowa, Mainz 1878; G. M. Pachtler, Das göttliche Recht der Familie und Kirche auf die Schule, Mainz 1879; F. J. Knecht, Die Lösung der Schulfrage, Freiburg 1881; P. Hinschius, Kirchenrecht IV, Berlin 1888, 572—690; K. Schmidt, Die Confession der Kinder nach den Landesrechten, Freiburg 1890; V. Rintelen, Der Volksschulgesetz-Entwurf des Ministers Zedlitz, Frankfurt 1893; V. Cathrein, Moralphilosophie II, 2. Aufl., Freiburg 1893, 511—532.) [Siebengartner.]

Schullehrerseminar ist der allmälig eingebürgerte Name für die Anstalten zur Heranbildung von Lehrern der Elementarschule. Ein eigenes Lehrerbildungswesen entwickelte sich naturgemäß erst, als das Bedürfniß nach Elementarunterricht für weitere Volkskreise sich geltend machte und die zufällig sich anbietenden Kräfte nicht mehr genügten. Die im ausgehenden Mittelalter aufkommenden städtischen, lateinlosen Elementarschulen, welche in Marktflecken und größeren Pfarrdörfern rasch Nachahmung fanden, benutzten als Lehrer zunächst solche ehemalige Schüler höherer Schulen, welche ihren Bildungsgang nicht hatten vollenden können. Gewiß waren unter diesen manche, welche durch Talentmangel oder Charakterlosigkeit aus der Studienlaufbahn herausgerathen waren und auch ihrem Stande als Elementarlehrer wenig Ehre machten; daß dieselben der Mißachtung der Eltern und dem Spotte der Jugend verfielen, ist begreiflich. Es ist aber irrig, den „Schulmeister" jener Zeit allgemein als das Aschenbrödel der bürgerlichen Gesellschaft zu betrachten. Wie das Mittelalter überhaupt mehr nach dem Mann als nach dem Amte fragte, so erfreute sich ein tüchtiger Schulmeister auch damals des für seine Stellung nothwendigen Ansehens, eines guten Einkommens und eines oft weitgehenden Einflusses in der Bürgerschaft. So erscheint er nicht selten in wichtigen öffentlichen Angelegenheiten als Berather und in Deputationen als Abgeordneter der Gemeinde. Ebenso unrichtig ist es, daß die Vergangenheit keinen billigen Maßstab für die Arbeitsleistung des Schullehrers und keine höhere Werthschätzung für seine Berufsthätigkeit besessen hätte, als die für irgend ein mechanisches Handwerk. Hatte auch das Mittelalter nicht die moderne, fast abgöttische Verehrung für Realkenntnisse, so war ihm bei seinem durchaus christlichen Denken ein hoher Begriff von der Wichtigkeit der Kinderzucht und Kinderlehre eigen. Daraus floß von selbst die gebührende Werthung der Berufsthätigkeit eines tüchtigen Schulmeisters (vgl. Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter, Neue Folge, Frankfurt 1871, 67; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I, 1881, 25 f. VII, 1893, 29 ff.).

Die ersten praktischen Veranstaltungen zur Bildung tüchtiger Lehrer finden sich naturgemäß bei der ältesten Communität, welche den Volksunterricht im Großen betrieb, bei den Fraterherren (s. d. Art.) des Gerhard Groote (s. d. Art.). Aber erst seit der Erfindung der Buchdruckerkunst trat das Ideal allgemeiner Volksbildung, welches den Fraterherren und manchem edlen Geiste der Vorzeit vorschwebte, in den Bereich des Ausführbaren. Damit mußte sich allmälig mehr und mehr auch das Bedürfniß nach einer methodischen Vorbildung der Lehrer geltend machen. Anstalten hierzu finden sich zuerst im 17. und 18. Jahrhundert; doch tragen dieselben, sowohl die protestantischen in Norddeutschland (die der Pietisten) wie die katholischen in Schlesien, Süddeutschland, Oesterreich und Frankreich, zunächst noch ganz einen christlich-charitativen, kirchlichen, um nicht zu sagen klösterlichen Charakter. Es waren Privatunternehmungen, die jedoch zum Theil öffentliche Anerkennung und Unterstützung genossen. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts werden überall Lehrerbildungsanstalten gegründet, um für die zahlreichen neuen Schulen, welche der staatliche Schulzwang nothwendig machte, die nöthigen Kräfte zu gewinnen; die Privatanstalten verschwanden, nachdem staatlicherseits (mit Ausnahme von Nassau) für confessionelle Lehrerbildungsanstalten Sorge getragen war. Allerdings wurden auch die nominell katholischen Lehrerseminare nicht immer in katholischem Geiste geleitet. Dieß hat in Oesterreich dazu geführt, daß gegenüber der liberalen Strömung vom katholischen Schulverein mit großen Opfern streng katholische Anstalten begründet wurden (zu Währing bei Wien) oder unterstützt werden (das katholische Seminar zu Tisis in Vorarlberg, die bischöflichen Lehrerconvicte zu Linz und Graz). Simultanen, in Wirklichkeit aber protestantischen Charakter trägt dagegen das ganze Schulwesen in England und den Vereinigten Staaten, wo deßhalb eigene kirchliche Normal-

schulen für Lehrerbildung bestehen; berühmt ist das Salesianum bei Milwaukee (s. d. Art. Salzmann).

Die modernen Lehrerseminarien sind zumeist mit obligatorischem Internate verbunden. Gegen letzteres erhebt freilich die liberale Pädagogik heftigen Einspruch, wiewohl es auf der Hand liegt, daß eine weise Obrigkeit die Erziehung jenes Standes, der vornehmlich wieder erzieherisch thätig sein soll, nicht den Einflüssen des Zufalls überlassen darf. Der Unterricht erstreckt sich vornehmlich auf die Fächer der Volksschule selbst, die Theorie des Unterrichts und freie Künste. Im Allgemeinen werden also gelehrt: Religion, Pädagogik (Theorie und Geschichte), deutsche Sprache, Aufsatz, Rechnen mit Formenlehre und Geometrie, freies und gebundenes Zeichnen, Gesang und Violine, dazu die Realien Geographie und Geschichte, Naturlehre und Naturgeschichte; bisweilen noch Kirchendienst, Landwirthschaft, Gemeindeschreiberei, Klavier oder Orgel, eine fremde Sprache (Latein oder Französisch facultativ). Eine eigentlich wissenschaftliche Ausbildung liegt dem Zwecke des Lehrerberufes ferne. Das Interesse der Kirche an den Lehrerbildungsanstalten bemißt sich nach der Bedeutung, welche die Volksschule (s. d. Art. Schulfrage) für die Erziehung der Jugend hat; denn die Person des Lehrers ist der einflußreichste Factor des Schulbetriebes. Die Bischöfe haben daher auch der liberalen Schulgesetzgebung gegenüber überall die Nothwendigkeit confessioneller Lehrerbildung betont und das Recht der Kirche, bei Bestellung der Seminarinspectoren und Lehrer, bei Bestimmung der Hausordnung und des Lehrplans, bei Abhaltung der Prüfungen mit entsprechendem Einflusse mitzuwirken, gewahrt. Die Grundsätze darüber sind in der „Denkschrift des Erzbischofs von Freiburg, die Reform des Schulwesens betreffend", Freiburg 1863, 52, kurz und lichtvoll auseinander gesetzt. Die einschlägigen kirchlichen Forderungen bringt die Denkschrift des bayrischen Episcopates vom 20. October 1850 klar zum Ausdruck. (Vgl. Deinhardt, Ueber Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten, Wien 1871; Stoy, Encyklopädie, Methodologie u. Literatur der Pädagogik, Leipz. 1878, 157 ff.; Schneider-Sander, Volksschullehrerseminar, in Schmids Encyklop. X, 2. Aufl., Leipz. 1887, 49 ff.; Kellner, Zur Gesch. der deutschen Volksschule insbes. im Kurfürstenthum Mainz, Freiburg 1897.) [Siebengartner.]

Schulschwestern heißen die Mitglieder derjenigen Frauengenossenschaften, welche sich die Ertheilung des Elementarunterrichtes zur Aufgabe gesetzt haben. Fast die sämmtlichen neueren Frauengenossenschaften, soweit sie sich nicht ausschließlich der Krankenpflege widmen oder ein beschauliches Leben führen, halten neben Mädchenpensionaten auch Elementarschulen, und auch die älteren Nonnenorden haben zum Theile, durch die Zeitverhältnisse genöthigt, Volksschulen übernommen (über die Berechtigung der Schulschwestern und die Erfolge ihrer Lehrthätigkeit s. Rolfus und Pfister, Real-Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens IV, 2. Aufl., Mainz 1874, s. v. Schulschwestern). Die wichtigsten Schulschwestern-Congregationen sind:

1. Die Schulschwestern der hl. Agnes (Soeurs de Ste-Agnès), 1645 (nach anderen Angaben schon 1624) von Johanna Bisko gestiftet, 1810 aufs neue autorisirt, mit dem Mutterhause zu Arras (Keller, Les Congrégations religieuses en France, Paris 1880, 48). Soeurs de la Mère Agnès benennen sich auch Schulschwestern des dritten Ordens des hl. Dominicus mit dem Haupthause zu Puy (Keller 462).

2. Die Schulschwestern des hl. Aignan (Soeurs de St-Aignan), 1855 autorisirt, mit dem Mutterhause in Orleans und gegen 50 Filialhäusern. Die Congregation wurde von Bischof Dupanloup (s. d. Art.) gegründet (Keller 340).

3. Die Schulschwestern vom hl. Andreas, nämlich: a. Die Kreuzschwestern vom hl. Andreas, 1806 von Elise Bichier-des-Ages (gest. 1838) unter Mithilfe des ehrwürdigen Andreas Hubert Fournet (s. d. Art.) gestiftet, mit dem Mutterhause zu la Puye (Diöcese Poitiers), etwa 400 Niederlassungen und (1888) 2700 Schwestern (Keller 446 ss.; Tyck, Notices hist. sur les congrégations et communautés religieuses . . . du XIXe siècle, Louvain 1892, 78 ss.) — b. Die Schwestern der göttlichen Vorsehung vom hl. Andreas, nach ihrem frühern Mutterhaus Forbach in Lothringen auch Forbacher Schwestern genannt, am Ende des vorigen Jahrhunderts durch einen frommen Priester der Diöcese Metz, Anton Gapp (gest. 1833), zu Hombourg-la-Forteresse in's Leben gerufen. Als im J. 1826 die französische Regierung die Genossenschaft genehmigte, ward die Niederlassung zu Forbach in Lothringen als Mutterhaus erklärt; letzteres verblieb daselbst bis zum Jahre 1839. Dann ward das Mutterhaus mit Noviciat nach Peltre bei Metz verlegt, wo es sich noch jetzt befindet. Gefördert von den Bischöfen von Metz, welche auch die Statuten der Congregation wiederholt genehmigten, entfaltete die Genossenschaft eine für Lothringen höchst ersprießliche Thätigkeit. Im J. 1870 wurde das Mutterhaus nebst der ganzen Ortschaft Peltre durch Brand zerstört, jedoch gleich nach Beendigung des Krieges wieder neu erbaut. Als Zweck der Congregation bezeichnen die Statuten „die christliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen und höheren Töchterschulen in Lothringen"; theilweise ist die Congregation auch in der Krankenpflege thätig. Annähernd 15 300 Kinder empfangen gegenwärtig von diesen Schwestern Unterricht (Tyck 57).

4. Die Schulschwestern der hl. Anna, nämlich: a. Soeurs de Ste-Anne, 1826 gestiftet, mit dem Mutterhause in Feugarolles (Diöcese Agen); die Zahl der Filialhäuser betrug im J. 1880 19 (Keller 2). — b. Die Soeurs de Ste-Anne de la Providence, 1810 und abermals 1854 und 1862 autorisirt, mit dem Mutterhause in Saumur

(Diöcese Angers). Die Zahl der Schwestern betrug im J. 1880 390 (Keller 30).

5. Die Schulschwestern der Barmherzigkeit (Soeurs de la miséricorde), eine Reihe von Frauengenossenschaften in Frankreich, von denen sich folgende mit Schulunterricht befassen: a. Die 1747 entstandenen Soeurs de la miséricorde in Périgueux (Keller 442). — b. Die 1655 gestifteten Hospitalières de la miséricorde de Jésus in Eu in der Diöcese Rouen (Keller 524). — c. Die Soeurs de la miséricorde in Caën, 1843 gegründet und 1852 autorisirt (Keller 74). — d. Die Soeurs de la miséricorde du St-Coeur de Marie, 1842 entstanden, 1852 und 1853 autorisirt, mit dem Mutterhause in Blon (Diöcese Bayeux) und 42 Filialen im Jahre 1880 (Keller 74). — e. Die Soeurs de la miséricorde mit dem Mutterhause in Billom (Diöcese Clermond-Ferrand), 1806 gegründet, 1810 und 1853 autorisirt; die Zahl der Mitglieder dieser Congregation betrug im J. 1880 405, die Zahl ihrer Anstalten 58 (Keller 154). — f. Die Soeurs de la miséricorde mit dem Mutterhause in Moissac (Diöcese Montauban), 1804 entstanden und 1827 autorisirt (Keller 288). — g. Die Soeurs de la miséricorde mit dem Mutterhause in Moncucq (Diöcese Cahors), 1814 gestiftet und 1846 autorisirt (Keller 122). — h. Die Soeurs de la miséricorde mit dem Mutterhause in Rouen, 1829 und 1853 autorisirt (Keller 518). — i. Die Soeurs des écoles chrétiennes de la miséricorde, 1802 von Katharina Postel gegründet, 1838 und 1851 autorisirt, mit dem Mutterhause zu St-Sauveur-le-Vicomte (Diöcese Coutances). Diese Congregation hatte im J. 1880 an 1000 Mitglieder und leitete 121 Schulen mit ca. 15 000 Schülerinnen. Unter dem Namen Oeuvre du Saint-Coeur de Marie haben die Schwestern in Paris eine Haushaltungsschule für 500 Mädchen (Keller 160). (Vgl. auch Keller 80. 182. 210. 418. 472. 538. 540. 542.) Ueber die Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul, welche (namentlich in Frankreich) auch dem Unterrichte und der unentgeltlichen Erziehung armer Mädchen sich widmen, s. d. Art. Schwestern, Barmherzige I.

6. Die Carmeliten-Tertiarierinnen von Avranches (s. d. Art. Carmelitenorden II, 1974).

7. Die Schulschwestern der hl. Christiana (Soeurs de Ste-Chrétienne), auch Schwestern von der heiligen Kindheit Jesu und Mariä unter dem Schutze der hl. Christiana genannt, eine der bedeutendsten neueren Frauengenossenschaften für Schulunterricht und Krankenpflege. Stifterin derselben ist Madame Tailleur, verwittwete Méjanès, welche zu Argancy mit einigen frommen Damen ein gemeinsames Leben führte und im Jahre 1807 auf Einladung des Bischofs Andreas Joseph Jauffret (gest. 1823) nach Metz übersiedelte, wo sie sich am 20. April dieses Jahres in der alten Abtei der hl. Glossinde (Glodesindis) auf die von Jauffret entworfenen Statuten verpflichtete. Alsbald übernahmen die Schwestern der neuen Genossenschaft, welche später auch die päpstliche Approbation erhielt, Filialanstalten in 18 Städten der Diöcese Metz, ferner in den Bisthümern Châlons, Reims und Verdun. Die staatliche Autorisation erfolgte 1810 und 1874. Schon 1835 leitete die Congregation 25, im J. 1860 mehr als 50 Anstalten. Neben dem Mutterhause in Straßburg besteht für Frankreich ein Mutterhaus in Longuyon (Diöcese Nancy), welches 1880 etwa 800 Mitglieder zählte. Außer in Frankreich und Deutsch-Lothringen gibt es Häuser dieser Schwestern in Belgien und Oesterreich. Zweck der Congregation ist, nicht nur das Seelenheil und die Vervollkommnung ihrer Mitglieder anzustreben, sondern auch am Seelenheile des Nächsten zu arbeiten durch die christliche Erziehung der weiblichen Jugend und die Pflege von armen Kranken. Die Mitglieder der Genossenschaft zerfallen in Chor- und Laienschwestern. Erstere sind in den Schulen (Elementar- und höheren Schulen) thätig, leiten Handarbeitsschulen, Bügelsäle, Waisenhäuser &c.; ihnen fällt auch die Krankenpflege zu. Die Laienschwestern sind ausschließlich mit Hausarbeiten beschäftigt. Der Ablegung der Gelübde geht als Vorbereitung das Postulat und das Noviciat voraus. Mit dem Postulat steht ein Lehrerinnencursus in Verbindung, in welchem die Candidatinnen für die Elementarlehrerinnen-Prüfung vorbereitet werden. Die Schwestern erneuern zunächst alljährlich die Gelübde, und zwar zehn Jahre lang; hierauf legen sie die ewigen Gelübde ab (Keller 309 ss.).

8. Die Schulschwestern de Notre-Dame, nämlich: a. Die Chorfrauen von der Congregation U. L. Frau, 1598 vom hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) gestiftet (vgl. auch Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kathol. Kirche I, Paderborn 1896, 440 ff.). — Wesentlich dieser Congregation nachgebildet sind: b. Die Töchter der Congregation U. L. Frau, von der ehrw. Margarita Bourgeoys vom heiligsten Sacrament gegründet. Im J. 1620 zu Troyes geboren, suchte Margarita vergeblich bei den Carmeliterinnen Aufnahme und wandte sich hierauf an das Kloster der Chorfrauen von der Congregation U. L. Frau zu Troyes. Diese hatten eine Anzahl Jungfrauen unter ihrer Leitung, welche, ohne Gelübde abzulegen oder ihre Familie zu verlassen, unter sich einen Verein zum Unterricht der Jugend bildeten. In diesen Verein, die „äußere Congregation U. L. Frau“ genannt, trat Margarita als Novizin ein. Als der Bruder einer Chorfrau, Herr von Maisonneuve, Commandant der neu angelegten Colonie Villa Maria bei Montreal in Canada, bei einem Besuche in Troyes den Wunsch äußerte, Schwestern für seine Colonie zu erhalten, bot sich ihm Margarita an, kam 1653 nach Montreal und begann hier fast für ein halbes Jahrhundert ein erfolg-

reiches Apostolat der christlichen Lehre und Liebe. Beim Tode Margarita's (12. Januar 1706) gab es bereits acht Niederlassungen dieser Notre-Dame-Schwestern; im J. 1878 unterrichteten ungefähr 600 Schwestern in 56 Niederlassungen über 50 000 Kinder, und derzeit ist die Zahl der Häuser dieser Schulschwestern auf 70 gestiegen (vgl. über Marg. Bourgeoys P. Beat Rohner, Maria und Joseph, Einsiedeln 1878, 955 ff.). — c. Die im J. 1820 von Abbé Dujarrié in Ruillé in Frankreich errichtete Schulschwesterngenossenschaft der Soeurs de la charité de la Providence (s. Nr. 29). — d. Die Schulschwestern der Congregation U. L. Frau, 1797 zu Amiens von Julie Billiart im Verein mit Francisca Blin de Bourdon errichtet, mit den Schwestern von Namur identisch (s. Nr. 50). — e. Die Schulschwestern des hl. Ignatius auf den Philippinen mit Häusern in Manila, Neu-Segovia und Cebu. — f. Die Armen Schulschwestern de Notre-Dame, wohl die bedeutendste der Schulschwesterngenossenschaften. Die erste Anregung zur Gründung dieser Congregation stammt vom Dompfarrer und Regens, nachherigen Bischof Georg Michael Wittmann von Regensburg. Als im J. 1809 das Kloster der Chorfrauen de Notre-Dame in Stadtamhof der Säcularisation anheimfiel, wußte es Wittmann durchzusetzen, daß die bisher von den Frauen geleitete Volksschule von einem seiner Hilfspriester besorgt wurde, bis sie 1812 drei Jungfrauen übergeben werden konnte, welche die Schule Anfangs unter der Leitung dieses Hilfspriesters, von 1815 an aber selbständig führten. Die jüngste dieser Jungfrauen, welche für die spätere Errichtung und Ausbreitung der Congregation von hoher Bedeutung wurde, war Karoline Gerhardinger, die Tochter eines Schiffmeisters in Stadtamhof (geb. am 20. Juni 1797). Um das Jahr 1818 vereinigten sich die Jungfrauen zu einem gemeinsamen Leben nach einer ziemlich strengen Ordnung, welche ihnen ihr Seelenführer Wittmann festsetzte. Doch löste sich nach einiger Zeit das gemeinsame Leben wieder auf, und nur Karoline Gerhardinger verfolgte weiter den Plan, in einem klösterlichen Verein als Lehrerin für das Heil der Kinder zu wirken. Wittmann machte die Jungfrau mit der Ordensregel bekannt, welche der hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) für die Chorfrauen von der Congregation U. L. Frau verfaßt hatte, und förderte weiterhin die Absicht derselben, selbst einen derartigen Verein in's Leben zu rufen. Die ersten Versuche, ein Kloster in's Leben zu rufen, scheiterten jedoch, und erst 1833 war es Karoline vergönnt, das Werk des klösterlichen Lehrinstitutes in Ausführung zu bringen. Sebastian Job aus Neunburg vorm Wald, Beichtvater der Kaiserin Karoline von Oesterreich in Wien, wollte nämlich seiner Heimatgemeinde den Segen einer Klosterschule verschaffen, und die Gemeinde übergab ihm zu diesem Zwecke eine ehemalige Franciscanerkirche, welche Job aus eigenen Mitteln zu einem Kloster umbaute. Zugleich wies Job zum Unterhalte der Klosterfrauen die jährliche Pension von 800 Gulden an, welche er noch aus Bayern bezog. Ein Empfehlungsschreiben der Kaiserin Karoline bewirkte, daß Karoline Gerhardinger bei der Regierung zu München die Genehmigung für das klösterliche Institut der Armen Schulschwestern erlangte. Am 24. October 1833 ward die erste Schule derselben zu Neunburg eröffnet. Statuten für die Genossenschaft verfaßte Seb. Job nach der Regel der Chorfrauen von Notre-Dame und den Intentionen seines (1833) verstorbenen Freundes Wittmann. Diese provisorische Ordensregel wurde vom Bischof F. X. Schwäbl in Regensburg (gest. 1841) genehmigt, der zugleich (Mitte des Jahres 1835) die kirchliche Approbation für das Institut der Armen Schulschwestern als eine klösterliche Genossenschaft aussprach und Karoline Gerhardinger als Oberin bestellte; diese legte am 16. November 1835 in die Hände des Weihbischofs Bonifaz Urban die Gelübde ab, erhielt von ihm das klösterliche Gewand und nahm den Namen Teresia von Jesu an. Da Job schon am 13. Februar 1834 in Wien starb, hatte seine Stiftung zu Neunburg anfänglich mit Noth zu kämpfen; doch dank dem Wohlwollen des Bischofs Schwäbl, der Mithilfe der weltlichen und der geistlichen Behörden und nicht zuletzt der schönen Resultate, welche die junge Genossenschaft auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung zu erreichen wußte, erstarkte das Institut immer mehr, und schon im ersten Decennium konnten 11 Filialen mit 62 Schwestern, im zweiten 30 Filialen mit 220 Schwestern und im dritten Jahrzehnt 68 Filialen mit 327 Schwestern eröffnet werden. Infolge des großen Wachsthums der Genossenschaft erwies sich alsbald auch das Mutterhaus in Neunburg als zu beschränkt, und König Ludwig I. wies nun Mutter Teresia auf deren Bitte im J. 1842 das ehemalige Clarissenkloster auf dem „Anger" in München als Mutterhaus an. Im J. 1847 wurde ein Zweig der Congregation nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika verpflanzt, wo die Seelsorge der deutschen Einwanderer auch deutsche Schulen und deutsche Lehrkräfte erheischte. Mit Unterstützung des Königs Ludwig I. und des Ludwig-Missionsvereins in München führte Mutter Teresia fünf ihrer geistlichen Töchter in die Neue Welt hinüber, um in Baltimore die deutsche Mädchenschule an der von den Redemtoristen gegründeten St. Peterskirche zu übernehmen (15. August 1847). Im Herbste des Jahres 1849 begaben sich vier Schwestern unter Leitung der Mutter Maria Karoline Frieß von Baltimore aus nach Milwaukee (Wisconsin), wo sie mit Unterstützung König Ludwigs I. von Bayern ein einem Methodistenprediger gehöriges Haus erwarben, welches infolge beständigen Zuganges immer mehr vergrößert wurde, bis das heutige etwa 100 m lange prächtige Kloster an der Milwaukeestraße entstand (s. Rohner, Maria und Joseph 415). Von Europa aus erhielten die

zuerst angekommenen Schwestern nur einen weitern Succurs von elf Schwestern; das Institut gewann in Amerika selbst aus deutschen Familien alsbald starken Nachwuchs. Die Schwestern widmeten sich, was dort bisher noch keine Frauengenossenschaft gethan hatte, fast ausschließlich den Pfarrschulen und traten so mittelbar in den Dienst der Seelsorge selbst, so daß sie von zahlreichen Bischöfen und Seelsorgern begehrt wurden. Von 1850—1860 wurden in Amerika 12 Häuser mit 179 Schwestern, von 1860—1870 weitere 34 Häuser mit 280 Schwestern, von 1870—1880 wieder 44 Häuser mit 354 Schwestern errichtet. Bis zur Gegenwart wandte die Congregation in Amerika ihre Obsorge zunächst der deutschen Nationalität zu, war jedoch infolge zahlreichen Zugangs von Mitgliedern anderer Nationalitäten auch in der Lage, rein englische, französische, polnische Schulen zu übernehmen, wie sie auch in einer Indianer- und in einer Negerschule sich mit bestem Erfolg versuchte. Die Oberleitung der Niederlassung in Amerika lag in den Händen der genannten Mutter Karoline Frieß, welche im J. 1880 zur Generalcommissarin in Amerika ernannt wurde und dieses Amt bis zu ihrem am 22. Juni 1892 erfolgten Tode mit bewundernswerthem Geschick verwaltete. Welche Verdienste sie sich durch ihre Congregation um die Seelsorge und katholische Kirche in Amerika erworben hat, mag aus dem Umstande geschlossen werden, daß sich zu ihrer Leichenfeier 1 Erzbischof, 6 Bischöfe, 2 Ordensprovinziale, 70 Priester 2c. einfanden; 2080 Jungfrauen waren unter ihrer Leitung zu tüchtigen Ordensschwestern herangezogen und 208 Niederlassungen in 30 Diöcesen gegründet worden (vgl. P. M. Abbelen, Die ehrw. Mutter Maria Karolina Frieß, erste Generalcommissarin der Schulschwestern von Notre-Dame, Freiburg 1893, 2. Aufl. 1894 [auch in's Englische übersetzt]). Ihre Nachfolgerin als Generalcommissarin in Amerika ist Mutter Ernesta Funke. Mit der Ausbreitung der Schulschwestern de Notre-Dame in Amerika hielt jene in Europa vom Münchener Mutterhause aus gleichen Schritt. Nicht nur in Bayern selbst entstanden zahlreiche Niederlassungen, die Genossenschaft wurde auch nach Westfalen (1850), Schlesien (1851), Oesterreich (1853), Ungarn (1858) und England (1870) verpflanzt. Auf Mutter Teresia Gerhardinger (gest. 9. Mai 1879) folgte als Generaloberin Margaretha von Cortona Wiedemann (gest. 26. Februar 1894) und auf diese Josepha Hermanna Glink. Infolge des Culturkampfes wurden mehr als 30 blühende Häuser in Westfalen und im preußischen Theile Schlesiens vernichtet, und auch in Bayern, wo sich die Könige Ludwig I. und Maximilian II. als eifrige Förderer der Genossenschaft erwiesen hatten, drohte schon ein schwerer Sturm über die Congregation hereinzubrechen, bis vom Bundesrath ausgesprochen wurde, daß die Armen Schulschwestern nicht „jesuitenverwandt" seien. Ende des Jahres 1896 war der Stand der Genossenschaft folgender: Provinz Bayern (Mutterhaus in München, zugleich Sitz der Generaloberin): 1146 Schwestern in 178 Häusern in den Diöcesen München-Freising (43 Häuser), Regensburg (65), Eichstätt (8), Passau (7), Würzburg (22), Augsburg (19), Bamberg (12), Westminster und Southwark in England (je 1). Provinz Westfalen (Mutterhaus auf der Brede bei Brakel): 58 Schwestern in 4 Häusern in den Diöcesen Paderborn (2), Köln (1), Fulda (1). Provinz Schlesien (Mutterhaus in Breslau): 295 Schwestern in 19 Häusern in den Diöcesen Breslau (14), Olmütz (2), Prag (2), Brünn (1). Provinz Oesterreich (Mutterhaus in Wien): 166 Schwestern in 12 Häusern in den Diöcesen Wien (3), Seckau (1), Linz (2), Brixen (2), Görz (2), Laibach (2). Provinz Ungarn (Mutterhaus in Temesvar): 314 Schwestern in 18 Häusern in den Diöcesen Czarnad (16), Waitzen (1), Großwardein (1). Amerikanische Ostprovinz (Mutterhaus in Baltimore): 716 Schwestern in 52 Häusern in 11 Diöcesen. Amerikanische Westprovinz (Mutterhaus in Milwaukee, zugleich Sitz der Generalcommissarin): 1724 Schwestern in 178 Häusern in 21 Diöcesen. Die Gesammtzahl der Armen Schulschwestern in Europa beträgt gegenwärtig 2079, in Amerika 2480, in Summa 4559. In Vorbereitung für das Institut befinden sich in Europa 1244, in Amerika 388, im Ganzen 1632 Candidatinnen. Erziehung und Unterricht empfangen durch die Armen Schulschwestern in Europa 69 119, in Amerika 80 821, zusammen 149 940 Kinder. Die Regel der Armen Schulschwestern wurde von der Generaloberin, Mutter Teresia, auf Grund der oben erwähnten Statuten und mit weiser Berücksichtigung der mit der Zeit gebildeten Zustände und zu Tage getretenen Bedürfnisse festgesetzt und vom päpstlichen Stuhle zunächst probeweise, am 21. Juli 1865 aber definitiv approbirt. Im J. 1880 erhielt die Regel mit Rücksicht auf die Häuser in Amerika mehrere Zusätze, in denen u. A. bestimmt wurde, daß die Generaloberin des Instituts ihre Befugnisse in Amerika durch eine von ihr bestellte Generalcommissarin ausübt. Der Aufnahme in das Institut geht eine wenigstens einjährige Probe voran; das Noviciat dauert regelmäßig ein Jahr. Die Gelübde werden zunächst auf sieben Jahre, dann auf Lebenszeit abgelegt. Außer den drei gewöhnlichen (einfachen) Gelübden legen die Schulschwestern als viertes Gelübde ab, sich den Unterricht und die Erziehung der weiblichen Jugend ernstlichst angelegen sein zu lassen. Die Clausur besteht darin, daß die für die Schwestern bestimmten Wohnräume von nicht der Genossenschaft Angehörigen nicht betreten werden sollen, und daß die Schwestern ihr Haus nicht verlassen außer zu den pflichtmäßigen Gängen in die Schule und in die Kirche. Die Oberinnen der Provinzial-Mutterhäuser, denen eine Assistenz von 2—4 Schwestern beigegeben ist, sind zugleich Oberinnen der Pro-

vinz; ihr Amt wird ihnen von der Generaloberin auf drei Jahre übertragen. Die Oberleitung der gesammten Genossenschaft ruht in den Händen der Generaloberin, welcher eine Assistenz von vier Schwestern zur Seite steht. Die Generaloberin wird zunächst auf sechs Jahre gewählt, bei erfolgter Wiederwahl bleibt sie auf Lebenszeit im Amte. Ihr steht es zu, die Aufnahme in die Genossenschaft und die Zulassung zu den Gelübden zu gewähren, die Schwestern von einem Hause in ein anderes zu versetzen, alle Häuser zu visitiren, die Oberinnen und Novizenmeisterinnen der Mutterhäuser zu bestellen, die von den Oberinnen der einzelnen Mutterhäuser bestellten Filialoberinnen zu bestätigen, neue Häuser zu gründen und bestehende aufzuheben, das Vermögen der Genossenschaft zu verwalten. Alle sechs Jahre findet ein Generalcapitel statt, dessen Mitglieder die Generaloberin mit ihrer Assistenz und die von den Schwestern gewählten Vertreterinnen bilden; je zwölf Häuser wählen eine Vertreterin (Capitelsmitglied). Das Generalcapitel hat die Einheit der Congregation und die Reinheit der Disciplin zu wahren; ihm steht auch die Wahl der Generaloberin zu. Die Genossenschaft steht unter dem Protectorate eines Cardinals, dem es zusteht, die Beschlüsse des Generalcapitels und die Wahl der Generaloberin zu bestätigen. Der auf sechs Jahre bestellten Generalcommissarin in Amerika steht gleichfalls eine Assistenz von vier Schwestern zur Seite. Diese Generalcommissarin, deren Assistentinnen und die Oberinnen der beiden Mutterhäuser in Amerika werden von der Generaloberin aus Listen ernannt, welche durch Wahl der amerikanischen Schwestern festgestellt werden; die letzteren halten für sich alle sechs Jahre eine Generalcongregation ab und entsenden zum Generalcapitel der gesammten Genossenschaft eine Abordnung von 5—7 Mitgliedern. — g. Die Congregation U. L. Frau im Bisthum Rottenburg verehrt als ihren Stifter den Bischof Joseph von Lipp von Rottenburg (gest. 1869), der im J. 1850 zwei Arme Schulschwestern de Notre-Dame aus dem Mutterhause in München berief und für sie ein Haus in Rottenburg ankaufte. Das neue Kloster wurde schon 1852 als von München unabhängig erklärt. Cardinal Reisach (s. d. Art.), der dem Kloster von Anfang an sein Interesse und Wohlwollen zuwandte, war dafür besorgt, daß die Rottenburger Schulschwestern eine eigene Regel erhielten, welche den Constitutionen des hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) entnommen ist, jedoch mit Abänderungen, wie sie durch die Verhältnisse in Würtemberg bedingt sind. Papst Pius IX. ertheilte in einer am 9. September 1857 dem Cardinal Reisach gewährten Audienz dieser Regel die Laudation. Die Congregation U. L. Frau war in der schönsten Entwicklung begriffen, als durch den Culturkampf den Schwestern neun Jahre die Aufnahme neuer Mitglieder versagt blieb. Im J. 1896 wurde das Mutterhaus von Rottenburg nach Ravensburg verlegt, wo seit 1860 eine Filiale bestand; doch besteht auch die Rottenburger Niederlassung noch fort und als dritte diejenige in Wurzach (seit 1863; vgl. Gustav Zeile, Das Frauenkloster Maria Rosengarten zu Wurzach, Waldsee 1886). Die Zahl der Schwestern beträgt derzeit 64, welche 2 Pensionate und Externate, ferner Elementar- und Kinderschulen sowie Arbeitsschulen für aus der Schule entlassene Mädchen leiten.

9. Die Schulschwestern vom hl. Dominicus, eine Anzahl von Genossenschaften nach der dritten Regel des hl. Dominicus (s. d. Art. III, 1944 f.), nämlich a. in Frankreich: α. Die Soeurs de la Mère Agnès (s. o. n. 1). — β. Die Soeurs de St-Dominique, 1839 gegründet (Mutterhaus zu Gramond, Diöcese Rodez), mit (1880) 123 Mitgliedern und 17 Häusern (Keller 506). — γ. Die Soeurs du tiers ordre régulier de St-Dominique, 1851 errichtet (Mutterhaus zu Vor-et-Bar, Diöcese Rodez), mit (1880) 26 Filialanstalten (Keller 506). — δ. Die Soeurs du tiers ordre de St-Dominique, 1856 und 1864 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Ambert in der Diöcese Clermont-Ferrand (Keller 156). — ε. Die Dominicaines du tiers ordre enseignant mit dem Mutterhause zu Neuilly in der Diöcese Paris (Keller 430). — ζ. Die Soeurs du tiers ordre de St-Dominique zu St-Jean-de-Pourcharesse in der Diöcese Viviers (Keller 684). — b. In England: Die englische Congregation vom dritten Orden des hl. Dominicus, begründet von Mutter Margaretha Hallahan (gest. 1868) und besonders vom Bischof Bernhard Ullathorne von Birmingham (gest. 1889) gefördert, mit Niederlassungen in England und Australien. — c. In Holland: die Schwestern vom dritten Orden des hl. Dominicus in Woorscholen, welche seit 1890 im apostolischen Vicariat Curaçao wirken. — d. In Deutschland: Die Congregation der Armen Schulschwestern vom dritten Orden der Buße des hl. Dominicus mit dem Mutterhause in Speier. Schon im J. 1226 wurde in Speier ein Kloster von Büßerinnen (Magdalenerinnen) durch den Edeln Walter von Haardt und dessen Gemahlin Edelinde begründet; im 14. Jahrhundert nahmen die Büßerinnen die Regel des hl. Dominicus an. Trotz der Kriege und anderer Heimsuchungen, welche über die bayrische Rheinpfalz hereinbrachen und das Dominicanerinnenkloster in Speier selbst hart bedrängten, erhielt sich dieses, und erst infolge der Wirren der französischen Revolution und der Kriege am Ende des vorigen Jahrhunderts wurden die Schwestern mit Gewalt gezwungen, ihre friedliche Wohnstätte zu verlassen. Zwar dauerte die Zeit der Verbannung nicht lange; die Schwestern sammelten sich wieder und kauften mit dem Reste ihres Vermögens ihr Eigenthum zurück; doch forderte König Ludwig I. 1828 als Bedingung der Neuerrichtung, daß sich die Schwestern fortan dem Unterrichte und der Erziehung

der weiblichen Jugend widmeten. Die Dominicanerinnen behalfen sich zunächst mit weltlichen Lehrerinnen, die, vom Kloster unterhalten, die katholischen Mädchenschulen der Stadt Speier besorgten; im J. 1837 berief Bischof Johannes v. Geissel Dominicanerinnen aus dem Kloster St. Ursula in Augsburg, welche fortan (mit den allmälig in Speier herangebildeten Schwestern) die Schulen besorgten und alsbald auch ein Mädchenpensionat mit höherer Töchterschule in's Leben riefen. Erste Priorin war Mathilde Königsberger, welche aus den von Augsburg berufenen Lehrschwestern gewählt wurde, von 1839 bis zu ihrem Tode am 7. Januar 1883 dem Speierer Kloster vorstand und an den segensvollen Gründungen dieses Klosters hervorragenden Antheil hatte. Unter ihrer Mitwirkung und mit Unterstützung des damaligen Klosterbeichtvaters, Domcapitulars und Dompfarrers Peter Köstler (gest. 1870), gründete Bischof Dr. Nicolaus v. Weis (gest. 1867) im J. 1852 die Congregation der Armen Schulschwestern vom dritten Orden der Buße des hl. Dominicus ohne Clausur, welche zu Anfang des Jahres 1897 auf 20 Stationen der Diöcese Speier wirkten. Die ältere Abtheilung, d. h. die Schwestern des dritten Ordens von der Buße des hl. Dominicus mit Clausur, setzten gleichfalls ihre Thätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts fort, und derzeit leiten 42 Schwestern (von 72) 12 katholische Volksschulen in Speier, eine höhere Töchterschule mit 7 Classen, eine Frauenarbeitsschule in 3 Classen und eine Lehrerinnenbildungsanstalt; endlich werden auch Zöglinge in eigenen Cursen auf die Handarbeits-, die französische und die englische Prüfung vorbereitet. Beide Abtheilungen, die Dominicanerinnen mit Clausur und die Congregation der Armen Schulschwestern, bilden ein zusammengehöriges Ganze; sie stehen unter der Oberleitung des Diöcesanbischofs und unter der unmittelbaren Leitung einer Priorin und eines geistlichen Superiors. Im Aeußern besteht zwischen den clausirten und den unclausirten Schwestern der Unterschied, daß erstere eine weiße, letztere eine schwarze Tracht haben. Die Schwestern befolgen die Augustinerregel sowie die vom Dominicaner Munio von Zamora verfaßte und von Innocenz VII. und Eugen IV. (1405 bezw. 1439) bestätigten Constitutionen der Brüder und Schwestern von der Buße des hl. Dominicus. Für gewöhnlich beten sie das Officium Marianum in lateinischer Sprache, an Festtagen das Dominicanerbrevier.

10. Die Schulschwestern der hl. Dorothea (s. d. Art. Dorotheanerinnen).

11. Die Schulschwestern der heiligen Dreifaltigkeit (s. d. Art. Dreifaltigkeit, religiöse Genossenschaften n. 2).

12. Die Englischen Fräulein (s. d. Art.).

13. Die Schulschwestern (Hospitaliterinnen) von Ernemont (Soeurs d'Ernemont), auch Schwestern des heiligsten Herzens und Bonnes-Capotes genannt, mit dem Mutterhause in Rouen, 1698 zu Ernemont durch den Erzbischof Colbert von Rouen begründet. Zu Beginn der Revolution leiteten die Schwestern mehr als 100 Schulen; vom Jahre 1803 an begannen sie auf's Neue ihre gesegnete Thätigkeit und wurden 1811 autorisirt. Im J. 1880 besorgten 560 Schwestern 123 Communal- und 20 andere öffentliche Schulen, mehrere Pensionate &c. (Keller 516 ss.).

14. Die Schulschwestern der christlichen Erziehung (Soeurs de l'éducation chrétienne), 1817 zu Echauffour in's Leben gerufen, 1828 und 1848 autorisirt, mit dem Mutterhause in Argentan in der Diöcese Séez (Keller 570).

15. Die Schulschwestern der heiligen Familie, eine Anzahl von Frauengenossenschaften, unter denen besonders in Betracht kommen: a. Die Schwestern der heiligen Familie, welche aus den 1636 zu Paris von Francisca de Blosset gestifteten Genovefanerinnen (s. d. Art.) hervorgingen, nach Vereinigung mit einer von Maria Miramion 1661 errichteten Genossenschaft Miramionen genannt und 1817 zu Besançon als Soeurs de la Ste-Famille erneuert und 1826 autorisirt wurden. Mutterhäuser bestanden (1880) zu Besançon mit 132 Anstalten, zu Amiens mit über 300 Schulen, zu Lyon mit 39, zu Pozens (Diöcese Carcassonne) mit 64 Anstalten und zu Villefranche (Diöcese Rodez) mit 800 Schwestern (Keller 24. 98. 138. 238. 494 ss.). — b. Eine 1839 gestiftete Genossenschaft der Soeurs de la Ste-Famille, mit dem Mutterhause in Aurillac in der Diöcese St-Flour (Keller 564). — c. Die Soeurs de la Ste-Famille in Séez, 1869 autorisirt (Keller 572). — Deßgleichen d. in Toulouse, 1875 autorisirt (Keller 590). — e. Die Soeurs de la Ste-Famille de Nazareth, 1855 autorisirt, mit dem Mutterhause in Plan in der Diöcese Toulouse (Keller 590). — f. Eine Congregation von Schwestern der Unbefleckten Empfängniß in Bordeaux (s. d. Art. Maria, Orden und Congregationen VIII, 728).

16. Die Felicianerinnen, in Galizien entstanden, seit 1875 in Amerika thätig, wo sie bereits 19 Häuser besitzen.

17. Die Finthener Schwestern (Schwestern der Vorsehung) mit dem Mutterhause in Mainz (s. d. Art. Vorsehung).

18. Die Frauen des fleischgewordenen Wortes (s. d. Art. Menschwerdung).

19. Die Schulschwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus, zahlreiche Frauengenossenschaften, welche, oft neben der Kranken- und Armenpflege, dem Schulunterrichte, zuweilen auch letzterem sich ausschließlich widmen. Die wichtigsten sind a. in Frankreich: α. Die Franciscaines de Calais, 1852 gegründet, mit dem Mutterhause in Calais (Diöcese Arras), mit zahlreichen Anstalten in Frankreich, daneben auch in Belgien und Portugal thätig (Keller 48). — β. Die

Soeurs de St-François d'Assise, 1838 gestiftet, 1853 autorisirt, mit dem Mutterhause in Lyon (Keller 238). — γ. Die Soeurs Franciscaines zu St-Philibert-de-Grandlieu (Diöcese Nantes), 1841 gegründet und 1874 autorisirt (Keller 320). — δ. Die Soeurs du tiers ordre enseignant de St-François in der Diöcese Puy (Keller 464). — ε. Die Soeurs de St-François d'Assise mit dem Mutterhause in Rodez (Keller 506). — ζ. Die Franciscaines de l'Immaculée Conception in Macornay (Diöcese St-Claude), 1857 gestiftet, 1874 autorisirt (Keller 548). — η. Die Franciscaines du Sacré-Coeur in St-Quentin (Diöcese Soissons), 1865 entstanden (Keller 586). — θ. Die Franciscaner-Missionarinnen (Franciscaines missionaires de Marie), welche bereits 30 Niederlassungen und über 1200 Schwestern haben. Zweck dieser Congregation, deren Statuten am 11. Mai 1896 bestätigt wurden, ist: Ertheilung des Unterrichtes, Krankenpflege und alle Arten von Hilfeleistung in den Missionen des Franciscanerordens. Die Congregation entstand zu Octacamund in der Präsidentschaft Madras, erlitt anfangs viele Anfechtungen, wurde aber von Pius IX. in Schutz genommen und 1877 der Propaganda unterstellt. Damals kam das Noviciat nach St. Brieuc in der Bretagne. Im J. 1885 wurde sie der Leitung des Generalministers der Franciscaner anvertraut. Seitdem hat sie sich in ungewöhnlicher Weise verbreitet und vielfache Belobigungen seitens des heiligen Stuhles erlangt. Sie hat Niederlassungen in Europa (Frankreich, Italien, England, Belgien, Schweiz [Freiburg], Tirol), Asien (Indien und China), Afrika (Carthago) und Amerika (Canada) und ist auch durch Herausgabe von periodischen Druckschriften thätig; zu diesem Zwecke besitzt sie u. a. eine eigene Druckerei in dem Kloster Vanves bei Paris. (Vgl. Le P. Norbert O. S. Fr., L'institut des Franciscaines missionaires de Marie, Vanves 1895.) — b. In Deutschland: α. Die Franciscanerinnen vom dritten Orden mit dem Mutterhause in Dilingen. Das Tertiarkloster in Dilingen ist vermuthlich bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts aus einer Beguinenvereinigung hervorgegangen. Am Anfange des 14. Jahrhunderts nahmen die Frauen die Regel des dritten Ordens des hl. Franciscus an und wurden durch bischöfliche Verordnung vom Jahre 1629 zur Clausur verpflichtet. Clemens Wenceslaus, der letzte Fürstbischof von Augsburg, legte den Frauen die Verpflichtung zum Unterrichte der weiblichen Jugend auf. Durch die Säcularisation wurde das Kloster aufgehoben und die 16 Frauen und 6 Schwestern pensionirt; doch verblieben alle in klösterlicher Gemeinschaft und setzten ihre Lehrthätigkeit fort. König Ludwig I. von Bayern genehmigte unterm 25. April 1827 die Restauration des Klosters. Im J. 1847 übernahm das Kloster ein Lehrinstitut für taubstumme Mädchen, 1869 eine Anstalt für weibliche Cretinen, welch beide Zweige der christlichen Charitas besonders durch die Bemühungen des Regens Joh. Ev. Wagner in Dilingen (gest. 1886) mehrere segensreich wirkende Tochteranstalten erhielten (sogen. Wagner'sche Anstalten). Die Genossenschaft zählte im J. 1895 in 32 Häusern 261 Schwestern, 55 Laienschwestern und 12 Novizinnen; die Häuser vertheilen sich auf die Diöcesen Augsburg, Bamberg, Würzburg und Eichstätt. Schulen werden von den Schwestern jetzt (1897) 31 geleitet (vgl. Steichele, Das Bisthum Augsburg III, Augsburg 1872, 125 ff.). — β. Die Franciscanerinnen vom dritten Orden, mit dem Mutterhause in Augsburg (Maria-Stern-Schwestern). Auch diese Genossenschaft ging aus einer Beguinage hervor, welche unter Bischof Hartmann, Grafen von Dilingen, im J. 1258 zwei leibliche Schwestern in der Nähe des kurz vorher in Augsburg entstandenen Barfüßerklosters begründet hatten; die Jungfrauen nannten sich „Schwestern der Sammung zum Stern" und standen unter Leitung der Minderbrüder. Als Bischof Friedrich I. Spät von Faimingen 1315 alle Beguinenvereinigungen aufhob, nahmen die Schwestern das Kleid und die Regel des dritten Ordens vom hl. Franciscus an und legten in die Hände des Provincials der Franciscaner Profeß ab. Im J. 1586 suchten sie um Aufnahme in die Straßburger Minoritenprovinz nach, welche 1588 genehmigt wurde. Im J. 1803 wurde das Kloster säcularisirt, doch den Schwestern gestattet, bis zu ihrem Tode im Kloster zu verbleiben; 1828 erlaubte König Ludwig I. den noch lebenden Schwestern, wieder Novizinnen aufzunehmen unter der Bedingung, daß das Kloster den Unterricht der weiblichen Jugend in Augsburg übernehme. Im J. 1855 wurde die erste Filiale zu Legau in Schwaben gegründet; derzeit bestehen über 78 Filialanstalten mit zusammen 500 Schwestern. Volksschulen leiten diese Schwestern in den Diöcesen Augsburg, Eichstätt, Bamberg und Würzburg an 35 Orten. — γ. Die Franciscanerinnen im Mutterhaus und in der Lehranstalt Gnadenthal zu Ingolstadt (Diöcese Eichstätt). Diese Schwestern bestehen seit 1276 in Ingolstadt und leben seit 1487 in strenger päpstlicher Clausur, weßhalb sie auch nie Filialen gründeten; ihr Zweck war, ein contemplatives Leben zu führen. Im J. 1829 mußten sie gleichfalls die Mädchenschulen in Ingolstadt übernehmen. Die Zahl der Frauen beträgt derzeit 76, jene der Postulantinnen 7 und der Candidatinnen 26. — c. In Oesterreich: α. Die Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus mit dem Mutterhause Hallein. Eine der bedeutenderen Pflanzstätten von Schulschwestern ist das „Regelhaus" in Hallein (Diöcese Salzburg). Gründerin dieses Hauses ist die Jungfrau Teresia (mit dem Klosternamen Maria Hyacintha) Zechner (gest. 19. Januar 1763), welche von 1723 ab mit ihrer Stiefmutter Teresia (Francisca) Trinbacher und einigen Jungfrauen ein

gemeinsames Leben begann. Die anfängliche Beschäftigung der Jungfrauen bestand in Gebet, Handarbeit und Unterricht armer, mit ihren Eltern herumziehender Mädchen. Schon 1749 sollten sich die Jungfrauen von einander trennen und das gemeinsame Leben aufgeben. Doch ging die Sturmgefahr wieder vorüber, und in den Jahren 1754, 1758 und 1763 erfolgte die Anerkennung der kleinen Gemeinschaft seitens der geistlichen und weltlichen Behörden als Verein und Genossenschaft; die päpstliche Bestätigung erfolgte im J. 1819; die Congregation wurde der Jurisdiction des Erzbischofs von Salzburg unterstellt. Um das Jahr 1783 errichteten die Jungfrauen eine Normalschule; 1795 erhielten sie die Erlaubniß, nach Bedarf Candidatinnen aufzunehmen, und schon im nächstfolgenden Jahre waren sie genöthigt, statt des nun zu klein gewordenen Hauses ein größeres, das gegenwärtige Regelhaus, zu erwerben. Nun aber kamen Jahre der Bedrängniß; mehrmals ward das Kloster mit Aufhebung bedroht. Zuletzt (1811) wurde der Bestand desselben von einer öffentlichen Prüfung der Schulkinder abhängig gemacht; diese fiel jedoch sehr befriedigend aus, und am 22. Juni 1812 verfügte das kgl. General-Commissariat des Salzachkreises, daß die Congregation „einstweilen zu bestehen habe, jedoch das Vermögen derselben möglichst conservirt werden solle". Noch im J. 1812 errichteten die „Schwestern", wie sich die Jungfrauen nunmehr nannten, ein Erziehungsinstitut; auch wurde ihnen der Industrie-Unterricht zugewiesen. Im J. 1844 besuchte die Kaiserin-Mutter Karolina Augusta das Kloster in Hallein, gründete daselbst eine Kleinkinderbewahranstalt und berief im nächsten Jahre Schwestern nach Wien, um dort (in Erdberg) ein Erziehungsinstitut für Soldatentöchter zu übernehmen. Schon 1846 erfolgte die Gründung einer Filiale in Baden bei Wien; in den folgenden Jahren entstanden Filialen in Sebenstein, Judenau, Hernals, Rennweg, Vöslau, Leopoldstadt, Nußdorf bei Wien, Wiener-Neustadt, Neukirchen bei Wien, Hallstatt; 1853 ward auch eine Kleinkinderbewahranstalt in Salzburg übernommen. Im J. 1854 wurde die Wiener Filiale zum Mutterhause erhoben; von den genannten Filialen blieben nur Hallstatt und Salzburg bei Hallein; im J. 1855 ward von den Wiener Filialen Judenau zum Mutterhause erhoben, so daß nun neben Hallein zwei weitere Mutterhäuser bestanden. Jetzt besitzt die Congregation mit dem Mutterhause in Hallein 98 Schwestern und 5 Novizen, diejenige mit dem Mutterhause in Wien 126 Schwestern und 18 Novizen, endlich die Judenauer 145 Schwestern. — β. Das Tertiarkloster in Kronburg im Oberinnthal (Tirol), 1866 errichtet; die ersten zwei Schwestern (Gründerinnen) machten in Hallein ihr Noviciat; derzeit zählt das Kloster 24 Schwestern und 5 Novizinnen. — γ. Die Franciscaner-Tertiarierinnen mit dem Mutterhaus Vöcklabruck in der Diöcese Linz, an 13 Orten dieser Diöcese thätig. — δ. Die Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus zu Algersdorf bei Graz, ferner zu Marburg an der Drau (s. n. 62). — d. In den Niederlanden: Die Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus von Rozendaal, welche außer verschiedenen Anstalten in Holland 13 Schulen für arme Kinder im apostolischen Vicariat Curaçao haben, wo sie bereits seit 1842 wirken.

20. Die Franz-Regis-Schwestern (s. n. 56).

21. Zwei nach dem hl. Franz von Sales genannte kleinere Genossenschaften (Keller 506. 516).

22. Die Schulschwestern U. L. Frau, welche in den Artt. „Frau, U. L.", und „Kreuz, Orden und Congregationen", n. 11 genannt sind, ferner die Schulschwestern de Notre Dame (ob. n. 8) und die Schulschwestern von Namur (unten n. 50).

23. Die Schulschwestern der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, 1813 unter Anleitung des P. Enfantin durch die Wittwe v. Fransy (gest. 1824) begründet, mit dem Mutterhause in Valence (Keller 614). — Die Soeurs de la nativité de la Sainte-Vierge (Keller 658) haben nur Pensionate.

24. Einige nach dem heiligen Geiste sich benennende Frauengenossenschaften, insbesondere die Filles de Saint-Esprit mit dem Mutterhause zu St-Brieuc, 1706 zu Plerin bei St-Brieuc von einer frommen Wittwe gegründet, 1810 und 1836 autorisirt, mit 1232 Schwestern und 280 Anstalten im J. 1880, namentlich in der Diöcese St-Brieuc thätig (Keller 532 ss.). — In Deutschland befindet sich ein Mutterhaus von „Schul- und Krankenschwestern vom heiligen Geiste" in Koblenz (Marienhof) mit einigen Filialen in der Diöcese Trier, welche indeß seit dem Culturkampf nur noch Krankenpflege versehen. — Auch die weibliche Abtheilung der Missionsgesellschaft des göttlichen Wortes in Steyl ist hier zu erwähnen, die sogen. „Dienerinnen des heiligen Geistes", welche (1896) 76 Schwestern zählen.

25. Die Genovefanerinnen (s. d. Art.).

26. Mehrere nach dem göttlichen Heiland benannte Genossenschaften, nämlich die Soeurs du Bon-Sauveur mit den Mutterhäusern zu Caen (s. d. Art. Heiland V, 1619), zu St-Lô (Diöcese Coutances), 1712 von Frl. Elisabeth de Surville begründet, 1827 autorisirt (Keller 168), und die Soeurs du Saint-Sauveur et de la Sainte-Vierge, mit den Mutterhäusern zu Souterraine (Creuse) in der Diöcese Limoges, die bedeutendste der hierher gehörigen Congregationen. Gestiftet von Frl. Josephine du Bourg im J. 1834 und 1838 und 1852 autorisirt, zählte die Genossenschaft (im J. 1880) 550 Schwestern, welche in 70 Anstalten (Schulen, Spitälern und Waisenhäusern) thätig waren. Speciell für die Landschulen gründete Frl. Bourg die Petites-Soeurs enseignantes (Keller 216).

27. Verschiedene Schulschwestergenossenschaften, welche sich nach dem Herzen Jesu (s. d. Art.), ferner nach den Herzen Jesu und Mariä (s. d. Art. Herz-Jesu, n. 9—11) benennen, endlich einige Congregationen vom Herzen Mariä. Zu den im Art. „Maria, Orden und Congregationen", n. 9 genannten Schwestern des heiligen Herzens Mariä kommen noch solche mit dem Mutterhause in Gent, ferner die Töchter vom heiligen Herzen Mariä mit dem Mutterhause Gap.

28. Die Hospitaliterinnen von Ernemont (s. o. n. 12).

29. Die Hospitaliterinnen von der Vorsehung (Soeurs de la charité de la Providence), 1820 (nach anderen Angaben schon 1806) von Pfarrer Dujarrié zu Ruillé (Diöcese Le Mans) zunächst für die Zwecke seiner Pfarrei begründet, alsbald jedoch von auswärts verlangt und derzeit eine der größeren Frauengenossenschaften in Frankreich. Die Autorisation erfolgte im J. 1826. Im J. 1880 waren 918 Schwestern in 193 Anstalten thätig; die Zahl der von ihnen unterrichteten Kinder betrug 16 000, und ebenso groß ungefähr ist die Zahl der Waisen, Kranken und greisen Personen, welche von den Schwestern alljährlich gepflegt werden. Das Mutterhaus dieser Genossenschaft, welche auch in Canada Niederlassungen besitzt, ist zu Ruillé-sur-Loire (Keller 268).

30. Die Schulschwestern des hl. Ignatius (s. o. n. 8, e).

31. Einige nach den heiligen Namen Jesus und Jesus und Maria sich benennende Frauengenossenschaften (s. d. Art. Jesus VI, 1462 ff., und vgl. die Artt. Kind Jesu und Kindheit-Jesu).

32. Die Schulschwestern vom hl. Joseph, die im Art. Josephiten II. genannt sind; dazu kommen noch besonders: a. Die Josephsschwestern von Chambéry, 1808 (nach anderen Angaben 1812) gegründet, 1866 autorisirt, 1875 vom päpstlichen Stuhle approbirt (Mutterhaus zu Chambéry), mit zahlreichen Niederlassungen in Frankreich, ferner in Italien und Amerika. Im J. 1856 wurden die Schwestern nach Kopenhagen, 1865 nach Norwegen berufen, wo sich in Christiania seit 1894 ein Noviciatshaus befindet (Keller 144). — b. Die Josephsschwestern mit dem Mutterhause in Oulias (Diöcese Albi) mit 32 Filialhäusern (Keller 18). — c. Die Josephsschwestern zu Satillieu (Diöcese Viviers), 1661 gegründet (Keller 680).

33. Die Schulschwestern (Frauen) vom hl. Justus oder vom heiligsten Sacramente (s. d. Art. Justus).

34. Die Schwestern (der christlichen Schulen) vom hl. Karl (Borromäus), 1685 von Karl Démia (gest. 1689) errichtet, mit dem Mutterhause in Lyon, in zahlreichen (ca. 260) Schulen Frankreichs, namentlich in den Diöcesen Lyon und Avignon thätig (vgl. Fayon, Vie de Msr. Démia, Lyon 1829; Keller 236). Auch die sogen. Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus (s. d. Art. Schwestern, Barmherzige II) ertheilen an einigen Orten in Frankreich Schulunterricht.

35. Einige sich nach dem Kinde Jesu (s. d. Art.) bezw. der heiligen Kindheit Jesu und Mariä (s. d. Art.) benennende Frauengenossenschaften.

36. Mehrere nach dem Kreuze Jesu benannte Congregationen (s. d. Art. Kreuz VII, 1088 ff.).

37. Die Schwestern der christlichen Lehre (Soeurs de la doctrine chrétienne), nämlich: a. Die Schwestern der christlichen Lehre, mit dem Mutterhause in Nancy, auch Vatelottes genannt nach ihrem Stifter, dem Priester Vatel, der die Genossenschaft um 1700 zur Krankenpflege, zu unentgeltlichem Schulunterricht und zum Zwecke der Erziehung von Mädchen gründete. Die Zahl der Niederlassungen dieser Schwestern, welche sich über ganz Frankreich und die französische Nordküste Afrikas verbreitet haben, beträgt derzeit etwa 200; auch in Straßburg ist ein Haus derselben (Keller 302 s.). Ferner sind Mutterhäuser von Schwestern der christlichen Lehre: b. in Bordeaux, 1814 gegründet, 1826 autorisirt (Keller 110); c. in Meyrueis (Diöcese Mende), 1837 gegründet (Keller 284); d. in Ceilhes (Diöcese Montpellier), 1853 gegründet (Keller 298); e. in Digne, 1854 autorisirt (Keller 168); diese heißen Soeurs de la doctrine chrétienne, dites de la Sainte-Enfance; f. die Schwestern der christlichen Lehre (Dames de l'instruction chrétienne) in Gent, auch Schulschwestern von Gent genannt, 1827 von Leo XII. approbirt, in Belgien verbreitet; seit 1891 befindet sich auch eine Niederlassung zu Sherborne, Diöcese Plymouth, in England (Tyck 8 s.). Ueber die Schwestern der christlichen Lehre von Toulouse s. d. Art. Ursulinerinnen; über die Lehrschwestern von Menzingen s. d. Art. Theodosius, Pater; vgl. auch n. 67.

38. Mehrere Congregationen von Schwestern der (christlichen) Liebe (s. d. Art. Liebe VII, 2000 ff.).

39. Die Loretinerinnen (s. d. Art.).

40. Die Damen des hl. Ludwig (Dames de Saint-Louis), 1841 gegründet und 1859 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Juilly (Diöcese Meaux), mehreren Anstalten in Frankreich und in Irland (Keller 280).

41. Zahlreiche nach der allerseligsten Jungfrau Maria benannte Frauengenossenschaften (s. d. Art. Maria VIII, 728 ff.).

42. Von den zahlreichen sich nach der hl. Martha benennenden Congregationen diejenigen, welche ihre Mutterhäuser in Romans, Périgueux, Angoulême und Paris haben (Keller 42. 390. 436. 614 ss.).

43. Die Schwestern des hl. Martin, 1824 gegründet und 1846 bestätigt, mit dem Mutterhause zu Bourgeuil in der Diöcese Tours (Keller 598).

44. Die Frauen vom hl. Maurus und von der Vorsehung. Im J. 1678 errichtete P. Nic. Barré aus dem Orden der Minimen (gest. 1686) zu Paris ein Haus der „Schwestern der christlichen und liebreichen Schulen vom Jesukinde“, St-Maur, welches für die Besorgung einer unentgeltlichen Mädchenschule bestimmt war, in dem weiterhin aber auch Lehrerinnen für Landschulen herangebildet werden sollten. Alsbald übernahmen die „Frauen vom hl. Maurus“ selbst einige Landschulen. Im J. 1681 vereinigten sie sich mit den Töchtern der Vorsehung, der ältesten Congregation dieses Namens; letztere war 1643 von Frau Marie de Lumague Polaillon und Johann Anton Levachet gegründet und 1647 vom hl. Vincenz von Paul als Genossenschaft (Seminar) der christlichen Vereinigung organisirt worden (vgl. die Literatur bei Heimbucher II, 440). Die Frauen vom hl. Maurus und von der Vorsehung wirkten nach ihrer Vereinigung höchst ersprießlich und erfreuten sich des besondern Wohlwollens Ludwigs XIV., der in St-Cyr ein „königliches Ordenshaus“ für diese Frauen gründete. In der Revolution zerstreut, wurde die Genossenschaft 1806 wiederhergestellt und besitzt gegenwärtig außer dem Mutterhause in Paris über 40 Filialhäuser in Frankreich, ferner Niederlassungen in Algier, Französisch-Guyana und in Singapore (Keller 394 ss.).

45. Die frommen Meisterinnen von Jesu, um das Jahr 1750 zu Montefiascone entstanden und von hier in einigen größeren Städten Italiens, auch in Rom (S. Agata di Monti) eingeführt.

46. Die Miramionen (s. ob. n. 15, a).

47. Die Schulschwestern vom Mitleiden, nämlich: a. Die Soeurs de la compassion mit dem Mutterhause zu l'Hermitage (Diöcese Besançon), 1790 gegründet und 1843 autorisirt, welche im J. 1880 72 Schulen leiteten; die Zahl der Mitglieder dieser Genossenschaft beträgt über 200 (Keller 98). — b. Die Soeurs de la compassion de la Sainte-Vierge mit dem Mutterhause zu St-Denis (Diöcese Paris), um das Jahr 1790 zu Toulouse von Frau M. Gaborit zum Zwecke des Unterrichtes, der Unterstützung der Armen und Pflege der Verwundeten errichtet, 1843 autorisirt, bis vor Kurzem an 63 Anstalten in Frankreich thätig; auch in Italien befindet sich ein Haus (Keller 406). — c. Die Soeurs de la compassion, Servantes du Seigneur, mit dem Mutterhause zu Domfront (Diöcese Beauvais), 1854 gestiftet und 1855 und 1859 autorisirt; diese Congregation zählt über 150 Mitglieder (Keller 86). — d. Die Soeurs de la compassion mit dem Mutterhause zu St-Hilaire-en-Voëvre (Diöcese Verdun), 1846 gegründet, welche indeß nur Pensionate haben (Keller 656). Die 1868 autorisirte Congregation der Soeurs de la compassion zu St-Firmin (Keller 314 ss.) widmet sich lediglich der Krankenpflege, deßgleichen die 1844 errichtete und 1856 autorisirte Genossenschaft der Soeurs de la compassion mit dem Mutterhause zu Rouen (Keller 524), deren besonderer Zweck die ambulante Krankenpflege bildet.

48. Die Moritzschwestern (s. u. n. 54).

49. Die Schwestern vom Namen Jesu (s. d. Art. IX, 26 f.), ferner einige Genossenschaften von Schwestern vom Namen Jesu und Mariä (s. d. Art. IX, 27).

50. Die Schulschwestern (Schwestern) von Namur, 1797 von der ehrw. Julie Billiart (gest. 1816) in Verein mit Marie Louise Blin de Bourdon zu Amiens gegründet, doch allsogleich zerstreut und im J. 1803 definitiv errichtet. Die Genossenschaft der Schwestern U. L. Frau — wie der officielle Titel dieser verdienten Congregation lautet — erhielt im J. 1804 von P. Varin Statuten. Im J. 1808 besaß sie bereits Niederlassungen in fünf Diöcesen, im J. 1809 erfolgte die Gründung des Mutterhauses zu Namur, 1844 die päpstliche Bestätigung (Tyck 1 s.). Schon 1840 war die Einführung dieser Schwestern in Amerika durch den Erzbischof Purcell erfolgt, der 8 Schwestern nach Cincinnati berufen hatte; die Genossenschaft breitete sich dort in zahlreichen Städten der Union aus (vgl. Notice biographique sur la Soeur Marie Gonzaga, dans le monde Victorine-Françoise-Antoinette-Marie Baronne de Loë, Namur 1885). Aber auch in Europa entfalteten die Schwestern U. L. Frau eine sehr segensvolle Thätigkeit nicht nur in Belgien, sondern auch in England, ferner in Belgisch-Congo. Mittelbar ging aus der Congregation hervor die Genossenschaft der Schwestern U. L. Frau zu Amersfoort in Holland, und aus letzterer eine deutsche Frauencongregation für Erziehung der Jugend, welche 1850 zu Coesfeld (Diöcese Münster) gegründet wurde und den Bischof Johann Georg Müller von Münster (gest. 1870) als Stifter verehrt. Nach 20 Jahren umfaßte diese bereits neben dem Mutterhause in Coesfeld noch 33 Niederlassungen mit 224 Schwestern, wurde aber durch den Culturkampf nach Amerika (Cleveland) verbannt und heißt deßhalb auch Congregation U. L. Frau von Coesfeld-Cleveland. In Amerika breiteten sich die Schwestern U. L. Frau derart aus, daß sie gegenwärtig zu den am segensvollsten wirkenden Frauengenossenschaften gehören; sie leiten dortselbst eine Präparandinnenschule und 2 Akademien, erziehen in 3 Waisenhäusern 400 und unterrichten in 150 Elementarschulen etwa 12 000 Kinder. Das Provinzialmutterhaus, 1874 errichtet, ist in Cleveland (Ohio); Filialen befinden sich außer im Staate Ohio auch in Kentucky. Auch in Deutschland konnte die Congregation ihre Thätigkeit wieder fortsetzen. Das Mutterhaus befindet sich nunmehr in Mülhausen bei Oedt (Rheinland); hier ist das deutsche Noviciat und ein Pensionat für Töchter besserer Stände. Filialen bestehen im Rheinland 6: in Geldern (1888), wo die Schwestern eine landwirthschaftliche und bürgerliche Haus-

haltungsschule, eine Handarbeitsschule und eine Kleinkinderbewahrschule, ein Waisenhaus und eine Suppenanstalt für arme Kinder haben, in Kempen (1889) mit höherer Mädchenschule, Waisenhaus und Kleinkinderbewahrschule, in Duisburg (1891) mit höherer Töchterschule, Waisenhaus, Handarbeitsschule, Kleinkinderbewahrschule und Jungfrauensodalität, verbunden mit Haushaltungsschule, in Hüls (1893) mit Waisenhaus und Kleinkinderbewahrschule, in Ruhrort (1895) und in Saar (1896) mit je einer Bewahrschule; in Westfalen 2: in Münster (1893), wo die Schwestern das Agnesstift (Heim für Ladenmädchen), das Liebfrauenstift (Heim für Dienstmägde) und eine Handarbeitsschule leiten, und in Bocholt (1891) mit höherer Mädchenschule, Handarbeitsschule, Bewahrschulen, Hospiz für Fabrikarbeiterinnen und Sodalität; im Großherzogthum Oldenburg 5: in Vechta (1859) mit Pensionat für wissenschaftliche Ausbildung, Haushaltungsschule, höherer Mädchenschule und Elementarschule, in Lohne (1870) mit Privatschule, in Cloppenburg (1881) mit Töchterpensionat, höherer Mädchenschule und Idiotenanstalt, in Damme (1886) mit höherer Mädchenschule, Waisenhaus, Communicantenanstalt und Kleinkinderbewahrschule, und in Oldenburg (1888) mit höherer Mädchen- und Handarbeitsschule; in der Provinz Hannover 1: in Meppen (1896) mit höherer Mädchenschule; in Holland 2: in Wessem (1877) mit Kleinkinderbewahr- und Handarbeitsschule, und in Tegelen (1891) mit einem Pensionat für Kinder aus einfachem Stande. Die Schwestern U. L. Frau scheinen für das nördliche Deutschland sonach dasselbe zu werden, was für Bayern die Englischen Fräulein (s. d. Art.) sind. Die Gesammtzahl der Profeßschwestern dieser Congregation beträgt derzeit 520, jene der Novizen 92 (vgl. B. Charlier, Julie Billiart, Stifterin der Congregation der Schwestern U. L. Frau zu Namur in Belgien, Einsiedeln 1888).

51. Die Nazarethschwestern, nämlich: a. Die Schwestern (vom hl. Joseph) von Nazareth, im J. 1820 zum Zwecke des Schulunterrichts und der Krankenpflege von der Herzogin von Rochefoucauld-Doudeauville in Lyon begründet, 1827 autorisirt, mit Mutterhäusern in Montmirail (Diöcese Châlons-sur-Marne) und in Oullins (Diöcese Lyon), hier seit 1854. Die ersteren nennen sich Dames de Nazareth, die letzteren Religieuses de Nazareth. Niederlassungen bestehen außerhalb Frankreichs im Orient (Nazareth, St-Jean-d'Acre, Kaipha, Beirut), ferner seit Kurzem in Johannesburg (Keller 142. 240). — b. Die Dames de Nazareth in Marseille, 1837 entstanden. — c. Die Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern von Nazareth in Amerika, 1813 vom Weihbischof David von Louisville für Schulunterricht und Krankenpflege begründet, sind nach ihrer Einrichtung zu den Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul zu rechnen.

52. Die Damen von Nevers (Soeurs de la charité et de l'instruction chrétienne), 1683 zu Nevers gestiftet (s. d. Art. Liebe VII, 2001, n. 13). Mitglied dieser Congregation war Bernadette Soubirous (s. d. Art. Lourdes).

53. Die Schwestern der Opferung Mariä (s. d. Art. Maria VIII, 732 f.).

54. Die Paulsschwestern (von Chartres), auch Moritzschwestern genannt (Soeurs de St-Paul, dites de St-Maurice), 1650 zu Chartres zum Zwecke des Unterrichtes und der Erziehung sowie der Armen- und Krankenpflege begründet, mit zahlreichen Anstalten in Frankreich, ferner in England, auf Guadeloupe und Martinique, in Französisch-Guayana, in China und Cochinchina thätig (Keller 148).

55. Die Schwestern der hl. Philomena, 1854 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Migné in der Diöcese Poitiers (Keller 450).

56. Die Schwestern des hl. Regis, am Anfange des 19. Jahrhunderts von Abbé Therme gegründet, 1854 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Aubenas (Diöcese Viviers). Die Zahl der Schwestern betrug im J. 1880 234 (Keller 676 ss.).

57. Die Schwestern der Retraite, wie sich mehrere Genossenschaften in Frankreich nennen, nämlich: a. Die Soeurs de la retraite chrétienne, 1787 gegründet, 1806 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Aix und 12 Filialhäusern, wovon eines in London gelegen ist (Keller 8). — b. Die Filles de la retraite, 1827 und 1845 autorisirt, mit dem Mutterhause in Quimper (Keller 472). — c. Die Religieuses de la retraite, dites de la Société de Marie (Nonnen von der Retraite), mit dem Mutterhause in Angers (s. d. Art. Maria VIII, 729, n. 5). — d. Die Dames de la retraite, 1850 autorisirt, mit dem Mutterhause zu Vannes (Keller 650).

58. Die Schulschwestern von Rouen, auch von La Suire genannt nach ihrem Stifter, dem Generalvicar La Suire von Rouen, der sie 1823 in's Leben rief.

59. Die Schulschwestern von Ruillé (s. o. n. 29).

60. Die Schulschwestern vom heiligsten Sacramente (Soeurs du Saint-Sacrement), eine ziemlich bedeutende Schulschwesterngenossenschaft, welche 1715 von P. Vigne gegründet, 1813 und abermals 1866 autorisirt wurde. Das Mutterhaus ist in Romans (Diöcese Valence). Die Zahl der Schwestern betrug im J. 1880 bereits 800 (Keller 612 ss.). Eine andere Genossenschaft dieses Namens, welche 1762 entstand und 1810 und 1837 autorisirt wurde, hat ihr Mutterhaus in Autun. Im J. 1880 leitete sie 74 Schulen, 27 Spitäler und mehrere Asyle (Keller 58). Eine dritte hat ihr Mutterhaus in Perpignan (Keller 442; vgl. auch d. Art. Justus).

61. Die Schulschwestern vom heil. Schutzengel (Soeurs de l'Ange-Gardien), 1839 bei

Quillon entstanden und 1859 autorisirt, mit dem Mutterhaus in Lamotte bei Montauban; sie hatten im J. 1880 45 Schulen. Die Congregation hat auch in Spanien einige Niederlassungen (Keller 288).

62. Die Schulschwestern der Diöcese Seckau. a. Die Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus von Assisi zu Algersdorf bei Graz. Diese Schulschwesterncongregation wurde vom Fürstbischof Dr. Roman Sebastian Zängerle von Graz (gest. 27. April 1848) errichtet. Nachdem die staatliche Genehmigung am 29. November 1842 und die kirchliche Genehmigung durch päpstliches Rescript vom 15. Juli 1843 ertheilt worden war, nahm der genannte Bischof am 29. September 1843 die erste Einkleidung vor. Die Genossenschaft befolgt die Regel des dritten Ordens, wie sie Papst Leo X. für die in Versammlung und Gemeinschaft lebenden Mitglieder des dritten Ordens bestätigt hat; da aber diese Regel sehr kurz gefaßt ist, arbeitete der Stifter auf Grund derselben besondere Statuten für seine Genossenschaft aus, welche von Rom durch das oben angeführte Rescript bestätigt wurden und vom Fürstbischof Johann Baptist Zwerger (gest. 14. August 1893) abermals umgearbeitet und erweitert wurden, so wie es die große Ausdehnung der Congregation und die Zeitverhältnisse erforderten. Die Verbreitung der Genossenschaft ist zu Anfang des Jahres 1897 folgende: Mutterhaus Algersdorf mit einer Privat-Lehrerinnenbildungsanstalt (Seminar) und einer vierclassigen Uebungsschule; Filialen in der Diöcese Seckau: Graz mit einer Mädchen-, Volks- und Bürgerschule (hier befand sich auch das Mutterhaus, bis dieses am 10. November 1855 nach dem eine halbe Stunde entfernten Algersdorf verlegt wurde); St. Georgen a. d. Stiefing (mit einer dreiclassigen Privat-Mädchenschule), Schwanberg (mit einer dreiclassigen Mädchenschule), Gröbming (ebenso), Haus im Ennsthale (mit 2 Lehrerinnen an der dreiclassigen gemischten Schule), Schladming, Mautern, Abstall, Friedberg, Straden, Fernitz, St. Veit a. Vogau und Leitschach, sämmtliche mit zwei- bis fünfclassigen Privat-Mädchenschulen; in der Diöcese Lavant (in Kärnten): St. Peter bei Marburg a. d. Drau mit einer dreiclassigen Privat-Mädchenschule. All die genannten Schulen sind selbständige Privat-Mädchenschulen mit Oeffentlichkeitsrecht, nur die 2 Lehrerinnen in Haus sind öffentlich angestellt. — b. Die Congregation der Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus von Assisi mit dem Mutterhause in Marburg a. d. Drau. Im J. 1864 berief der katholische Frauenverein von Marburg 3 Schulschwestern aus Algersdorf zur Leitung eines kleinen Waisenhauses. Alsbald eröffneten die Schwestern auch eine Mädchenvolksschule, welche so zahlreich frequentirt wurde, daß das Mutterhaus in Algersdorf nicht mehr die nothwendigen Lehrkräfte zur Verfügung stellen konnte. Dieser Umstand sowie die Rücksicht auf die Sprachverhältnisse in der Diöcese Lavant veranlaßten den verstorbenen Fürstbischof Jacob Maximilian Stepischnegg, die Filiale in Marburg zu einem selbständigen Mutterhause zu erheben (1869), dessen (jüngere) Mitglieder ausschließlich der slovenischen Nation angehören. Die bisherige Filialoberin Margarita Pucher wurde zur Oberin des neuen Mutterhauses erhoben und verwaltete dieses Amt auf's Segensreichste bis zum Jahre 1881. An Stelle des einstigen unscheinbaren Privathauses, das die Schwestern gemiethet hatten, erhebt sich derzeit ein majestätisches Gebäude für 600 Personen und eine prächtige Marienkirche, welche 1885 erbaut wurde. Im Mutterhause befindet sich eine vollständige Privat-Lehrerinnenbildungsanstalt (mit 140 Zöglingen, darunter 65 interne), seit 1896 mit dem Oeffentlichkeitsrechte ausgestattet, eine sechsclassige öffentliche Mädchenübungsschule (mit 340 Schülerinnen, davon 75 interne), zwei Kindergärten (ein deutscher und ein slovenischer mit zusammen 60 Kindern) und ein Pensionat für Kostzöglinge, die sich aus Schülerinnen der Volksschule und der Lehrerinnenbildungsanstalt recrutiren; den Unterricht und die Erziehung leiten 36 Profeßschwestern mit Hilfe von 20 Novizinnen, 2 geistlichen und 2 weltlichen männlichen Lehrkräften. Filialen bestehen in der Magdalena-Vorstadt in Marburg zur Besorgung des Kinderasyls (St. Joseph) der Südbahnwerkstätte; in Cilli zur Leitung der fünfclassigen öffentlichen Mädchenvolksschule mit über 400 Schülerinnen; in Repnje (Oberkrain) mit einer zweiclassigen öffentlichen Mädchenschule; in Laibach, wo die Schwestern seit 1884 mit der Leitung des Knabenwaisenhauses Marianum (200 Knaben) betraut sind; in St. Paul im Lavantthal, wo die Schwestern die Küche und das Hauswesen im stiftlichen Convicte besorgen; in Triest mit einer zweiclassigen Mädchenschule und in Völkermarkt mit einer einclassigen Mädchenschule und einer Arbeitsschule. Die Schulschwestern von Marburg befolgen die 1843 vom päpstlichen Stuhle genehmigten Statuten der Schwestern von Algersdorf (ohne die Zwerger'schen Zusätze); für das Mutterhaus verfaßt derzeit Fürstbischof Michael Napotnik eigene Statuten.

63. Die Sionsschwestern (s. d. Art. Sion, Congregation).

64. Die Schulschwestern der hl. Sophia, im J. 1807 zu Metz gegründet und noch in demselben Jahre mit den Frauen von der Vorsehung zu Charleville vereinigt, eine Vereinigung, welche bis zum Jahre 1822 bestand. Am 20. April 1824 schlossen sich die Frauen der hl. Sophia den Damen vom heiligsten Herzen Jesu (s. d. Art. Herz-Jesu V, 1919 ff.) an, und dadurch hörte diese Genossenschaft zu bestehen auf.

65. Die Schulschwestern (Hospitaliterinnen, Damen) des hl. Thomas von Villanova (s. d. Art. Frau, U. L. IV, 1937 f.).

66. Mehrere nach der Unbefleckten Empfängniß benannte Frauengenossenschaften (s. d. Art. Maria VIII, 728).

67. Die Frauen des christlichen Unterrichts (der christlichen Unterweisung), nämlich: a. Die Soeurs de l'instruction chrétienne, mit dem Mutterhause in St-Gildas-des-Bois (Diöcese Nantes), 1807 in der Diöcese Vannes von dem heiligmäßigen Abbé Deshayes gegründet, 1836 autorisirt, derzeit über 1000 Schwestern zählend (Keller 318). — b. Die Dames de l'instruction chrétienne zu Vendôme (Diöcese Blois), 1870 autorisirt (Keller 106). — c. Die Soeurs de l'instruction chrétienne, dites de la Providence, mit dem Mutterhause zu Portieux (Diöcese St-Dié), 1762 von einem Priester der Diöcese Metz, M. Moyse (gest. 1794), gegründet, mit Niederlassungen in Frankreich, Rom, in der Schweiz, Belgien, im Elsaß, in Cochinchina und China (Keller 554 s.). Eine andere Schulschwesterngenossenschaft dieses Namens, 1819 gestiftet, hat ihr Mutterhaus in Troyes (Keller 602). — d. Ein Zweig der Schwestern von Portieux benennt sich Soeurs hospitalières de l'instruction chrétienne, dites de la Providence, und hat sein Mutterhaus zu Cîteaux (Diöcese Dijon); er ist 1824 entstanden (Keller 172). — e. In Troyes befindet sich auch das Mutterhaus der Soeurs de l'instruction chrétienne, dites Ursulines, 1810 autorisirt (Keller 602). — f. Die Dames de l'instruction de l'enfant Jésus, von Frl. Martel (gest. 1673) gegründet, mit dem Mutterhause in Puy, über 10 Diöcesen Frankreichs verbreitet. Einen dritten weltlichen Orden dieser Congregation bildet die gleichfalls von Frl. Martel gestiftete hochverdiente Lehrfrauengenossenschaft der Beaten (Keller 457 ss.). Ferner gingen aus dieser Congregation hervor die Soeurs de l'instruction de l'enfant Jésus, mit Mutterhäusern in Chaufailles (Diöcese Autun), 1865 autorisirt (Keller 58), und in Aurillac (Diöcese St-Flour), 1855 autorisirt (Keller 560). — g. Die Soeurs de l'instruction chrétienne, dites du Sacré-Coeur de Jésus, 1826 autorisirt; sie haben ihr Mutterhaus in Bordeaux. — h. Die Soeurs de l'instruction charitable du Saint-Enfant Jésus, dites de St-Maur (s. ob. n. 44).

68. Die Ursulinerinnen (s. d. Art.).

69. Die Schwestern der (christlichen) Vereinigung, nämlich: a. Die Soeurs de l'union in St-Parthem in der Diöcese Rodez (Keller 516). — b. Die Soeurs de l'union chrétienne in Poitiers und in Champdeniers (Diöcese Poitiers), beide 1827 autorisirt (Keller 452); in Mende, 1869 autorisirt (Keller 282); in Fontenay-le-Comte (Diöcese Luçon), 1682 aus der 1650 in Paris von Madame Marie Lamargue begründeten Congrégation de l'union chrétienne entstanden, 1827 erneuert und 1872 autorisirt, mit ca. 20 Filialhäusern in der Diöcese Luçon (Keller 232). — c. Die Dames de l'union sainte, mit dem Mutterhause zu Douai, 1838 von dem Priester Debrabant gegründet und 1853 bestätigt. Schon 1856 gab es 134 Anstalten dieser Schulschwestern, welche namentlich in den Diöcesen Cambrai und Tournai verbreitet sind. — d. Die Soeurs de l'union, dites de St-François, in St-Geniez-d'Olt (Keller 508). — e. Die Soeurs de l'union, dites de St-François de Sales, in Bozouls in der Diöcese Rodez (Keller 508. 516). — f. Hierher können auch gerechnet werden die Soeurs de la réunion au Sacré-Coeur de Jésus, 1790 begründet, 1826 autorisirt, mit dem Mutterhause in Bordeaux und mehreren Filialen (Keller 110). Schulunterricht ertheilen ferner die sich Soeurs unies nennenden Schwestern in vier von einander unabhängigen Klöstern der Diöcese Mende (Keller 284. 286; vgl. auch n. 44).

70. Zahlreiche nach der göttlichen Vorsehung (s. d. Art.) sich benennende Frauengenossenschaften.

71. Die Weihnachtsschwestern (s. ob. n. 23).

72. Die Töchter der Weisheit (Filles de la sagesse), auf eine Anregung des sel. Grignon de Montfort von Maria Louise Trichet (genannt von Jesus) 1719 zu St-Laurent-sur-Sèvre (Diöcese Luçon) gestiftet und von René Milot, dem Nachfolger Grignons in der Leitung der Priestercongregation vom heiligen Geiste, organisirt. Bei Beginn der Revolution zählte die Genossenschaft bereits 57 Niederlassungen, und derzeit ist sie in fast allen Diöcesen Frankreichs, ferner in England (London), Belgien und auf Haiti verbreitet. In Frankreich hatte die Congregation 1880 271 Häuser, in Belgien 6, auf Haiti 3; die Zahl der Schwestern betrug 3600, jene der Elementarschulen 193. Neben Schulen halten die Töchter der Weisheit auch Blinden- und Taubstummenanstalten, Spitäler rc. (Keller 230).

73. Die Schwestern der Zurückgezogenheit (s. ob. n. 57). (Vgl. zum ganzen Art. auch die zum Art. Schulbrüder angeführte Literatur.) [Heimbucher.]

Schulting, Cornelius, ein namentlich als Polemiker bekannter Kölner Theologe, war um das Jahr 1540 zu Steenwyck (Over-Yssel) geboren, studirte in Köln, wurde Licentiat der Theologie und öffentlicher Professor und erhielt 1592 die Leitung der Bursa Laurentiana. Er starb gegen Ende April 1604 als Canonicus der Kirche St. Andreas, in welcher er auch seine Ruhestätte fand. Von seinen Schriften seien hier folgende erwähnt: Confessio Hieronymiana e D. Hieronymi operibus juxta locorum Theologicorum capita, Colon. 1585, 4 tom.; Ecclesiasticae disciplinae ll. VI de canonica et monastica disciplina collapsa restauranda pristinoque nitori restituenda, ib. 1598; Bibliotheca ecclesiastica seu commentaria sacra de expositione et illustratione missalis et breviarii, ib. 1599, 4 tom.; Thesaurus

antiquitatum ecclesiasticarum e VII prioribus Annalium Baronii tomis ordine alphabetico contextus, ib. 1601, 7 tom. (s. d. Art. Archäologie I, 1248); Bibliotheca catholica contra summam totius Theologiae Calvinianae, ib. 1602, 5 tom.; Hierarchica anacrisis adv. varios Calvinistarum libros et celebratas ab iisdem Synodos, ib. 1604. Die meisten seiner Werke haben eine gegen den Protestantismus gerichtete polemische Tendenz, welche nach Sitte der Zeit oft recht scharf zum Ausdrucke kommt; in einigen wird Ordnung des Stoffes und Kritik sehr vermißt. (Vergl. Hartzheim, Bibl. Colon., Colon. 1747, 66; Hurter, Nomencl. liter. I, 2. ed. 224 sq.; J. Hansen, Rhein. Acten zur Gesch. des Jesuitenordens, Bonn 1896, 789.) [Zeck.]

Schutzengel, s. Engel IV, 522.

Schutzengelfest (festum ss. Angelorum Custodum) erscheint als Particularfest im Anfange des 16. Jahrhunderts zuerst in Spanien, wo es am 1. März, dann in Frankreich, wo es am ersten freien Tage nach dem Hauptfeste des hl. Michael (Dedicatio S. Michaelis, am 29. September) begangen wurde. Die beiden Feste des hl. Michael, das eben genannte und das seiner Erscheinung (8. Mai), galten vordem auch der Verehrung aller Engel, wie die Oration, die 6. Lection und die 8. Benediction erweisen. Paul V. gestattete am 27. September 1608 die Feier des Schutzengelfestes als festum duplex ad libitum allgemein und schrieb sie auf Bitten des spätern Kaisers Ferdinand II. für die dem römischen Kaiser unterstehenden Länder vor; für denselben Bereich verlegte Clemens IX. am 30. Juni 1667 das Fest unter dem Titel festum S. Angeli Custodis mit einer Octav auf den ersten Septembersonntag. Clemens X. fügte am 13. September 1670 das Fest mit dem Range eines festum duplex als allgemein verbindlich in das römische Kalendarium und damit auch in das Brevier und das Missale ein und fixirte es auf den 2. October, den ersten freien Tag nach dem Hauptfeste des hl. Michael. Leo XIII. erhob es am 5. Juli 1883 zu einem duplex majus; nach der Bestimmung vom 27. August 1893 gehört es zu den Hauptfesten (festa primaria). Die Octav behielt als bloß indulgirt ihre Stelle im Anhange des Breviers. In den Kirchen, welche das Fest am ersten Sonntag des Septembers begehen, unterbleibt die Feier am 2. October; dieser Tag ist also liturgisch frei, so daß auf denselben ein anderes Fest verlegt oder fixirt werden kann. Für die Bestimmung, ob das Fest an dem Sonntage zu begehen ist, welcher den Kalenden des Septembers am nächsten liegt, oder an demjenigen, welcher in den September selbst fällt, ist das Herkommen entscheidend (S. C. R. 23. Maji 1835). Die Bischöfe Preußens sind 1895 übereingekommen, daß das Fest in ihren Diöcesen gleichmäßig an dem Sonntage begangen wird, der mit oder nach dem 1. September eintritt. [K. Schrod.]

Schutzfest Mariä, s. Marienfeste VIII, 824 f.

Schutzpatron, s. Patronus.

Schwab, Johann Baptist, namhafter Kirchenhistoriker, war 1811 zu Haßfurt in Unterfranken geboren, studirte zu Würzburg Theologie und wurde 1834 zum Priester geweiht. Er war zunächst in der Seelsorge thätig, promovirte 1839 zum Doctor theologiae und erhielt im folgenden Jahre die Professur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts an der theologischen Facultät der Universität Würzburg. Indeß wurde er schon 1851 auf Antrag des Bischofs Georg Anton von Stahl wegen heterodoxer Lehren in den Ruhestand versetzt (sein Nachfolger war Joseph Hergenröther). Von Schwabs Schriften sind am bedeutendsten die beiden gründlichen Monographien: Johannes Gerson, Würzburg 1858, und Franz Berg, ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg, im Zeitalter der Aufklärungsperiode, Würzburg 1869. In letzterem Werke beurtheilt er jedoch die Aufklärungszeit zu günstig und trägt auch eine falsche Ansicht (S. 511 f.) über das Wesen der christlichen Religion vor. Schwab starb im Frieden mit der Kirche, versehen mit den heiligen Sterbesacramenten, am 28. December 1872 zu Würzburg. [Zeck.]

Schwabacher Artikel nennt man eine lutherische Bekenntnißschrift aus dem Jahre 1529, welche eine Rolle in den Einigungsversuchen zwischen Lutheranern und Zwinglianern spielte. Auf dem Reichstage zu Speier 1529 (s. d. Art. Protestantismus, ob. 481) war zwischen Kurfürst Johann von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen und den Städten Nürnberg, Straßburg und Ulm, von denen die beiden letzten zwinglianisch gesinnt waren, ein Bündniß verabredet worden. Auf die Vorstellungen Luthers und Melanchthons zeigte sich aber der Kurfürst zur Fortsetzung des Bündnisses mit den Zwinglianern nicht mehr geneigt, so daß ein Convent zu Rotach erfolglos blieb und ein solcher zu Schwabach im August 1529 gar nicht zu Stande kam. Philipp suchte deßhalb zunächst eine religiöse Einigung der Lutheraner und Zwinglianer herbeizuführen und veranstaltete zu diesem Zwecke vom 1. bis 3. October das Marburger Religionsgespräch (s. d. Art. Disputation III, 1842). Nach demselben hatte Luther mit dem Kurfürsten und dem Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach eine Zusammenkunft zu Schleiz und überzeugte sie, daß zu einem Bündniß auch vollkommene Glaubenseinheit erforderlich sei. Sodann arbeitete er für einen in Schwabach am 16. October zusammentretenden neuen Convent mit Hilfe von Melanchthon und Justus Jonas ein Bekenntniß, die 17 Schwabacher Artikel, aus, dessen Unterzeichnung die sächsischen und ansbachischen Gesandten zur Bedingung für die Wiederaufnahme in das Bündniß machten. Zu Grunde gelegt waren zwar die Marburger Artikel, aber in einer Umarbeitung, zu welcher der Haß gegen Zwingli den Anstoß ge-

geben hatte. Die Abendmahlslehre Luthers war in Art. 10 scharf dahin ausgedrückt, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaft in Brod und Wein gegenwärtig seien, zugleich mit der polemischen Bemerkung, daß der Gegner vorgebe, es sei nur Brod und Wein. Deßwegen verweigerten die Gesandten von Straßburg und Ulm die Unterzeichnung mit der Begründung, daß die Artikel mit der bei ihnen herrschenden Predigtweise nicht übereinstimmten und sie hierüber keine Instructionen hätten. Auf einem Convente zu Schmalkalden am 29. November 1529 wurde die Unterschrift definitiv abgelehnt. Als der Kaiser im folgenden Jahre den Reichstag nach Augsburg ausschrieb, beauftragte der Kurfürst Luther, Melanchthon u. A., eine kurze Zusammenfassung des evangelischen Glaubens zu geben. Die Genannten überreichten dann zu Torgau, wahrscheinlich am 27. März 1530, eine Ueberarbeitung der 17 Schwabacher Artikel, die sogen. Torgauer Artikel; diese sind wahrscheinlich identisch mit einem Gutachten, welches der Kurfürst mit nach Augsburg nahm, und welches sichtlich die Grundlage der Augsburger Confession geworden ist. Die Schwabacher und Torgauer Artikel wurden gleich durch den Druck verbreitet (neuester Abdruck bei Kolde, Die Augsburger Confession, Gotha 1896, Beilage 2 u. 3); eine Widerlegung derselben schrieben die Frankfurter Professoren Wimpina, Mensing u. A. (Vgl. Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 691 ff.; Engelhardt, Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel sowie der Augsburger Confession, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1865, 515 ff.; Brieger, Die Torgauer Artikel, in Kirchengesch. Studien, H. Reuter gewidmet, Leipzig 1888, 268 ff.) [Wurm.]

Schwägerschaft ist gemäß dem canonischen Rechte das durch die copula carnalis begründete Verhältniß zwischen dem einen Gatten bezw. Concumbenten und den Blutsverwandten des andern. Der römisch-rechtliche term. techn. dafür ist affinitas, der griechische ἀγχιστεία. Die kirchliche Sprache hat erst seit Gratian die Bezeichnung affinitas als stehende für dieses Verhältniß; vorher bezeichnete affinitas theils Blutverwandtschaft überhaupt oder Nähe der Verwandtschaft (z. B. c. 1, C. XXXV, q. 2) speciell, theils Verwandtschaft und Schwägerschaft (Benedict Levita). Umgekehrt kommt auch cognatio für Schwägerschaft vor (vgl. c. 5, C. XXXV, q. 5), während Andere (zuweilen auch noch Gratian) sich zur Bezeichnung der Affinität einer Umschreibung bedienten. — Neben der eigentlichen Schwägerschaft kennt das canonische Recht noch eine sogen. Quasi-Affinität, von der unten (Nr. V) besonders die Rede sein wird.

I. Die eigentliche Schwägerschaft in gewissen Graden findet sich im mosaischen, römischen, canonischen und modernen bürgerlichen Eherecht als Ehehinderniß aufgeführt. Jedoch wird nicht in allen diesen Rechten der Entstehungsgrund und die Dauer dieses Verhältnisses gleichmäßig festgesetzt. Das altjüdische Recht kannte eine Affinität zwischen dem einen Ehegatten und bestimmten Verwandten des andern nur infolge einer Ehe, und zwar einer consummirten; betreffs einer nichtconsummirten spricht es sich nicht aus. Mit dem Ende der Ehe (durch Tod oder Scheidung) endigte auch die Schwägerschaft. Das talmudische Recht hat hieran im Wesentlichen festgehalten. Das römische Recht steht bezüglich der Quelle und des Aufhörens der Affinität auf demselben Standpunkte; doch braucht die Ehe nicht durch die Copula vollzogen zu sein, wenn nur der consensus und die traductio stattgefunden haben. Das griechisch-orientalische Kirchenrecht statuirt denselben Entstehungsgrund der Schwägerschaft wie das römische, kennt aber kein Aufhören dieses Verhältnisses durch Beendigung der Ehe. Auch sonst weicht das Recht der orientalischen Kirche betreffs der affinitas von dem der römischen ab. Dasselbe unterscheidet bei der affinitas eine ἀγχιστεία ἐκ διγενείας, welche aus der Verbindung von zwei Familien entsteht und nur eine einzige Ehe voraussetzt, und eine ἀγχιστεία ἐκ τριγενείας, welche durch zwei verschiedene Ehen zwischen drei Familienkreisen begründet wird. Das Verhältniß der erstern Art wurde mit der Zeit auch auf die wechselseitigen Blutsverwandten der beiden Ehegatten ausgedehnt, so daß die Blutsverwandten des Mannes und der Frau unter einander verschwägert waren. Dieses Verhältniß, welches nicht durch den Begriff der συγγένεια gegeben war, wurde als eine οἰκειότης aufgefaßt, welche infolge der gültigen Ehe die Mitglieder zweier Familien an einander knüpfe und in dieser Beziehung durch gesetzliche Bestimmungen des kirchlichen und bürgerlichen Rechtes geregelt wurde. So besteht, wenn auch gegen das Princip: affines inter se non sunt affines, so doch aus Achtung für die nächsten Verschwägerten das Schwägerverhältniß zwischen den Eltern der Ehegatten und zwischen dem Vater des einen und dem Bruder des andern Ehegatten; dann zwischen der Mutter des einen Ehegatten und der Schwester des andern Ehegatten, ferner zwischen dem Bruder des einen Ehegatten und der Schwester des andern Ehegatten. Es erstreckt sich dieses Ehehinderniß zwischen den beiderseitigen Blutsverwandten bis auf den fünften Grad durchaus; im sechsten und siebenten Grade wäre die Ehe nur dann unerlaubt, wenn eine Vermischung der verwandtschaftlichen Bezeichnungen eintreten würde. Der hier angewandte Grundsatz, nach welchem die Möglichkeit der Namenvermengung die Ursache des Ehehindernisses bildet, gilt auch für das dem secundum genus (s. u. II, 3) der römischen Kirche ähnliche Ehehinderniß der τριγένεια. Die Kirche hat aber dieses Hinderniß auf jene Ehen beschränkt, welche schon nach dem römischen und dem byzantinischen Rechte verboten waren, nämlich auf die

Ehe des Stiefvaters mit der Frau des Stiefsohnes und die Ehe der Stiefmutter mit dem Manne ihrer Stieftochter; übrigens betrachtete man die Zulässigkeit aller anderen Ehen in der τριγένεια mehrere Jahrhunderte hindurch als eine klare, über allen Zweifel erhabene Sache. Es bildete sich indessen die Ansicht aus, daß das Ehehinderniß der τριγένεια bis zu dem vierten Grade reiche, und daß erst in diesem die Ehe statthaft sei. Dabei ist man im Oriente bis in die neueste Zeit stehen geblieben, indem sowohl die Kirchenschriftsteller als auch das Pedalion und der τόμος des Patriarchen Gregorius VI. vom 10. Februar 1839 den dritten Grad des Ehehindernisses der τριγένεια als Grenze des Ehehindernisses bezeichnen, im vierten aber die Ehe für erlaubt erklärten. Gegen diese Ausdehnung sowie gegen die Anwendung der Regel von der Namensvermischung haben sich bei den Orientalen Stimmen erhoben und die Beschränkung des Hindernisses auf die ausdrücklich verbotenen Ehen gefordert. — Verschieden von den vorgenannten Rechten faßt das canonische Recht die Quelle der eigentlichen Affinität auf: nicht die Ehe als solche (die durch den bloßen Consens zu Stande kommt), sondern die fleischliche Copula (die unitas carnis) auch außer der Ehe verursacht die Schwägerschaft, und letztere ist eine dauernde. Das canonische Recht nimmt daher, im Gegensatze zu den vorgenannten Rechten, neben der affinitas legitima eine affinitas illegitima an, welche ex concubitu illegitimo entsteht. Als Urheber dieser „exorbitanten Neuerung", daß nicht mehr die Ehe, sondern die copula carnalis für das Entstehen der Schwägerschaft maßgebend sein müsse, wird unrichtigerweise Pseudoisidor angesehen (auf Grund des angeblich von ihm gefälschten Gregorbriefes an Felix [c. 20, § 1, C. XXXV, q. 2 und c. 10 ib.]), während doch nachweislich diese Rechtsanschauung schon hundert Jahre vorher auftritt. Eine Reihe von Synoden des 8.—11. Jahrhunderts erwähnen die affinitas illegitima; für Gratian und seine Nachfolger bot dieselbe keine Schwierigkeiten. Auch der hl. Thomas von Aquin (4 Sent. Dist. 34, q. 1, a. 5) lehrt ausdrücklich, daß (neben der ehelichen) auch die außereheliche copula die Schwägerschaft bewirke. — Die protestantischen Kirchenordnungen gingen Anfangs auf das mosaische und römische Recht zurück, übernahmen aber aus dem canonischen Rechte die affinitas illegitima wenigstens für Verwandte in gerader Linie und die affinitas superveniens (s. u. II, 1), welche nach einzelnen Bestimmungen sogar einen die Ehe annullirenden Charakter äußerte. Aus dem römischen Rechte entnahmen sie einen speciellen Fall von affinitas secundi generis (s. u. II, 3), nämlich das Verbot der Ehe zwischen dem Stiefvater und der Frau des verstorbenen Stiefsohnes, mitunter noch mit weiteren Ausdehnungen. Die Quasi-Affinität wurde gewöhnlich in dem vom römischen Rechte aufgestellten Umfange beibehalten, bisweilen aber auch auf den zweiten Grad bezogen. — Was endlich die staatliche Ehegesetzgebung angeht, so kennen das deutsche Reichsgesetz vom 6. Februar 1875, das österreichische bürgerliche Gesetzbuch vom 1. Juni 1811 und das schweizerische Gesetz vom 24. December 1874 (bezw. 23. Mai 1875) nur eine bleibende Schwägerschaft infolge einer gültigen Ehe. Als indispensables Ehehinderniß gilt diese Schwägerschaft im deutschen Reiche und der Schweiz für die Ehe zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, sowie zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern jeden Grades; in Oesterreich erstreckt es sich bis zum zweiten Grade der Blutsverwandtschaft und ist nur in der Seitenlinie dispensabel. Ob die Blutsverwandschaft mit dem einen Gatten ihrem Ursprunge nach eine eheliche oder uneheliche ist, macht für das Entstehen der Schwägerschaft nach den genannten drei Rechten keinen Unterschied. Es ist aber klar, daß der so entstehende Begriff einer unehelichen Schwägerschaft ganz verschieden ist von dem Verhältnisse, welches im kirchlichen Rechte diesen Namen trägt. — Eine Aenderung für das Gebiet des deutschen Reiches bezüglich des Entstehens der Schwägerschaft bringt mit dem Jahre 1900 das neue bürgerliche Gesetzbuch, indem es Buch 4, Abschnitt 1, Titel 2, § 1310 bestimmt: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen Verwandten in gerader Linie, zwischen vollbürtigen oder halbbürtigen Geschwistern sowie zwischen Verschwägerten in gerader Linie. — Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen Personen, von denen die eine mit Eltern, Voreltern oder Abkömmlingen der anderen Geschlechtsgemeinschaft gepflogen hat. — Verwandtschaft im Sinne dieser Vorschriften besteht auch zwischen einem unehelichen Kinde und dessen Abkömmlingen einerseits und dem Vater und dessen Verwandten andererseits." Jedoch ist diese affinitas illegitima nur von verbietender Wirkung bezüglich einer erst zu schließenden Ehe, falls der das Hinderniß verursachende Geschlechtsverkehr notorisch ist oder von dritten Personen bewiesen wird. Ist dagegen die Ehe geschlossen, so reicht die nachträglich zu Tage tretende affinitas illegitima nicht zur Anfechtung der Ehe hin (§ 1327).

II. Für die Schwägerschaft nach dem canonischen Rechte sind folgende Unterscheidungen und Erklärungen von Wichtigkeit. 1. Neben der copula legitima kann, wie oben bemerkt, auch die copula illegitima Quelle der Schwägerschaft sein. Infolge dessen kennt die kirchenrechtliche Wissenschaft auch eine sogen. nachfolgende Schwägerschaft (affinitas superveniens), welche erst während der Ehe zwischen den Ehegatten entsteht. Im Gegensatze dazu heißt die vor Abschließung der Ehe bereits vorhandene die vorhergehende Schwägerschaft (affinitas antecedens). Die erstere kann nur durch einen unerlaubten und ehebrecherischen Beischlaf (z. B. des Gatten mit der Schwester seiner Frau) entstehen,

die letztere sowohl durch copula licita wie illicita. Umgekehrt kann die affinitas ex copula licita nur eine der Ehe vorhergehende, dagegen affinitas ex copula illicita eine antecedens oder subsequens sein. — 2. Die Schwägerschaft kann eine einfache oder mehrfache sein. Erstere ist vorhanden, wenn die copula mit ein und derselben blutsverwandten Person der Braut oder der Frau einmal oder wiederholt vollzogen wurde; letztere dann, wenn jemand mit zwei unter sich blutsverwandten Personen in erster und zweiter Ehe gelebt hat oder die copula mit mehreren Blutsverwandten der Braut bezw. der Frau, oder mit einer Person, welche mit der Braut bezw. der Frau mehrfach blutsverwandt ist, oder mit einer blutsverwandten Person des andern Theiles sowohl die erlaubte als auch die unerlaubte copula vollzogen hat; oder endlich, wenn beide Theile mit einer blutsverwandten Person des andern Theiles concumbiren. — 3. Die beiden Hauptarten der Affinität, die affinitas legitima und illegitima, tragen im canonischen Recht die Bezeichnung affinitas primi generis. Das ältere canonische Recht ist aber bei diesem Begriffe der Schwägerschaft nicht stehen geblieben, sondern hat, ausgehend von der Anschauung, daß zwei Concumbenten una caro seien, alle Verwandtschaft, sei es consanguinitas oder affinitas, des einen Concumbenten auf den andern bezogen. Die nächste Erweiterung der Schwägerschaft nannte man affinitas secundi generis und begriff darunter das Verhältniß zwischen dem einen Concumbenten und den Personen, mit welchen der andere Concumbent in primo genere verschwägert war; nach diesem Verhältniß war der Schwager der Frau auch Schwager ihres Mannes. Weiter lag es dann nahe, die Schwägerschaft auf die Personen auszudehnen, welche verschwägert mit den Verschwägerten des andern Concumbenten waren. So kam man zu einer affinitas tertii generis, womit man das Verhältniß des einen Concumbenten mit den affines secundi generis des andern Concumbenten bezeichnete. Diese Ausdrücke finden sich schon bei Gratian (dictum zu c. 21, C. XXXV, q. 2) und seinen Nachfolgern. Die affinitas secundi generis wird bereits früher mehrfach erwähnt; dagegen hat Gratian für die affinitas tertii generis nur eine einzige Stelle, den Canon Paschalis' II. (1099—1118), angeführt (c. 21, § 1, C. XXXV, q. 2). Die Lehre von den drei genera der Affinität war in einer regula ausgedrückt, welche sich bei fast allen Glossatoren und auch in der Glosse zu c. 8, X 4, 14 findet; sie besagt: „Die consanguinitas entsteht durch Zeugung, die affinitas durch copula carnalis; da nun aber der Grad der affinitas sich nach dem Grade der Blutsverwandtschaft richtet (s. u.), so ändert die Zeugung stets bloß den gradus der affinitas, nicht aber das genus. Der concumbirende Blutsverwandte ist das medium, durch welches die affinitas secundi et tertii generis eintritt." Der Mann war also mit seines Weibes Bruder in primo genere, mit dessen Gattin und ihrer Schwester in secundo genere, mit dem Gatten dieser Schwester und dessen Mutter in tertio genere verschwägert. — Bei dieser Lehre von den drei genera bestand der Satz: affinitas non parit affinitatem, in voller Gültigkeit. Nur in einem Falle ist das canonische Recht von diesem Satze abgegangen, indem es nämlich die Ehe zwischen den Kindern einer Frau aus einer zweiten Ehe und den Blutsverwandten des ersten Mannes verbot (C. XXXV, q. 10). Aus dem Satze, daß aus Verschwägerung keine Verschwägerung entsteht, ergibt sich: Zwei Brüder können zwei Schwestern, zusammengebrachte Kinder (comprivigni) unter sich heiraten; der Vater des Bräutigams kann die Mutter und die Tochter der Braut, der Stiefsohn die Mutter sowie die Tochter des Stiefvaters, der Stiefvater die Wittwe seines Stiefsohnes heiraten. Sterben Bruder und Schwester, so kann die Wittwe des Bruders den Mann der verstorbenen Schwester heiraten. Es kann jemand successive zwei Wittwen heiraten, deren Männer Brüder waren, und es kann jemand die Wittwe des Bruders seiner verstorbenen Frau heiraten. — 4. Was die Bestimmung der Grade in der Affinität betrifft, so liegt es in der Natur des Verhältnisses der Schwägerschaft, daß bei derselben keine Linien und Grade im eigentlichen Sinne des Wortes vorkommen können, da weder eine directe noch indirecte Reihe von Zeugungen zwischen den durch Schwägerschaft verbundenen Personen besteht. Die Nothwendigkeit der nähern Bestimmung der Schwägerschaft für das praktische Leben führte jedoch, mit Rücksicht auf die Annahme einer zwischen den Concumbenten bestehenden „Einheit des Fleisches", zu der einfachen Regel: „In derselben Linie und demselben Grade, in welchem die Blutsverwandten des einen Concumbenten zu diesem selbst stehen, sind sie mit dem andern Concumbenten verschwägert." Die Berechnung der Blutsverwandtschaft und die Unterschiede zwischen römischer und germanischer oder canonischer Computation sind im Art. Verwandtschaft zu erörtern, auf den deßhalb hier verwiesen sei.

III. Für das kirchenrechtliche Ehehinderniß der Schwägerschaft gilt seit dem Conc. Rom. vom Jahre 721 die der vorgenannten Regel entsprechende Norm: „In demselben Umfange, in welchem die Ehe auf Grund der Blutsverwandtschaft verboten ist, ist sie auch auf Grund der Schwägerschaft verboten. Jede Ehe, welche in einem verbotenen Grade der Schwägerschaft ohne vorherige gültige Dispensation eingegangen wird, ist vom kirchlichen Standpunkte nichtig." Es ging demnach, wenigstens seit dem 8. Jahrhundert, die Ausdehnung und Beschränkung der beiden Ehehindernisse parallel. Das gemeine Recht fixirte schließlich (vgl. über die geschichtliche Entwicklung den Art. Verwandtschaft) die Grenze für

beide Impedimente auf den siebenten Grad (canonischer Computation). Die affinitas secundi generis (s. ob. II, 3) ging bis zum fünften Grad exclusive, doch so, daß schon der vierte Grad nur noch als impedimentum impediens galt. Bezüglich der affinitas tertii generis endlich wird in dem oben citirten c. 21, § 1, C. XXXV, q. 2 nur vom zweiten Grade gesprochen, auf welchen dieses genus affinitatis denn auch beschränkt blieb. — Wichtige Aenderungen an dem gemeinen Rechte nahm Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil (1215) vor, indem er zunächst sowohl die affinitas secundi et tertii generis wie auch das (oben erwähnte) principlose Eheverbot zwischen den Kindern zweiter Ehe und den Blutsverwandten des verstorbenen ersten Gatten aufhob. Sodann beschränkte er das Ehehinderniß der (Blutsverwandtschaft und) Schwägerschaft auf den vierten Grad canonischer Computation einschließlich. Wenn nur eine der verschwägerten Personen in einem entferntern Grade (also im fünften) verschwägert ist, so tritt das Ehehinderniß nicht ein, und die Ehe ist erlaubt, mag auch der andere Theil in einem noch so nahen Grade verschwägert sein. Endlich nahm Papst Innocenz III. auf dem erwähnten Concil im Lateran der affinitas superveniens den ehetrennenden Charakter, quia matrimonium semel validum est semper validum. (Dagegen ist die affinitas superveniens bei sponsalia de futuro von vernichtendem Einflusse auf deren Bestand.) Eine weitere Beschränkung für die außereheliche Affinität nahm das Tridentinum vor, indem es für diese noch den vierten und dritten Grad aufhob, so daß bei der illegitimen Schwägerschaft sich jetzt das Ehehinderniß in der Seitenlinie nur bis zum zweiten Grade einschließlich erstreckt. In der ungleichen Seitenlinie ist die Ehe schon erlaubt, wenn ein Theil im dritten Grade verschwägert ist, mag der andere im zweiten oder gar im ersten Grade stehen. Da das Concil im Uebrigen bezüglich der affinitas (illegitima) superveniens nichts geändert hat, so gilt auch heute noch das vortridentinische Recht bezüglich der affinitas in dem Punkte, daß der schuldige Theil, welcher durch seinen ehebrecherischen concubitus die affinitas superveniens verursacht hat, ipso facto das jus petendi debitum verliert, jedoch wenn der unschuldige Theil es fordert, zur Leistung der ehelichen Pflicht verbunden bleibt; der unschuldige Theil erlangt das Recht, das debitum conjugale zu verweigern. Will der schuldige Theil das jus petendi debitum zurückerhalten, so bedarf er zuvor der kirchlichen Dispensation, selbst in dem Falle, wo der unschuldige Ehetheil zur Leistung des debitum bereit wäre. Dieser Verlust des Rechtes auf das debitum conjugale ist übrigens als Strafe aufzufassen und setzt daher eine Verschuldung voraus. Das jus petendi debitum geht deßhalb nicht verloren, wenn der Ehegatte entweder zur ehebrecherischen copula genöthigt wurde, z. B. eine Frau aus absolut oder relativ großer Furcht den Ehebruch begangen hat; oder wenn der Gatte sich bei Ausübung der ehebrecherischen copula in ignorantia facti befand, indem er die blutsverwandte Person seiner Frau irrig für seine Frau hielt, oder der irrigen Meinung war, sie sei überhaupt nicht oder nur in einem entferntern, etwa im dritten Grade mit seiner Frau verwandt; oder endlich, wenn der Gatte sich bei Ausübung des außerehelichen Beischlafes in ignorantia invincibili befand, indem er entweder das kirchliche Verbot nicht kannte oder von der darin angedrohten Strafe keine Kenntniß hatte. Die Sorge um das Seelenheil der Gläubigen, dessen Gefährdung durch Anwendung zu großer Strenge in diesem Punkte der kirchlichen Disciplin zu befürchten ist, hat viele Bischöfe bewogen, von ihrer Gewalt, über das impedimentum petendi debitum zu dispensiren, vollen Gebrauch zu machen, indem sie jedem approbirten Beichtvater diese Gewalt ohne alle Restriction übertrugen. Die bischöfliche Dispens über das impedimentum petendi debitum hat jedoch lediglich die Absolution von den kirchlichen Strafen, also die Restitution des verlorenen jus petendi debitum zum Gegenstande (von dem peccatum kann jeder Beichtvater gemeinrechtlich absolviren); keineswegs aber wird dadurch das durch die copula illicita begründete vernichtende Ehehinderniß der Schwägerschaft in Beziehung einer etwa späterhin abzuschließenden Ehe gehoben, vielmehr bedarf es dazu der gewöhnlichen Dispensation seitens des apostolischen Stuhles. — Gestützt auf den Satz, daß die einmal entstandene legitime Schwägerschaft nicht durch den Tod der Person, in welcher sie ihren Entstehungsgrund hat, gehoben wird, und unter Berufung auf c. 4, X 4, 13 ergibt sich die Folgerung, daß ein Ehegatte in der zweiten Ehe das jus petendi debitum verliert, wenn er sich mit einer Blutsverwandten seiner Frau aus erster Ehe bis zum zweiten Grade einschließlich versündigt. Man kann aber wohl sagen, daß diese Strafe im vorliegenden Falle außer Uebung gekommen ist.

Seit dem Tridentinum ist eine weitere Aenderung in den vorgenannten gesetzlichen Bestimmungen nicht eingetreten; der von deutschen und italienischen Bischöfen auf dem Vaticanum gestellte Antrag auf Aufhebung des zweiten Grades der außerehelichen Affinität ist durch die Vertagung des Concils nicht zur Erledigung gekommen. Das geltende Recht läßt sich also in folgende Thesen kurz zusammenfassen: 1. In der geraden sowohl auf- als absteigenden Linie erstreckt sich das trennende Ehehinderniß der legitimen und illegitimen Schwägerschaft auf alle Grade ohne irgendwelche Einschränkung. — 2. In der Seitenlinie erstreckt sich in der abendländischen Kirche das trennende Ehehinderniß der Schwägerschaft aus vorhergehender copula legitima bis zum vierten Grade, das Hinderniß der Schwägerschaft aus vorhergehender copula illegitima bis

zum zweiten Grade inclusive. Für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Impediments ist der entferntere Grad entscheidend. — 3. Aus nachfolgender copula illegitima entsteht kein trennendes Impediment, wohl aber der Verlust des jus petendi debitum. — 4. Ist eine consummirte Ehe wegen eines impedimentum dirimens nichtig, so erstreckt sich das Ehehinderniß der Schwägerschaft aus dieser Verbindung doch bis zum vierten Grade, wie bei der legitimen Affinität, nicht bis zum zweiten Grade, wie bei der illegitimen. Hierfür spricht die ratio legis auf Grund dessen, daß eine solche Ehe einen gleich öffentlichen Charakter wie die gültige Ehe annimmt, und außerdem ist es durch die S. Congr. Conc. ausdrücklich entschieden. Nur trifft eine zweifache Ausnahme zu, wenn die Ehe wegen geschlechtlichen Unvermögens oder als heimlich geschlossen nichtig ist; in diesen Fällen ist das Ehehinderniß nach Art der illegitimen Schwägerschaft auf den zweiten Grad beschränkt. — 5. Personen, welche ohne kirchliche Dispens wissentlich in einem verbotenen Grade der Schwägerschaft eine Ehe eingehen, machen sich der Blutschande (s. d. Art. Incest) schuldig und verfallen der Strafe der Excommunication, welche indessen seit der Constitution Apostolicae sedis vom Jahre 1869 nicht mehr ipso facto eintritt; sie sollen von einander getrennt werden und verlieren die Hoffnung auf Dispens, wenn sie den Beischlaf vollziehen. Personen, welche ohne Wissen und Willen in einem verbotenen Grade contrahiren, sind nicht straffällig und erhalten leicht und unentgeltlich Dispens.

IV. Für die Frage nach der Dispensabilität des Ehehindernisses der Schwägerschaft ist festzustellen, auf welcher rechtlichen Grundlage dasselbe beruht. Es ist unbestritten, daß das Ehehinderniß der Schwägerschaft in der Seitenlinie und die affinitas superveniens einzig in jure positivo ecclesiastico ihren Grund haben. Bezüglich der gesetzlichen Schwägerschaft in der geraden Linie sind manche Canonisten der Meinung, das Impediment beruhe auf natürlichem Rechte, da auch das Heidenthum solche Ehen detestirt habe. Im Anschluß an Benedict XIV. geht indessen die allgemeine Ansicht dahin, daß auch diese Schwägerschaft jure tantum ecclesiastico begründet sei. Daraus folgt, daß alle im Judenund Heidenthum abgeschlossenen Ehen nicht den kirchenrechtlichen Bestimmungen über das Ehehinderniß der Schwägerschaft unterliegen. Allein auch durch die im Juden- und Heidenthum eingegangenen Ehen tritt das natürliche Band (vinculum naturale) zu den Blutsverwandten des andern Gatten ein und ist somit die Grundlage des kirchenrechtlichen Verhältnisses der Schwägerschaft gegeben. Wenn daher ein Jude oder Heide sich taufen läßt, so bleibt er durch das natürliche Band der Schwägerschaft gebunden und ist, falls er nach der Taufe eine ihm verschwägerte Person heiraten will, an die kirchlichen Bestimmungen über das Ehehinderniß der Schwägerschaft gebunden; er bedarf also der kirchlichen Dispens. Bezüglich der ungesetzlichen Schwägerschaft hat man ein solches vinculum naturale nicht anerkennen wollen und daher in dem erwähnten Falle das Eintreten des Ehehindernisses der Schwägerschaft bestritten. Indessen haben die neueren Entscheidungen außer Zweifel gestellt, daß auch aus der copula illicita in infidelitate die Affinität entsteht (S. C. de Prop. Fid. 23. Aug. 1852; S. Off. 16. Sept. 1824. 26. Aug. 1891 [Act. S. Sed. 1897, 576]).

Da das Ehehinderniß der Schwägerschaft auf dem positiven kirchlichen Rechte beruht, so kann der Papst von demselben in allen Graden dispensiren. Bis zum 15. Jahrhundert ist indessen kein Fall bekannt, daß in dem ersten Grade der Seitenlinie dispensirt worden wäre; erst mit dem Niedergange der kirchlichen Zucht infolge des Verkehrs mit Ungläubigen und Irrgläubigen sah sich der apostolische Stuhl dazu genöthigt. Dagegen hat der apostolische Stuhl niemals von dem Ehehinderniß der gesetzlichen Schwägerschaft in dem ersten Grade der geraden Linie dispensirt; wohl jedoch von der illegitimen Schwägerschaft, wenn das Ehehinderniß geheim ist und die copula mit der Mutter erst nach der Geburt der Tochter, mit der ein eheliches Verhältniß beabsichtigt wird, geschehen war. Ueber die Dispens von der affinitas superveniens zum Zwecke der Wiederherstellung des jus petendi debitum ist oben n. III das Nöthige gesagt.

V. Neben der eigentlichen Schwägerschaft, von der bisher die Rede war, kennt das kirchliche Recht noch eine sog. Quasi-Affinität oder affinitas ficta. Dieselbe verhält sich zur eigentlichen Affinität ähnlich wie die sogen. nachgebildete Verwandtschaft zur Blutsverwandtschaft (s. darüber d. Art. Verwandtschaft). Die Quasi-Affinität geht hervor entweder aus der nicht vollzogenen Ehe (ex sponsalibus de praesenti, d. h. ex matrimonio rato non consummato) oder aus einem gültigen Verlöbniß (ex sponsalibus de futuro). Die sittliche Anschauung, auf welcher das Impediment der nachgebildeten Schwägerschaft beruht und welche schon im römischen Recht ihren theilweisen Ausdruck gefunden hat, ist die Forderung der öffentlichen Moral, daß keine Ehe geschlossen werden soll zwischen Personen, von denen die eine mit gewissen Verwandten des Andern eine Ehe versprochen oder geschlossen, wenngleich nicht vollzogen hat. Deßhalb führt dieses Ehehinderniß auch den Namen impedimentum publicae honestatis (Impediment der öffentlichen Ehrbarkeit). Das römische Recht verbot die Ehe zwischen dem Sohn und der Braut des Vaters, zwischen dem Vater und der Braut des Sohnes, endlich zwischen dem Bräutigam und der Mutter der Braut. Im canonischen Rechte erstreckte sich das Ehehinderniß der Quasi-Affinität

so weit wie die eigentliche Schwägerschaft, wurde aber gleich diesem von Innocenz III. auf den vierten Grad der Seitenlinie beschränkt. Bezüglich der Quasi-Affinität infolge eines Verlöbnisses hat das Tridentinum dann noch die weitere Einschränkung getroffen, daß dieses Impediment sich nur auf den ersten Grad erstrecken soll. Hierzu ist noch zu bemerken, daß die quasi affinitas ex matrimonio rato non consummato immer eintritt, auch wenn die Ehe ungültig geschlossen wäre, ausgenommen wenn die Ungültigkeit in einem Mangel des Consenses ihren Grund hätte. Durch Sponsalien de futuro tritt die Quasi-Affinität nur dann ein, wenn dieselben gültig, wenngleich geheim geschlossen sind; bei bedingten Sponsalien bleibt das Eintreten des Impediments bis zum Eintritt der Bedingung suspendirt. Nicht einmal als sponsalia de futuro, geschweige als sponsalia de praesenti, gilt aber die Civilehe an Orten, wo das Decret Tametsi in Kraft steht; aus einer solchen Civilehe geht also keinerlei Quasi-Affinität hervor (Decret vom 7. April 1879). — Bezüglich der Dauer der nachgebildeten Schwägerschaft, der Berechnung ihrer Grade und der Dispens von dem entstandenen Impediment gilt analog das oben von der eigentlichen Schwägerschaft Gesagte. (Vgl. zur Literatur die größeren Lehr- und Handbücher des Kirchenrechtes und des kirchlichen Eherechtes, wo die Belegstellen und Monographien nachgewiesen werden; beispielsweise seien genannt: Schulte, Handbuch des kath. Eherechts, Gießen 1855, 173 ff.; Knopp, Vollständiges kathol. Eherecht, 4. Aufl., Regensburg 1873; Heiner, Grundriß des kath. Eherechts, 2. Aufl., Münster 1892, 106 ff.; Vering, Lehrbuch des kath. u. s. w. Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 896 ff.; Zhishman, Das Eherecht der orient. Kirche, Wien 1864, 290 ff. — Für das Geschichtliche vgl. auch Göschl, Versuch einer historischen Darstellung der kirchlich-christlichen Ehegesetze, Aschaffenburg 1832; R. v. Scherer, Ueber das Eherecht bei Benedict Levita und Pseudoisidor, Graz 1879; Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts, Tübingen 1888.) [H. J. Schmitz.]

Schwärmerei im Allgemeinen ist eine den natürlichen und übernatürlichen Normen der Geistes- und Willensthätigkeit zuwiderlaufende Richtung des Seelenlebens unter habituellem Einflusse von Phantomen und Leidenschaften. In minderem Grade gibt sie sich kund durch eine ihren objectiven Werth weit überragende Anhänglichkeit und Hingebung an Personen oder Sachen, oder als excentrische Liebhaberei, welche gepflegt wird mit Hintansetzung anderer, gleich oder noch höher berechtigter Interessen. Je bedeutungsvoller die Gebiete sind, auf welchen sich die schwärmerischen Bestrebungen bewegen (z. B. Politik und Religion), desto mehr beherrschen sie das ganze Seelenleben und drücken ihm das Gepräge der Sonderlichkeit oder des Separatismus und der Abnormität auf. Der unter dem Banne der Schwärmerei stehende Mensch ignorirt oder verläugnet mehr und mehr die objective Wirklichkeit und schafft sich selbst seine Ideale; was mit diesen nicht ganz und gar im Einklange steht, existirt für ihn nicht. Er concentrirt sich ganz auf sich selbst, glaubt nur das, was er selbst zusammengedacht hat, gehorcht nur den Eingebungen seiner Eigenliebe, Ehrsucht und Selbstsucht. Ueber sich kennt er keine Auctorität; dagegen will er, daß Alles sich seinen Anschauungen und Phantasiegebilden anpasse, und er möchte sie, insoweit ihm Macht gegeben ist, allen Anderen aufzwingen. Lebhafte, ungezügelte Phantasie im Dienste rücksichtslosen Eigendünkels und unabgetödteter Leidenschaft ist die fruchtbare Quelle hochgradiger Schwärmerei. — Am meisten Unheil verursacht die Schwärmerei, wenn sie auf dem religiösen Gebiete zur Entfaltung kommt.

I. Wesen der religiösen Schwärmerei. Der religiöse Schwärmer verfällt unter dem Einflusse von Ideen, welche seiner individuellen Seelenstimmung oder seinen natürlichen Neigungen vorzüglich zusagen, dem Irrwahne, er stehe in ganz ungewöhnlichen Beziehungen zu Gott, der ihn außerordentlicher Offenbarungen würdige, oder ihm eine außerordentliche Mission gegeben habe, oder ihn auf ganz singulären, nur ihm verständlichen Wegen zum ewigen Ziele führen wolle. Die religiösen Anschauungen, in welche ein solcher Schwärmer sich hineinlebt, sind ihm vielfach dazu dienlich, sich über unbequeme Anforderungen des Sittengesetzes hinwegzuhelfen, nicht selten sogar, der größten Immoralität einen Schein von Heiligkeit zu verleihen. Andererseits schreckt er in seinem Hange zum Auffallenden und Absonderlichen auch vor widernatürlichen Selbstpeinigungen nicht zurück, wenn sie ihm den Nimbus eines Auserwählten Gottes sichern. Ganz auf sich isolirt und der Objectivität in unversöhnlichem Gegensatze gegenüberstehend, wird der religiöse Schwärmer zum Fanatismus getrieben. Er will sich mit jedem Mittel, gleichviel ob recht oder verwerflich, behaupten und für sich Propaganda machen. Er weiß sich Anhang zu verschaffen durch die Freiheit und die Nahrung, welche seine Anschauungen mehr oder weniger den Leidenschaften bieten, und durch den Schein des Wundersamen und Außerordentlichen, womit sie sich umkleiden. Hat ja für Tausende das Ungewöhnliche, Seltsame und Abenteuerliche besondere Anziehungskraft, namentlich wenn es sich zugleich als Freibrief gegen die durch Gesetz und Sitte den Leidenschaften gesetzten Schranken darbietet. Gelingt es der Schwärmerei, Macht zu gewinnen, so nimmt sie den Kampf auf gegen die bestehende kirchliche, damit aber auch gegen die sociale Ordnung. Sie ist in ihrem Wesen revolutionär und macht auch vor der staatlichen Auctorität nicht Halt, es müßte denn diese ein Interesse darin finden, sich zu ihrer Verbündeten zu machen. — Wer göttlicher Sendung sich rühmen

will, bedarf auch der Legitimation durch göttliche Wunder, welche zur Bestätigung seiner Lehre und seiner an die Welt gestellten Forderungen gewirkt sind. So oft daher religiöse Schwärmerei sich auszubreiten trachtet, sucht sie sich zu empfehlen durch vorgebliche Wunder, und crasser Aberglaube macht sich immer in ihrem Gefolge geltend. Es ist auch leicht begreiflich, daß dämonische Gewalten, soweit Gott es zuläßt, willig den schwärmerischen Secten zu Diensten sind und (manchmal gehüllt in die Gestalt der Engel des Lichtes) deren Treiben in Nachäffungen der Werke Gottes fördern, um das Reich Christi soviel als nur möglich zu schädigen. Aber so weit wie das Licht von der Finsterniß sind die Wunder des Evangeliums und der Heiligen entfernt von den wunderlichen Erscheinungen, welche nicht selten die religiöse Schwärmerei begleiten. Die Heiligkeit des Lebens ist das erste Wunder, welches Gott in seinen begnadigten Auserwählten der Welt vor Augen treten läßt, ehe er sie durch wunderbare Werke seiner Allmacht als seine Gesandten beglaubigt. Sie selbst legen auf diese Werke für ihre Person keinen Werth, und die geringste übernatürliche, wahrhaft verdienstliche Tugendübung halten sie für kostbarer in Ansehung ihrer selbst als jede Wundergabe. Je mehr sie Gott der letztern würdigt, um so mehr verdemüthigen sie sich. Sie erflehen es als die größte Gnade, Gott möge alles Außerordentliche von ihnen hinwegnehmen und sie vor aller Welt verbergen. Ihre Wunderwerke sind stets Werke der Liebe für zeitliches oder ewiges Heil der Mitmenschen ohne jedes eigene Interesse. Die wahren Auserwählten Gottes können es nicht ertragen, daß man ihrer Wunder gedenke, und fliehen alles, was nur ihrer eigenen Verherrlichung dienen könnte. Sie vergessen sich selbst, und die Seele ihres Thuns ist Selbstverläugnung; daher üben sie unbedingten Gehorsam, und der einfache Willensact ihres Seelenführers bewirkt ihre augenblickliche Rückkehr aus der höchsten Ekstase. — Ganz im Gegentheil ist Ausgang und Endziel für alles, was die Schwärmerei anstrebt und wirkt, Selbstsucht, Stolz und Ostentation, Tyrannei gegen diejenigen, über welche sie Macht gewonnen hat, Haß bis zum Mord und zur Vernichtung aller, die ihr entgegen sind. Ihr Auftreten kennzeichnet Christus selbst mit den Worten (Matth. 24, 24): Surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi. Sie meint der hl. Paulus, wenn er an Timotheus schreibt (1 Tim. 4, 1—5): In novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentes suam conscientiam, prohibentium nubere etc., und sie sind es, die der hl. Judas bezeichnet (Jud. 18 f.) als die angekündigten illusores, secundum desideria sua ambulantes in impietatibus; als solche, qui segregant semetipsos, animales, Spiritum non habentes.

II. Geschichte der religiösen Schwärmerei. Unverkennbar trägt nach der obigen Charakteristik jede häretische Secte mehr oder weniger den Keim der Schwärmerei in sich. Auch die Verzerrungen der natürlichen Religion im Heidenthume erzeugten Schwärmereien, und zwar nicht ohne diabolischen Einfluß, wie die heiligen Väter sich vielfach aussprechen. Man denke z. B. an die dionysischen Orgien und die griechischen Mysterien, das Gebaren der Pythia, die Aufzüge der tanzenden Derwische, den Fanatismus der Buddhisten und der Brahmanen u. s. w. Im engern Sinne aber sind auf dem Boden des Christenthums diejenigen Secten als schwärmerische zu bezeichnen, welche in ihrer Irrlehre bis zur Verläugnung der Vernunftwahrheit und des Naturgesetzes gehen und an die Stelle des von Vernunft und Glauben gelehrten Verhältnisses des Menschen zu Gott das Resultat der von ungezügelter Leidenschaft beherrschten Phantasie treten lassen. Schwärmerische Secten waren demnach

1. in den ersten Jahrhunderten die dem Antinomismus (s. d. Art.) huldigenden Gnostiker (s. d. Art.), welche Freiheit von jeder Schranke eines Gesetzes lehrten und übten. Als ihr Vorläufer ist Simon Magus (s. d. Art.) mit seiner Secte anzusehen. Karpokrates (s. d. Art.) und sein Sohn Epiphanes gaben den antinomistischen Grundsätzen die rücksichtsloseste Entfaltung bis zum vollen Communismus und zur vollen Geschlechtsgemeinschaft. Aus scheinbar entgegengesetzter Doctrin kamen zu gleichen Folgerungen die Enkratiten (s. d. Art.) und die Anhänger des Marcion (s. d. Art.). Indem diese die Sünde als einen Bestandtheil der leiblichen Natur selbst ansahen, mußten sie dieselbe für unvermeidlich und nothwendig halten. Während sie einerseits die strengste Ascese forderten, namentlich gänzliche Enthaltung vom Weine, von aller animalischen Nahrung und von der Ehe, übten sie unter dieser Hülle eines heiligen Lebens den abscheulichsten Cultus des Fleisches. Bei ihnen sowie bei den Ophiten (s. d. Art.) tritt hiermit schon ein Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Principe zu Tage, deren jedes nothwendig wirkt und auch den Menschen zu dem ihm entsprechenden Thun nöthigt. Der Dualismus fand seine größte Entwicklung bei Mani (s. d. Art.), dessen System vom Ende des 3. Jahrhunderts bis in's späte Mittelalter unermeßlich verderblich wirkte. Einen Zweig der schlimmsten Art dieses Giftbaumes bildeten die Priscillianisten (s. d. Art. Priscillian) im 4. bis 6. Jahrhundert. Eine besondere Art von Schwärmerei seit dem 2. Jahrhundert war der Montanismus (s. d. Art.). Sein Urheber rühmte sich einer besondern Prophetie in wunderbaren Ekstasen und behauptete, nur mit ihm und seinem Anhange sei der heilige Geist, dessen volle Ausgießung erst jetzt stattgefunden habe; die katholische Kirche sei eine

fleischliche, von Gott abgefallene. Zwei Prophetinnen, Prisca und Maximilla, gaben sich gleich Montanus als Werkzeuge des heiligen Geistes aus und erregten durch ihre im Zustande der Ekstase gemachten Weissagungen allgemeines Aufsehen. Der Kirche machte diese Secte großen Laxismus zum Vorwurfe, namentlich im Punkte der Fastendisciplin, der Gewährung einer zweiten Ehe, der Bußdisciplin und der Gestattung der Flucht zur Zeit der Verfolgung. In vielen Beziehungen sind die Novatianer (s. d. Art. Novatianisches Schisma) mit diesen Anschauungen im Einklang. Einer unheilvollen Art der Schwärmerei begegnen wir im 4. Jahrhundert in den Circumcellionen (s. d. Art.), einem Zweige der Donatisten (s. d. Art.), der vorzüglichsten schismatischen Secte der alten Zeit. Sie theilten mit den Montanisten den unnatürlichen Rigorismus, lehnten sich auf gegen alle Obrigkeit und gaben sich dem Wahne hin, gewaltsamer Tod sei das Gott Wohlgefälligste, weßhalb sie in großer Zahl sich selbst das Leben nahmen oder Andere durch Bitten, Geldleistung oder Zwang zu ihrer Tödtung zu bewegen suchten. Schwärmerisch sind endlich noch zu nennen die Chiliasten (s. d. Art. Chiliasmus), welche von einem tausendjährigen Reiche voller Freiheit vom Gesetze, schrankenloser Befriedigung der sinnlichen Begierden und Reactivirung des jüdischen Cultus träumten.

2. Im Mittelalter führten theils die in manchen Ländern fortwuchernden häretischen Anschauungen der ältern Zeit, theils der besonders in den Städten mächtig zur Geltung kommende demokratische Geist und Freiheitsdrang, theils der Einfluß der ungläubigen, namentlich arabischen Philosophie zu Sectenbildungen mit dem Gepräge religiöser Schwärmerei. Als Vorwand dieses Treibens diente vielfach die eingerissene Verweltlichung und Unsittlichkeit des Clerus. Die einen dieser Secten erhoben sich unter Berufung auf göttliche Inspiration mit roher Gewalt gegen die gesammte kirchliche Ordnung der Lehre und der heiligen Sacramente, namentlich gegen die heiligste Eucharistie, gegen das Priesterthum und das kirchliche Vermögensrecht, drohten aber auch der socialen Ordnung Verderben. So Tanchelm (s. d. Art.) aus Brabant (1115—1124), welcher sich als Sohn Gottes und Verlobten der seligsten Jungfrau ausgab, großer Unsittlichkeit fröhnte und vielen Anhang gewann. Der hl. Norbert (s. d. Art.) predigte gegen ihn. Zu ähnlichem verbrecherischen Beginnen verführte der schwärmerische Schmied Manasses viel Volk, das er in eine Bruderschaft sammelte, mit einer Weibsperson als heiligster Jungfrau und zwölf Aposteln an der Spitze. Ein anderer Demagoge solcher Art war Eon (Eude) de l'Estoile (s. d. Art.) in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, welcher sich als Gottes Sohn, Richter der Lebendigen und der Todten und Theilnehmer an der Weltregierung Gottes erklärte, die Kirchen und Klöster stürmte und ihr Gut in den wüstesten Schwelgereien verpraßte. — Die größte Macht gewannen aber in dieser Zeit (seit 1104) die Petrobrusianer (Henricianer) im südlichen Frankreich, deren Oberhaupt der abgesetzte Priester Petrus de Bruys (s. d. Art.) und nach dessen Tode der Diacon Heinrich von Lausanne (s. d. Art.) aus dem Benedictinerorden waren. Diese Sectirer gaben den nächsten Anstoß zu den oben genannten unheilvollen destructiven Bewegungen. Sie gingen Allen voran in Verwerfung der Kindertaufe, der heiligen Messe und des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt, des Priestercölibates und des kirchlichen Fastens. Heinrich war anfänglich ein eifriger und auch gegen sich selbst sehr strenger Bußprediger, wurde aber, durch seine Erfolge beim Volke verblendet, ein schwärmerischer Aufwiegler, welcher der ganzen bestehenden Ordnung den Krieg erklärte. Der hl. Bernhard predigte gegen ihn mit großem Erfolge. — Wie weit Arnold von Brescia (s. d. Art.) und die Arnoldisten die Irrthümer der vorgenannten Sectirer theilten, ist nicht erwiesen. Dagegen ist gewiß, daß sie vollständige Armut als wesentlich nothwendig für die Kirche forderten. Kein Cleriker, der zeitlichen Besitz habe, könne selig werden. Werde ein Priester oder Bischof ausschweifend oder weltlich gesinnt, so verliere er die priesterlichen Gewalten und den priesterlichen Charakter. Es sei ein verdienstliches Werk, der Kirche ihr zeitliches Gut zu entziehen, selbst durch Raub oder Diebstahl. Arnold selbst starb 1155 durch Henkershand. Einem vollständigen Socialismus und Communismus huldigten um dieselbe Zeit in Frankreich die Capuciaten (s. d. Art.), welche sich für ihr allem göttlichen und menschlichen Rechte widerstreitendes Treiben auf Erscheinungen der Mutter Gottes beriefen. — Unter die schwärmerischen Secten, die mit rohem Fanatismus ihre Ziele verfolgten, gehören von der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an die Waldenser (s. d. Art.) oder Armen von Lyon, deren Stifter Petrus de Vaux (Valdo, Valdus) gewesen ist. Unter Vorgeben des göttlichen Berufes, in der Kirche die evangelische Vollkommenheit auf Grund der Armut wiederherzustellen, lösten die Waldenser sich mehr und mehr von der kirchlichen Auctorität und auch von der weltlichen Obrigkeit los, verwarfen das besondere Priesterthum in der Kirche, vindicirten das Predigtamt sowie die Erklärung der heiligen Schrift auch den Laien und hegten socialistische und communistische Tendenzen. Einer dualistischen, gnostisch-manichäischen Richtung huldigten die Luciferianer (s. d. Art.), welche Lucifer als ein gutes göttliches Wesen verehrten, das einst noch zum Siege über den „ungerechten Gott" gelangen werde. Ihren Namen rechtfertigten sie auch durch Laster aller Art, Idololatrie obenan. (Die Stedinger [s. d. Art.] sind oft mit Unrecht zu den Luciferianern gerechnet worden; ihnen fällt hauptsächlich nur die Auflehnung gegen den Erzbischof von Bremen zur Last.) — Eine andere Classe von

religiösen Schwärmern des Mittelalters bildeten im 13. Jahrhundert diejenigen Sectirer, welche sich besonderer göttlichen Erleuchtungen über die Zukunft des Reiches Gottes auf Erden in Erklärung der geheimen Offenbarung rühmten (Apocalyptiker). Dahin gehören besonders Abt Joachim von Fiore (s. d. Art.) und die Joachimiten (Petrus Johannis Olivi [s. d. Art.] kann nur mit Vorbehalt dazu gerechnet werden), sowie die Apostelbrüder (s. d. Art. Apostoliker I, 1143 f.). Allen diesen apocalyptischen Secten ist die Annahme gemeinsam, die vollkommene Kirche (die des heiligen Geistes) sei erst in Zukunft zu erwarten; daher ihre Auflehnung gegen die römische Kirche. — Pantheistisches Gepräge war den Brüdern und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.) eigen, deren Häupter Amalrich von Bena und David von Dinan (s. d. Artt.) waren. Derselben Richtung gehörte Simon von Tournai (s. d. Art.) an. — Den alten Manichäismus mit allen seinen gegen Religion, Sittlichkeit und Societät gerichteten Doctrinen und Consequenzen erneuerten die Bogomilen, Katharer und Albigenser sowie die Passagier (s. d. betr. Artt.).

3. Die sogen. Reformationszeit gab Irrlehren gleich denen der mittelalterlichen schwärmerischen Secten unter Zusammenwirken günstiger Factoren Ausgestaltung und Ausbreitung in weitestem Umfange. Den Häuptern der Reformation, Luther und Zwingli voran, eignete in hohem Grade alles, was die religiöse Schwärmerei kennzeichnet, und ihre gesammte Lehre und Wirksamkeit trug den fruchtbaren Keim zahlreicher schwärmerischer Secten in sich. Die erste derselben, welche besonders im Münsterlande entsetzliche Verwüstungen anrichtete und, nachdem sie dort ausgerottet worden war, sich weithin über Deutschland verbreitete, ohne nach Außen ihr Zerstörungswerk fortsetzen zu können, war die der Wiedertäufer (s. d. Art.). Schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts hatte sich in Böhmen die Secte der Böhmischen Brüder (s. d. Art.) gebildet, welche husitischen Anschauungen huldigten. Sie suchten später Einigung mit Luther, doch kam diese nicht zu Stande. Eines ihrer Häupter war der als Schulmann von der liberalen Welt über Gebühr verherrlichte, der Schwärmerei sehr ergebene Johann Amos Comenius (1592 bis 1670) aus Brumau in Mähren, mit welchem ein äußerst fanatischer Schwärmer, der sich fortwährender Offenbarungen rühmte, Nicolaus Dabricius aus Straßnitz in Mähren (1597—1671), enge verbunden war. Letzterer benutzte allen seinen Einfluß bei Hoch und Nieder zur Aufwiegelung gegen das Haus Habsburg und endete durch Henkershand. Ein vorzügliches Haupt der auf dem Boden der „Reformation" stehenden socialen Revolution und einer der verrufensten religiösen Schwärmer, welcher den Wiedertäufern nahe stand, war Thomas Münzer (s. d. Art.). Von den vielen anderen Schwarmgeistern, welche die kirchliche Revolution hervorbrachte, und welche alle Einem Geiste der Verneinung entsprangen, können hier nur einige genannt werden. Menno Simonis (s. d. Art.), vorher katholischer Pfarrer in Friesland, 1536 Anabaptist, Stifter der Mennoniten (Taufgesinnten), suchte auf dem Wege der Belehrung und mit Mäßigung die christliche Gesellschaft in die neuen von ihm erträumten Verhältnisse einzuführen, während sein Zeitgenosse Dietrich Battenburg, vormals Bürgermeister im Holländischen, mit Feuer und Schwert alle Menschen in das „bereits mit ihm in die Welt gekommene Reich der Auserwählten" hineinzwingen wollte. Canonicus Kaspar Schwenkfeld (s. d. Art.) aus Ossig in Schlesien rief mit dem Prediger V. Krautwald die Secte der Schwenkfeldianer in's Leben, sagte allem äußern Kirchenthume ab und wollte nur von einem innern spiritualistischen Christenthume wissen; im Uebrigen aber harmonirte er wenig mit Luthers Doctrinen. Sebastian Franck (s. d. Art.) aus Donauwörth wollte ein spiritualistisches Christenthum auf ganz pantheistischer Grundlage aufbauen. Die Antitrinitarier Joh. Denk aus Bayern und Ludwig Hätzer (s. d. Artt.) aus der Pfalz verbanden mit den Irrthümern der Wiedertäufer viele andere Häresien, wie die Läugnung der Gottheit Christi, der Heilswirkung durch Sacramente, der Ewigkeit der Höllenstrafen, Annahme einer einstigen Erlösung der Teufel u. s. w. Ein Gesinnungsgenosse dieser war Johann Campanus (s. d. Art.) in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Derselben Zeit gehörte an der sächsische Pastor Valentin Weigel (s. d. Art.), Haupt der Weigelianer, dessen Lehre sich als Erneuerung eines pantheistischen Gnosticismus darstellt. Seine Speculation hatte er großentheils den mystischen Schriften des Dionysius und des Theophrastus Paracelsus, eines Arztes in der Schweiz, entnommen, welcher die Theologie mit Physik und Chemie zu verschmelzen suchte, jedoch 1541 in Salzburg als Katholik starb. Die Ideen der beiden Letztgenannten, namentlich den theosophischen Pantheismus mit einem Ansatze von Dualismus, bildete der durch seine Schriften sehr einflußreich gewordene Schuster Jacob Böhme (s. d. Art.) in Görlitz weiter aus. Er rühmte sich vieler schon in der Jugend erhaltenen Offenbarungen und des Besitzes einer nur Wenigen mit ihm gemeinsamen Geheimlehre. Dieß gab Anlaß zur Sage von einem Geheimbunde, dessen Stifter Rosenkreuz sei (daher der Name Rosenkreuzer; s. d. Art.), und welcher viele verborgene Naturgeheimnisse und den Stein der Weisen besitze. — Ein Hauptgegenstand der Phantastereien der Schwarmgeister war zu jeder Zeit das Ende der Welt, und als Gewähr für dieselben mußte ihnen die geheime Offenbarung dienen. Auch im 16. Jahrhunderte fehlt es nicht an solchen Apocalyptikern. Es seien beispielsweise genannt der Schwabe Michael Stifel (s. d. Art.) in Eßlingen und der Thüringer Johannes Kose. Aehnlichen Träumern begegnen wir zur Reformationszeit

auch außerhalb Deutschlands; so einem antitrinitarischen Deisten Jean Bodin in Frankreich, dem Maler David Jorisz (s. d. Art. Joristen), einem Antitrinitarier in Holland, und eben daselbst der in weiten Kreisen bekannten und sehr verschieden beurtheilten Chiliastin Bourignon (s. d. Art.) sammt ihrem hauptsächlichen Vertheidiger Prediger Pierre Poiret (s. d. Art.); dem Heinrich Niklas, Schüler des Wiedertäufers David Georg in England, welcher das ganze Wesen der Religion auf das Gefühl der göttlichen Liebe allein reducirte, weßhalb sich seine Anhänger Kinder der Liebe oder Familisten (s. d. Art.) nannten. In England sammelte sich auch der Calvinist Halket einen Anhang mit dem Vorgeben, über ihn erst sei der Geist des Messias gekommen.

4. In der zweiten Hälfte des siebenzehnten und im achtzehnten Jahrhundert gewann im deutschen Protestantismus der von Philipp Jacob Spener (s. d. Art.) in's Leben gerufene und von seinen Schülern A. H. Francke (s. d. Art.), Breithaupt und Paul Anton und der Universität Halle geförderte Pietismus (s. d. Art.) Verbreitung und Einfluß. Derselbe war die Reaction gegen den trostlosen Lehrbegriff des Lutherthums und wandte sich unter Beiseitesetzung des Dogmas ganz nur der Uebung des Christenthums zu. Religion ist ihm nur Sache des Herzens. Nothwendige Folge dieser Anschauung mußte ein jeder soliden Grundlage entbehrender Mysticismus, eine fruchtbare Quelle religiöser Schwärmerei, werden. Daher Erscheinungen wie die des Chiliasten Joh. Wilhelm Petersen (s. d. Art.), Superintendenten in Lüneburg, und seiner Frau in Verbindung mit der „Seherin" Rosamunde von Asseburg; des Würtemberger Hofpredigers Hedinger und seiner Schule; der Inspirationsgemeinden besonders in der Wetterau (unter Einfluß von aus Frankreich vertriebenen Camisarden [s. d. Art.]), in welchen ein allgemeiner Geist der Weissagung herrschte, und der Chiliasmus in möglichst phantastischer Weise ausgestaltet wurde; des Joh. Konrad Dippel (s. d. Art.) aus Frankenstein bei Darmstadt, eines ebenso flachen Rationalisten als abenteuerlichen Astermystikers; des Daniel Klesch, eines geborenen Ungarn (1624—1697); des Joh. Georg Gichtel (s. d. Art.), eines fanatischen Schwärmers in der von Böhme eingeschlagenen Richtung. Als besonders fruchtbarer Boden für Schwärmer ist das Wupperthal bekannt (vgl. F. W. Krug, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sectirerei und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerung im Großherzogthume Berg, bes. im Wupperthale, Elberfeld 1851). Hierher gehört E. Ch. Hochmann aus Hochenau in Niederösterreich; er machte zuerst mit der genannten Bourignon und Pierre Poiret in den Niederlanden gemeinsame Sache, huldigte sodann einem protestantisirten Quietismus des Molinos (s. d. Art.) und wurde das Haupt der scheinbar ganz der Selbstabtödtung ergebenen „Schmachtfeinen", zum Unterschiede von den „Schwelgfeinen", dem Anhange des oben erwähnten Dippel. Er hatte besonders eifrige Verbündete an einem gewissen Hofmann (gest. 1746) und Gerhard Tersteegen (s. d. Art.). Ganz verrufen wurde die Secte des Elias Eller (s. d. Art.) oder der Zioniten in Ronsdorf von 1724 an. Hauptanhänger desselben war eine Zeitlang der Prediger Schleiermacher von Elberfeld, deßgleichen die Bäckerstochter Anna von Buchel, eine vorgebliche Seherin und Prophetin, mehr eine Betrogene als eine Betrügerin. Dem Wupperthale gehörten auch an Dr. Samuel Collenbusch (s. d. Art.), welcher mit dem Prediger Menken (1768—1831) eine ganz neue Glaubenslehre zu Tage förderte und dafür einen Anhang zu gewinnen wußte; ebenso die Pseudo-Krummacherianer (s. d. Art. Krummacher), zu deren Irrthümern wohl ohne seinen Willen der Prediger Krummacher in Elberfeld durch seine Predigten über die Gnadenwahl Anlaß gegeben hatte. Besondere Bedeutung erhielten die aus den Mährischen Brüdern hervorgegangenen Herrnhuter, deren Stifter der sächsische Graf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (s. d. Art.) war. — In Holland entstand ein Gemisch von Spinozismus und Mysticismus (pantheistischem Spiritualismus), vorzüglich gefördert durch den Prediger Friedrich von Leenhoff, Wilhelm Deurhoff (s. d. Art.) zu Amsterdam, Pontian von Hattem, Isaac Verschooren und die mit ihm verbündete Mirjam Vos, den apostasirten Jesuiten Johannes Labadie (s. d. Art.) sammt der gelehrten A. M. von Schürmann und dem zu Handevith in Schleswig geborenen Friedrich Breckling. — In Italien trieb der berüchtigte Alchymist und Betrüger Giovanni Francesco Borro (s. d. Art.) sein Unwesen. — In der Schweiz waren unter zahlreichen Separatisten besonders berüchtigt die Brüggler im Kanton Bern, die sich unter Verkündigung der nahen Ankunft des Herrn der ärgsten Zügellosigkeit überließen. Hieronymus Köhler (1754 durch Henkershand gestorben) und sein Bruder Christian waren ihre Stifter. — Besonders fruchtbar an Secten schwärmerischer Natur waren in dieser Periode England und Amerika. Dahin gehören zunächst die vielgestaltigen Baptisten (s. d. Art.), zu deren Entstehung holländische Wiedertäufer in England den Anstoß gegeben haben mögen. Seit 1834 fanden sie auch im protestantischen Deutschland Eingang; in Hamburg durch den dortigen Kaufmann Oncken. Sodann seien genannt die Quäker (s. d. Art.), die sich vorzüglich in Nordamerika verbreiteten und sich, wenn auch in geminderter Zahl, bis jetzt erhalten haben. Aus den Quäkern gingen hervor die Shakers (s. d. Art.). Abarten von ihnen waren die Anhänger der Anna Lee aus Manchester, die 1774 mit ihr nach Amerika auswanderten und dort die Colonie Neulibanon für die Philadelphische Gesellschaft oder die wahre Familie Christi bildeten. — Weiter gehören hierhin die Anhänger der Johanna

Southcote, „der Braut des Lammes", welche zur Mutter des Messias bestimmt zu sein vorgab (s. d. Art. Sabbatarier, ob. 1444). Im 18. Jahrhundert ist die vorzüglichste religiöse schwärmerische Secte die der jetzt noch weit verbreiteten und besonders in England und seinen Colonien und in Nordamerika einflußreichen Methodisten (s. d. Art.). Von geringerer Bedeutung sind die Swedenborgianer (s. d. Art.), welche sich die „Kirche des neuen Jerusalem" nennen und den schwedischen Bergrath Emmanuel Swedenborg, einen wohlmeinenden, aber höchst phantastischen Schwärmer, zu ihrem Urheber haben. — In Rußland zählte Erzbischof Dimitry von Rostow schon am Anfange des 18. Jahrhunderts 200 verschiedene Secten, unter welchen es an Schwärmern nicht fehlte (s. d. Art. Raskolniken). — Wie der Protestantismus, so brachte auch der Jansenismus mancherlei Schwärmereien zu Tage; sie gehören zu den Secten, welche man unter dem Begriffe „Quietisten" (s. d. Art. Quietismus) zusammenfaßt.

5. Auch dem neunzehnten Jahrhundert fehlten seine Schwärmer nicht. Der Protestantismus brachte besonders in Großbritannien und Amerika fortwährend neue Secten dieser Richtung hervor. So entstand 1844 „das Haus der Liebe" oder Lampeter Brethren in Charlidge. Diese Häretiker erkennen keine menschliche Obrigkeit an, rühmen sich der Vereinigung mit dem heiligen Geiste, der allein ihr Herr und Regent sei, verwerfen jedes Gebet, üben volle Geschlechtsgemeinschaft und verkündigen den Tag des Gerichtes als angebrochen. John Darby in Plymouth gründete die Secte der Plymouthbrüder oder Darbysten (s. d. Art.), ein verjüngtes und modificirtes Quäkerthum; ihre Hauptsitze hat sie seit 1840 in Lausanne und im Waadtland. Größere Bedeutung gewann der Irvingianismus, gestiftet von Eduard Irving (s. d. Art.), welcher den Stempel des Pietismus und Aftermysticismus trägt und die Nähe des Antichristen und der zweiten Ankunft des Herrn und Chiliasmus predigt. Seit 1848 fand er auch mehr und mehr Aufnahme in Deutschland, namentlich durch den Marburger Professor Dr. Heinrich Thiersch und die beiden katholischen Priester der Diöcese Augsburg Decan Lutz und Domvicar Spindler. In Nordamerika, welches jeder religiösen Richtung volle Freiheit gewährt, konnte das protestantische Princip von der evangelischen Freiheit, der äußerlichen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und der Privatinspiration sich ungehindert in zahllosen Formen in alle seine Consequenzen entwickeln. Unter den dort entstandenen Secten ragt hervor die der Mormonen (s. d. Art.), die auch aus Europa und speciell Deutschland Zuzug erhielt. Communistischer und socialistischer Richtung und den Mormonen ähnlich sind die Perfectionisten (s. d. Art.). Andere schwärmerische Secten sind die Adventisten (s. d. Art.) und die als Vegetarianer lebenden Bibelchristen, welche sich buchstäbliche Beobachtung der Bibelworte angelegen sein lassen. — In Schweden trieben seit 1813 die Springer in Ingermanland und seit 1842 die „Rufenden Stimmen" ihr Unwesen, von welchen sich die Läsare (Leser) absonderten (s. Stimmen aus Maria-Laach LII [1897], 348 ff.). Norwegen hatte seine Haugeaner (von dem Bauern Nilsen Hauge; s. d. Art.), welche dem Unglauben der dortigen Pastoren gegenüber ein Laienpredigtamt einführten. — In der Schweiz führte 1824 die Schwärmerei zu den Wildenspucher Greueln (s. d. Art. Wildenspuch), indem die Bauerstochter Marg. Peter zu dem Wahne kam, sie müsse durch Peinigung und Kreuzigung sich und Andere retten. — Aufsehen erregte auch im Elsaß und in der Schweiz die aus Livland stammende Pietistin Frau v. Krüdener (s. d. Art.), die selbst auf Alexander I. von Rußland großen Einfluß gewonnen und ihn zur „heiligen Allianz" veranlaßt hatte. — In Ungarn bildete sich 1869 aus Calvinisten die Secte der Nazarener, welche die Kindertaufe verwarfen und das nahe Weltgericht verkündeten. — In Holland war zu Delft im J. 1797 die Gesellschaft Christo sacrum aufgetaucht, welche alle verschiedenen christlichen Confessionen zu einer allgemeinen Kirche vereinigen wollte, und 1825 entstanden die Necessitarier, deren Haupt Stoffelmüller war; sie verwarfen jeden Unterschied zwischen Gut und Bös und kannten keine sittliche Schranke. Ein anderer Schwärmer Veigebauer durchzog um dieselbe Zeit das Land. Eine communistische Secte in Uithoorn bei Amsterdam nannte sich Vaders-Goed, weil es ihr zufolge kein Privateigenthum gibt, sondern nur Eigenthum Gottes des Vaters. Auch der convertirte jüdische Dichter Da Costa fühlte den Beruf, Haupt einer Secte zu sein (1828). — Auch in Deutschland fehlte es nicht an Erscheinungen des Aftermysticismus. Ein gewisser Kohlbrügge (s. d. Art.), holländischer Candidat der Theologie, vermehrte die Wupperthaler schwärmerischen Genossenschaften, indem er 1848 in Elberfeld eine niederländisch-reformirte Gemeinde aus Elementen bildete, welche der Union von 1847 widerstrebten. In Königsberg entstand im J. 1835 unter Schönherr (s. d. Art.), Diestel und Ebel eine Art Muckerthum. — Der berüchtigte Prediger Martin Stephan (gest. 1846) bildete in Dresden eine Secte, und nachdem er sich in der Heimat unmöglich gemacht hatte, wanderte er im J. 1838 mit seinem Anhange nach Amerika aus, um dort als ihr „Bischof" das schmähliche Unwesen fortzusetzen. — In Würtemberg wurde der Pietismus gepflegt durch Hoffmann zu Leonberg, welcher 1818 zu Kornthal (s. d. Art.) eine „apostolische Gemeinde" zur Vorbereitung auf die nach Exegese Bengels des Aeltern im J. 1830 zu erwartende zweite Ankunft Christi bildete. Sein Sohn Christoph (s. d. Art. Jerusalemsfreunde VI, 1368 ff.), Inspector der Schule bei Ludwigsburg, machte es sich in Weiterführung der Tendenzen seines Vaters zur Aufgabe, das mosaische Gesetz wieder zur Geltung zu bringen

und in Palästina das „Volk Gottes" zu sammeln (1854). Bis dieß ermöglicht werde, ließ er sich mit seinen Anhängern in Kirschenhardthof bei Marbach nieder (1856) und begann 1869 von da aus die Gründung seiner Colonie im gelobten Lande. — Ein Convertit aus dem Judenthume, der Böhme Pick, gründete 1859 die Armenische Gemeinde, in welcher er den Mosaismus neu beleben und mit dem Christenthume verschmelzen wollte. Würtemberger Schwärmer waren auch die finsteren Michelianer (s. d. Art.), welche die Höllenstrafen läugneten unter Forderung strenger Buße, während der Pfarrer Pregizer (gest. 1824) seine Genossen (Pregizerianer) fortwährend mahnte, im Hinblick auf die streng lutherische Rechtfertigungslehre keine Hölle zu glauben und sich voller Fröhlichkeit hinzugeben. Ein Theil der schwäbischen Pietisten war seit 1805 nach Amerika ausgewandert und hatte bei Pittsburg ein Gemeinwesen gebildet, in welchem der Bauer Rapp unbedingte Gewalt ausübte und unter der Firma der Gütergemeinschaft alles Eigenthum allein verwaltete. Sie nannten sich die Harmonisten (s. d. Art.). Ein gewisser Bernhard Müller (Proli), der zuerst in Offenbach als Prophet eine geistliche Weltmonarchie verkündet und wie ein Fürst gelebt hatte, entzog sich einer ihm drohenden Untersuchung durch Flucht nach Amerika und gesellte sich dem Rapp als sein Prophet bei. Er bildete aber eine Partei gegen Rapp, welcher sich durch großes Lösegeld seiner wieder entledigte. Mit dem Gelde gründete er „das neue Jerusalem", hatte aber bald abgewirthschaftet. Ein anderer Theil Würtemberger Pietisten war 1818 und 1819, im Wahne, es nahe der jüngste Tag, nach dem Orient aufgebrochen, um Jerusalem näher zu sein, ließ sich aber bewegen, im russischen Georgien Halt zu machen, wo sie acht Colonien gründeten. Ende der vierziger Jahre wollten diese zum großen Theile die Wanderschaft in's heilige Land wiederum aufnehmen, wurden jedoch von der russischen Regierung nicht über die Grenze gelassen (s. d. Art. Jerusalemsfreunde VI, 1367 ff.). — In Chemnitz finden wir 1855 die Secte des später im Irrenhause internirten Schusters Voigt unter dem Namen Psychographisten, welchem die „heiligen Männer" zugehörten, die sich eines unmittelbaren Verkehrs mit Gott brüsteten, aber volle Emancipation des Fleisches selbst ohne Scheu vor Blutschande übten.

Die katholischen Gegenden blieben in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts auch nicht immer frei von aftermystischen Schwärmereien. Die Zeit der Revolution beraubte die Gesellschaft der katholischen Institutionen, welche sonst in segensreichster Weise die Pflege der Religion übten; Rationalismus und Unglaube drangen in alle Kreise ein. Infolge dessen waren Geister, welche das Bedürfniß tieferer Religiosität und größerer Verinnerlichung fühlten, leicht für jede Kundgebung zu gewinnen, welche das Gepräge des Ueberirdischen an sich zu tragen schien. Aber von der allein sichern Führung des kirchlichen Gehorsams abgelöst, verfielen sie unvermeidlich auf dem dunkeln Gebiete der Mystik Täuschungen und Verirrungen, oft der schlimmsten Art. So gerieth der katholische Pfarrer Aloys Henhöfer (s. d. Art.) zu Mühlhausen an der Würm (in Baden), welcher schon während seiner Studien ohne die hierzu nöthige Anleitung mystische Theologie betrieben hatte, in die Schlingen des schlimmsten Pietismus durch den Schreiner Brugier, trat in die engste Verbindung mit der Brüdergemeinde zu Kornthal und apostasirte schließlich (1823) mit einem Theil der Gemeinde, den Freiherrn von Gemmingen in Steinegg an der Spitze. Die Vorsteher der acht katholischen Gemeinden im Gemmingen'schen Gebiete aber blieben treu trotz der gewaltthätigsten und schändlichsten Mittel, welche zu ihrer Losreißung von der Kirche angewandt wurden. Vorübergehende Erscheinungen ähnlicher Art am Rhein und Main waren ein gewisser Armbruster, welcher seine Phantastereien in der Schrift „Die sieben Posaunen" zum Besten gab, und die verrückte Christina Gorius, welche sich für inspirirt vom heiligen Geiste ausgab und ihre vermeintlichen Offenbarungen veröffentlichte. Am 16. April 1823 warnte das bischöfliche Generalvicariat in Bruchsal vor den Schriften aller oben genannten Sectirer. — Der in Böhmen geborene Priester Thomas Pöschl (1806—1837) begründete im Bisthum Linz die schwärmerisch-chiliastische Secte der Pöschlianer (s. d. Art.). — Eine mystisch-rationalistische Häresie, welche, um Gott im Geiste anzubeten, Kirchen, Cultus und Sacramente verwarf, Gott nur auf freiem Felde verehrt wissen wollte und Ehe und Krieg für unerlaubt erklärte, entstand in der untern Steiermark; nach dem Pfarrer Maurer in Loipersdorf (gest. 1817), welchen sie für den neuerdings incarnirten Gottessohn hielten, heißen ihre Anhänger Maurerianer. — In Kärnthen begegnen uns die Michaelsritter, Anhänger der Schwärmerin Agnes Wirsinger, welche seit 1811 sich einbildete, einen besonders vertrauten Verkehr mit Maria und St. Michael zu haben, bei dem frommen Propst Joh. Holzner (gest. 1818) in Gmünd Anklang fand und in ihren Anhängern den Wahn weckte, St. Michael werde mit seinem Schwerte die Unreinen ausrotten, sie aber schonen und ihnen die Erde zum Erbtheil geben. Die Manharter (s. d. Art.) traten mit denselben in Verbindung, und ihr Priester Hagleitner ward ein Michaelsritter. Die Manharter selbst waren im Grunde nur Schismatiker, ähnlich den Salpeterern (s. d. Art.) im südöstlichen Schwarzwalde. — Schwärmerisches Unwesen in Bayern hat zwischen 1790 und 1840 in der Diöcese Augsburg arges Unheil angerichtet, worüber ausführlich in den Artt. Boos, Feneberg, Goßner, Lindl, Völk gehandelt ist. — Außerhalb Deutschlands begegnet uns in der französischen Diöcese Bayeux unter dem Namen „Werk der Barmherzigkeit" eine schwär-

merisch-häretische Secte, deren Haupt Vintras hieß. Gregor XVI. censurirte ihre Lehren als gottlose Erfindungen und Aberwitz (8. November 1843), und drei Provinzialconcilien (1849) wiederholten das Verwerfungsurtheil über dieselbe. In Italien gab sich 1847 zu Casale in Piemont Grignoschi als in die Welt gekommener Christus aus, der neuerdings gekreuzigt werden müsse, um die Kirche von ihrer Knechtschaft und den Irrthümern zu befreien. Dieser höchst sittenlose Mensch und sein Anhang scheint mit dem ebenso schändlichen Sectirer Romano in der Schweiz verbunden gewesen zu sein.

6. Schwärmerei der schlimmsten Art blieb der neuesten Zeit vorbehalten. Sie wurde vorbereitet durch den Spiritismus (richtiger Spiritualismus; s. d. Art.), dessen Anfänge aus Amerika stammen. Hier waren es vorzüglich die Swedenborgianer (s. d. Art.), welche behaupteten, Beziehungen mit der Geisterwelt zu unterhalten. In weiterer Entwicklung tauchte der nekromantische Spiritismus auf, d. h. die von einzelnen Personen vorgegebene Macht, Verstorbene mit den Lebenden in den innigsten Rapport zu versetzen und zu Mittheilungen in sinnlich wahrnehmbarer Weise zu veranlassen. Eine der ersten Formen, unter welchen solche erfolgten, war das Tischrücken (seit 1848); später schrieb der citirte Geist mit schnell geführter Hand des Mediums die Antwort auf oder gab dieselbe wohl gar mündlich. Dazu gesellten sich zuletzt Medien, denen es gegeben war, die Geister in Menschengestalt zu sehen, ihre Sprache zu hören und mit ihnen zu reden. Der Spiritismus gewann schnell die weiteste Ausdehnung und erhielt vollkommene Organisation. Es entstanden Spiritistengemeinden, die unter einander in Verbindung traten, und die Verbände des einen Landes einigten sich mit denen anderer. Seit 1852 fand der Spiritismus Eingang in Europa; der nekromantische Spiritismus wurde nicht bloß in Genf und anderen Metropolen des Protestantismus, sondern auch im katholischen München schwunghaft betrieben. Die Bischöfe haben wiederholt ihre warnende Stimme gegen dieses Unwesen erhoben. Wohl mag ein Theil der spiritistischen Erscheinungen auf Rechnung unbewußter oder bewußter Täuschung zu setzen und Anderes aus natürlichen Kräften erklärbar sein, jedenfalls ist aber die Möglichkeit und die Gefahr einer Einmischung dämonischer Mächte vorhanden (vgl. d. Artt. Somnambulismus und Spiritualismus). Ueberhaupt zieht sich durch die ganze Geschichte der Schwärmerei, wie ein rother Faden bald klar und bewußt, bald unklar und verhüllt, die manichäisch-dualistische Anschauung von einem dem Menschen freundlich gesinnten Principe, welches von einem andern bekämpft und unterdrückt wird, aber schließlich den Sieg erlangt. Das erstere ist dasjenige, welches zur Befriedigung alles sinnlichen Begehrens volle Freiheit bietet, das andere der Gott des Christenthums. Ihren Gipfel erreicht die schwärmerische Gottlosigkeit in der Anbetung des erstgenannten Princips, d. h. im Satanscult. Wie weit freilich die Mysterien des Bösen sich in Wirklichkeit bereits erstrecken, und wie nahe die Zeit ist, wo (Offb. 20, 3) der Geist des Abgrundes losgelassen wird, entzieht sich einstweilen sicherer Kenntniß. Nur warnen kann man vor den mit größter Sicherheit auftretenden sogen. Enthüllungen von angeblich bekehrten früheren Freimaurern oder Satansverehrern (Leo Taxil, Margiotta, Hacks, der apocryphen Miß Diana Vaughan; vgl. [Linzer] Theol.-prakt. Quartalschrift 1897, 82 ff.), da solche theils uncontrolirbare, theils offenkundig unsinnige Mittheilungen zusammen mit dem ganzen Gebahren der betreffenden „Enthüller" der guten Sache nur schaden können. [Diese Warnung war schon geschrieben, ehe sie durch bekannte Vorgänge gerechtfertigt wurde.] [Pruner].

Schwane, Joseph, katholischer Dogmenhistoriker und Moralist, wurde am 2. April 1824 zu Dorsten in Westfalen geboren, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Heimat und Recklinghausen und studirte in Münster, Bonn und Tübingen Philosophie und Theologie. Auf Grund einer in der Tübinger Quartalschrift (1850, 394 ff.) erschienenen Abhandlung über die scientia media wurde er von der theologischen Facultät zu Münster 1851 zum Licentiaten, nach weiterer literarischer und lehramtlicher Thätigkeit 1860 honoris causa zum Doctor promovirt. Seit 1853 hielt er als Privatdocent an der Akademie zu Münster Vorlesungen über Kirchengeschichte, Moral und Dogmengeschichte und leitete gleichzeitig das gräflich v. Galen'sche Convict. Mit Friedhoff wurde er 1859 zum außerordentlichen Professor daselbst ernannt und erhielt 1867 das durch Dieckhoffs Tod erledigte Ordinariat der Moral mit den Nebenfächern der Dogmengeschichte und Symbolik. Neben dem betagten Berlage (s. d. Art.) und in vollem Umfange nach dessen Tode (1881) übernahm er schließlich die Vertretung der Dogmatik. Als Senior in seiner Facultät hochgeachtet, als wissenschaftlicher und persönlicher Charakter auch im weitern Lehrkörper geschätzt, durch staatliche Ehrungen und die Würde des päpstlichen Hausprälaten ausgezeichnet, starb Schwane unerwartet am 6. Juni 1892. So nachhaltig und heilsam der Einfluß war, den Schwane als theologischer Lehrer und bischöflicher Prosynodal-Examinator besaß und ausübte, so lag doch das Hauptverdienst seiner Thätigkeit auf schriftstellerischem Gebiete. Nicht durch geniale Tiefe oder glänzenden Reichthum der Begabung zum Theologen ersten Ranges bestimmt, hatte er sich durch eisernen Fleiß, in der Schule der großen Theologen der Vorzeit und in der lebendigen Schule vielseitiger Doction, eine theologische Durchbildung und Wissensfülle erworben, die seinen Leistungen das Gepräge der Gediegenheit, Reife und Sicherheit verlieh; dazu kam eine tiefgläubige Gesammtrichtung, die auch

in bewegten Zeiten an dem rechten Sinne der kirchlichen Ueberlieferung nicht irre wurde. Schwane's vierbändige Dogmengeschichte, nach Klee's (s. d. Art.) kürzerem und anders angelegtem Handbuche die erste katholische Bearbeitung dieser wichtigen Disciplin, zeichnet sich aus durch wohlbemessene Disposition und lichtvolle Darstellung des ungeheuren Stoffes und durch das Geschick, mit welchem die Einheit der kirchlichen Glaubenssubstanz nachgewiesen und in den Vordergrund gestellt wird; doch finden auch die geschichtlichen Einwirkungen auf den Fortschritt und Ausbau des Dogmas eine hinlänglich sorgfältige Beachtung. Die neueste protestantische Methode der Dogmengeschichte freilich, welche das Wesen des Dogmas der geschichtlichen Entwicklung opfert, hat Schwane kurzweg als theologischen „Darwinismus" zurückgewiesen. In der Moraltheologie gibt er im Ganzen der speculativen Behandlung den Vorzug vor der casuistischen, ohne letztere völlig auszuscheiden; in verdienstvoller Weise sucht er die Pflichtenlehre durch eingehendere Verwerthung der Tugendlehre des hl. Thomas zu erweitern und dem juristischen Beiwerke eine den modernen Staatsgesetzen entsprechende Gestalt zu geben. Ein als Manuscript fertiggestelltes Handbuch der Dogmatik befindet sich im Nachlaß des Verstorbenen. Von Aufsätzen und Recensionen in Zeitschriften abgesehen, sind Schwanes gedruckte Werke folgende: Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner, Münster 1855; De controversia, quae de valore baptismi haereticorum inter S. Stephanum P. et S. Cyprianum agitata sit, commentatio historico-dogmatica, Monast. 1860; De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere, ib. 1868; Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster 1862; 2. Aufl., Freiburg 1892; Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1866 und 1869; 2. Aufl., Freiburg 1895; Dogmengeschichte der mittlern Zeit, Freiburg 1882; Dogmengeschichte der neuern Zeit, Freiburg 1890; Specielle Moraltheologie, in einzelnen Theilen erschienen, Münster und Freiburg von 1871—1878 (Die Lehre von der Gerechtigkeit, in 2. Aufl. 1885); Allgemeine Moraltheologie, Freiburg 1885; Die eucharistische Opferhandlung, Freiburg 1889 (Erinnerungsschrift an Bischof Johann Bernhard). [Mausbach.]

Schwanenorden hieß mit seinem landläufigen Namen ein brandenburgisch-fränkischer Orden, welcher dem Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg seinen Ursprung verdankt. Derselbe stiftete am 29. September 1440 eine Sodalitas B. M. V., welche in der von Prämonstratensern bedienten altehrwürdigen Muttergotteskirche auf dem Harlungerberg bei Brandenburg ihren Sitz haben sollte. Die Gesellschaft sollte außer dem Stifter aus 30 Männern, welche „echt und recht zu Helm und Schild geboren sind", und aus 7 Frauen bestehen. Sie hatte einen religiös-sittlichen Zweck. „Da die keusche Mutter wohl keuscher Diener würdig ist", so sollen alle Mitglieder durch diese Tugend sich auszeichnen und (gegenüber der damals in Adelskreisen herrschenden Zechlust) „vorsätzlich nicht zu viel trinken". An den Vigilien der Muttergottesfeste sollen sie fasten und die Festtage selbst feierlich begehen; dann zu Ehren der heiligen Jungfrau täglich sieben Vaterunser und Ave Maria beten oder statt dessen sieben Pfennige Almosen geben, endlich alle Quatember vier böhmische Groschen an das Kloster schicken, wofür Vigilien und Seelenmessen für die verstorbenen Mitglieder zu halten sind. Das Ordenszeichen der Verstorbenen ist zu U. L. Frau auf dem Berge einzusenden; die zum Seelengottesdienst geladenen Mitglieder sollen persönlich oder durch Stellvertreter demselben beiwohnen. Auch ist jedes Mitglied verpflichtet, „seinen Mitgesellen treulich zu helfen und beizustehen". Das Ordenszeichen, dessen Symbolik die Stiftungsurkunde erklärt, war das Bild der heiligen Jungfrau mit dem Jesukind, sitzend auf dem Halbmond, umgeben von Sonnenstrahlen, mit der Devise Ave mundi domina. Die Glieder (Premße = Bremse, Hemmschuh) der Kette, an welcher es getragen wurde, bestanden aus zwei oben und unten durch Ringe verbundenen, innen gezahnten Schienen, welche ein rothes Herz einschlossen, bezeichnend den christlichen Bußgeist („das mit rewe, beicht und buß meins selbst mut ich premßen muß", sagt das Ordensgebet). Unter dem Muttergottesbilde hing ein Schwan, von welchem der Orden meistens benannt wurde. Wie der Schwan nach der alten Erzählung seinen Tod vorausweiß und beklagt, so hat der Heiland seinen Tod vorausgesagt; wir aber, die wir die Todesstunde nicht voraus wissen, sollen uns desto sorgfältiger auf dieselbe bereit halten. Um den Schwan ist kreisförmig ein weißes Tuch geschlungen, bezeichnend die Reinheit des Wandels, die Fransen daran bedeuten die treue Beobachtung der zehn Gebote. Die vom 15. August 1443 datirten Statuten führen die christlichen Verpflichtungen noch weiter aus und schreiben ein täglich zu verrichtendes Ordensgebet vor:

> Mutter aller selikeit!
> Dich lobt die cristenheit
> Bei pflicht zu allen stunden;
> Doch zu fürder Innikeit
> Zu deynes lobes wirdikeit
> Hab ich mich verbunden 2c.,

an dessen Stelle aber auch die obengenannten Uebungen treten konnten. Der Kurfürst bestimmte noch besonders, daß ein verarmter Ordensritter mit zwei Personen, ein Edelknecht mit einer am kurfürstlichen Hofe oder auf einem dem Kurfürsten gehörigen Schlosse „Unterhalt und lebenslänglich redliche ziemliche Nothdurft" erhalten sollte. Die Beschränkung der Zahl der Ordensmitglieder fiel bald; der Stifter selbst hatte schon vor Erlassung der Statuten 69 Personen männlichen und 10 weiblichen Geschlechtes aus Norddeutschland, Meißen und Thüringen, aber auch aus Franken, Bayern,

Schwaben und Oesterreich aufgenommen; im J. 1457 waren es 129 Gesellen, darunter 14 fürstliche Persönlichkeiten. Weil einige fränkische Ordensmitglieder sich beklagten, daß sie wegen der weiten Entfernung unmöglich zu den Seelengottesdiensten und Marienfesten in der Ordenskirche zu Brandenburg erscheinen könnten, errichtete des Stifters Bruder Albrecht Achilles, Markgraf von Ansbach (1470 auch Kurfürst), 1459 eine Filiale des Ordens bei der St. Gumbertus-Stiftskirche zu Onolzbach (Ansbach) und erwirkte für dieselbe von Pius II. (16. Januar 1460) einen Ablaßbrief. Auch in Franken behielt der Orden seinen religiös-sittlichen Zweck; aber entsprechend seinen auf Machtvergrößerung gerichteten Bestrebungen verfolgte Albrecht dabei wohl auch politische Absichten, wie er denn in einer Urkunde von 1484 das Sinnbild des Schwans auf „die Freiheit und Unabhängigkeit Frankens" deutete. Im J. 1485 machte er den süddeutschen Zweig unabhängig von dem kurmärkischen. Die Gesammtzahl der Ordensmitglieder, unter welchen Könige, Fürsten, Grafen, Ritter, Fürstinnen und Edelfrauen sich befanden, belief sich in Norddeutschland im J. 1464 auf 329; in Ansbach waren von 1459—1528 deren 326 aufgenommen worden, nämlich 10 Fürsten, 83 Grafen, Herren und Ritter, 115 Edelleute, dann 14 Fürstinnen und 104 Edeldamen. Die stiftungsmäßige religiöse Bedeutung des Schwanenordens kam allmälig in Vergessenheit; aber noch 1513 betrieb Albrecht von Brandenburg, Hoch- und Deutschmeister, die Bildung eines ostpreußischen Zweiges desselben und erhielt von Leo X. 1514 für die Schloßkapelle in Königsberg dieselben Indulgenzen, welche die Marienkirche bei Brandenburg und die Ritterkapelle in Ansbach besaß. Ohne eigentliche Auflösung zerfielen die drei Ordenszweige mit der Glaubensspaltung. Eine von Friedrich Wilhelm IV. von Preußen am 24. December 1843 decretirte Resuscitirung des Schwanenordens mit der Devise „Gott mit uns", welcher den Zweck des Bekenntnisses der christlichen Wahrheit durch die That, insbesondere durch Krankenpflege und Besserung von Sträflingen verfolgen sollte, kam nicht über die Stiftungsurkunde hinaus (s. letztere bei v. Stillfried, Der Schwanenorden, 2. Ausg., Halle 1845, 25 f.). (Vgl. noch: „Gesellschaft unser lieben Frauen auf dem Berg bey Alt-Brandenburg", bei Jung, Miscellanea I, Frankfurt und Leipzig 1739, 133 ff.; speciell über den ansbachischen Zweig ebd. II, 46 ff.; v. Stillfried-Hänle, Das Buch vom Schwanenorden, Berlin 1881.) [Weber.]

Schwarz, Berthold, O. Min., der Erfinder des Schießpulvers und der Feuerwaffen, heißt bei den ersten Schriftstellern, die von ihm reden, Bertholdus niger, entweder von dem schwarzen Ordenskleid der Minoriten oder von seiner „Schwarzkunst". Erst der unkritische Aventin machte ihn zu einem Bertholdus Niger, Berthold Schwarz. Der Weltname Bruder Bertholds war Constantin Angelysen (Anklitzen), und sein Geburtsort ist Freiburg i. Br., welche Stadt von jeher als Ort der Pulvererfindung genannt wurde. Die neuere Forschung hat nachgewiesen, daß diese Erfindung um die Zeit von 1250 fällt, also früher, als bisher angenommen wurde, und daß der Erfinder Mönch war im Freiburger Franciscaner-Minoritenkloster. Für Freiburg sprechen die Sage, welche stets historischen Hintergrund hat; eine Urkunde von 1245, in der ein Meister Berthold vorkommt; der Name Angelysen, welcher in dieser Stadt existirte, und der Ruf, den dieselbe frühzeitig genoß in Herstellung von Geschützen; endlich die Geschichte des dortigen Minoritenklosters, welche durch die frühe Aufhebung dieses Klosters erklärt, warum keine Aufzeichnungen über Bertholds Erfindung auf uns gekommen sind. Es dürfte demnach an der Existenz des Mönches Berthold, dem die Freiburger 1853 ein Denkmal errichteten, nicht mehr gezweifelt werden, wenn schon über seine Persönlichkeit und sein Leben sonst nichts Näheres bekannt ist. (Vgl. H. Schreiber, in der Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichtskunde 1828; Hansjakob, Der schwarze Berthold, der Erfinder des Schießpulvers und der Feuerwaffen, Freiburg i. Br. 1891.) [Hansjakob.]

Schwarz, Ildephons, O. S. B., theologischer Schriftsteller aus der Aufklärungszeit, war als Sohn eines Medicinprofessors 1752 zu Bamberg geboren. Im J. 1769 trat er als Novize in die Abtei Banz (s. d. Art.) ein, legte im folgenden Jahre die Ordensgelübde ab und studirte nun Philosophie und Theologie. Ausgerüstet mit reichen Kenntnissen, ward Ildephons 10 Jahre nach seinem Eintritt in's Kloster (1779) Professor der Philosophie und Mathematik und nachher der Theologie. Diese Wissenschaften trug er 15 Jahre lang den jungen Conventualen vor. Dabei bahnte er sich nicht bloß durch sein Wort, sondern vorzüglich auch durch sein Beispiel den Weg zu ihren Herzen. Er starb 1794, erst 41 Jahre alt, infolge eines Schlagflusses, der ihn, als er am Frohnleichnamsfeste beim Hochamt assistirte, getroffen hatte. Von seinen Schriften ist am bekanntesten das „Handbuch der christlichen Religion", Bamberg und Würzburg 1793—1794, 3 Bde. (5. Aufl. 1818), ein Werk, das vom Zeitgeist und speciell von der Kant'schen Philosophie sich übermäßig beeinflußt zeigt. Aus seinem literarischen Nachlaß wurde unter dem Titel „Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern u. s. w. in der katholischen Kirche wesentlich nothwendig und nützlich sind", Koburg 1803 bis 1804, 2 Bde., eine theologische Bücherkunde veröffentlicht; Herausgeber war ein ehemaliger Ordensgenosse des Verstorbenen, der berüchtigte Apostat J. B. Schad (gest. 1834 zu Jena). (Vgl. Frank, Andenken an P. J. Schwarz, Bamberg 1796; Werner, Gesch. der kath. Theologie,

München 1866, 252; Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens in Bayern II, Regensburg 1880, 209 ff.) [Dür.]

Schwarz, Peter Georg, s. Niger.

Schwarze Schwestern, s. Alexianer I, 533.

Schwarzer Sonntag, s. Passionssonntag.

Schwarzenberg, Friedrich Joseph, Fürst zu, Cardinal und Fürsterzbischof von Prag, wurde am 6. April 1809 zu Wien geboren. Da er seine Mutter schon 1810 verlor (dieselbe verbrannte bei dem Ballfeste am 1. Juli, welches zu Paris von ihrem Schwager zu Ehren der Vermählung Napoleons I. gegeben wurde), so vertrat seine Vatersschwester Eleonora die Mutterstelle bei ihm, und ihr sowie dem frommen Priester Greif verdankte der Prinz vorzugsweise seine nachmalige Geistes- und Lebensrichtung. Die Gymnasialstudien machte er in Wien mit vorzüglichem Erfolge, widmete sich dann kurze Zeit der Rechtswissenschaft und entschied sich 1827 für die Theologie. Er besuchte nun zunächst, auf Einladung des Erzbischofs Gruber, drei Jahre die Universität Salzburg, ging dann nach Wien und promovirte daselbst (1833), nachdem er kurz vorher die Priesterweihe empfangen hatte. Die erste Beschäftigung fand Schwarzenberg als Cooperator der Salzburger Dompfarre, wo er bereits seit 1830 die Stelle eines Domicellar-Canonicus inne hatte. Auf ihn fiel dann auch nach dem Tode Grubers (1835) die Wahl des Domcapitels (23. September); am 1. Februar 1836 erhielt er von Gregor XVI. die päpstliche Confirmation, am 1. Mai wurde er consecrirt und am 2. Mai inthronisirt. Als er dann entsprechend der kirchlichen Anordnung im December 1841 seine erste Romreise machte, creirte ihn Gregor XVI. am 21. Januar 1842 zum Cardinalpriester mit dem Titel zum hl. Augustin. Diese Ernennung sollte zugleich bekunden, wie sehr der heilige Vater die Verdienste zu würdigen wisse, welche sich die fürstliche Familie Schwarzenberg um das Wohl der Kirche erworben hatte. Vierzehn Jahre lang verwaltete Schwarzenberg die Salzburger Metropolie mit apostolischem Eifer. Die ersten elf Jahre (1836—1847) waren Jahre der Ruhe und so recht geeignet zur Entfaltung des thatenreichen Lebens des Oberhirten innerhalb seiner Heerde. In diese Zeit fällt die Begründung des Salzburger Knabenseminars „Borromäum" zur Heranbildung tüchtiger Seelsorgspriester; daran reihte sich die Errichtung eines Siechenhauses der Barmherzigen Schwestern des hl. Vincenz von Paul in Schwarzach. Mit dem Jahre 1848 begann für den Cardinal wie für alle deutschen Bischöfe eine Zeit, welche ihre Umsicht und Thatkraft in hohem Grade in Anspruch nahm. Der Name Schwarzenberg war denn auch mit allen unternommenen Schritten verknüpft. Zunächst berief er die Bischöfe seiner Kirchenprovinz nach Salzburg zu einer Berathung (im September 1848) zusammen, deren Ergebniß eine Adresse an den constituirenden Reichstag in Betreff der kirchlichen Angelegenheiten war. Sodann nahm er Theil an der Bischofsversammlung zu Würzburg (s. d. Art. Bischofsversammlungen II, 875) als Ehrenpräsident und wiederum 1849 als Präsident und Leiter an der Zusammenkunft der österreichischen Bischöfe zu Wien (s. II, 877). Bald nachher erflossen zwei kaiserliche Erlasse von großer Tragweite; im ersten (vom 18. April 1850) wurde den Bischöfen das Recht wieder zugesprochen, in geistlichen Angelegenheiten mit dem apostolischen Stuhle unmittelbar zu correspondiren, päpstliche Erlasse anzunehmen und zu verkünden, wie auch in den eigenen Diöcesen die kirchlichen Dinge zu ordnen; durch den zweiten (vom 23. April 1850) wurde der Religionsunterricht an den niederen und höheren Lehranstalten geordnet. Daß das Zustandekommen dieser gesetzlichen Bestimmungen vorzugsweise dem Cardinal Schwarzenberg zuzuschreiben ist, darf um so sicherer behauptet werden, als damals sein Bruder Felix das Amt eines österreichischen Ministerpräsidenten bekleidete.

Nach dem Tode des Prager Fürsterzbischofs Alois Joseph Frhr. v. Schrenk (6. März 1849) ward Cardinal Schwarzenberg als dessen Nachfolger auserkoren. Schon früher, nach dem Tode des Fürsterzbischofs Ankwicz (26. März 1838), war er für Prag ausersehen gewesen. Damals gelang es ihm, abzulehnen; dießmal aber forderte der Papst ihn geradezu auf, dem Rufe nicht länger zu widerstehen, und confirmirte ihn am 20. Mai 1850 als Fürsterzbischof von Prag. Nur ungern schied der Cardinal von seinem lieben Salzburg, um sich in der Hauptstadt Böhmens der apostolischen Arbeit zu widmen. Zuerst kamen wiederum für ihn eine Reihe von Jahren, in welchen er unter der neu errungenen Freiheit der Kirche sich der innern Verwaltung seiner Diöcese vor Allem widmete. Bald nach seinem Einzuge in Prag (August 1850) ließ der neue Oberhirt in den Räumen des Prager Clericalseminars Priesterexercitien abhalten (vom 19. bis 23. August), welche seit jener Zeit fast alljährlich unter regelmäßiger Betheiligung des Erzbischofs wiederholt wurden. Auch Volksmissionen wurden abgehalten, und ein Katholikenverein trat frisch in's Leben. Neue Ordensfamilien ließen sich in der Diöcese nieder (auch die Jesuiten und die Redemtoristen), und neue Niederlassungen von schon bestehenden wurden errichtet; vor Allem aber führte Schwarzenberg als päpstlicher Delegat eine allgemeine Reformation der vorhandenen geistlichen Orden durch (1852—1859). Weiterhin richtete er sein Augenmerk auf die Heranbildung des Clerus, führte 1852 neue Statuten des Clericalseminars ein, die bis auf den heutigen Tag in Geltung stehen, errichtete 1855 ein sogen. Knabenconvict und veranlaßte 1858 durch seine Intervention eine Neuordnung der theologischen Studien. Im J. 1860 kam dann durch Schwarzenbergs Bemühung das viel erhoffte und tief eingreifende Provinzialconcil zu Stande, dessen Beschlüsse am 7. August

1862 die päpstliche Bestätigung fanden (vgl. d. Art. Prag ob. 299 f.). Im August 1862 folgte die erste Prager Diöcesansynode und 10 Jahre später eine zweite. War schon früher das geistliche Ehegericht (8. October 1856) in's Leben gerufen, so erfolgte jetzt die Einführung des geistlichen Diöcesangerichtes in Disciplinarangelegenheiten. Auch die Herausgabe neuer Bücher zum liturgischen Gebrauche, eines Missale bohemicum, der Officia propria Bohemiae, eines Rituale und Processionale, wurden in sorgfältigster Weise bewerkstelligt. In die Jahre 1861 und 1862 fällt ferner die Einführung zahlreicher Vereine zur Unterstützung katholischer Interessen, des St. Bonifatius-Vereins, der St. Michaels-Bruderschaft zur Unterstützung des heiligen Vaters, der St. Procopi-Hääredität zur Herausgabe katholischer wissenschaftlicher Werke in tschechischer Sprache u. s. w. Für den Ausbau des Domes trat der Dombauverein in Thätigkeit (vgl. d. Art. Prag, ob. 302 f.). Von den vielen neuen Gotteshäusern, welche unter den Auspicien des Cardinals Schwarzenberg in Angriff genommen wurden, seien die schöne Kirche zu St. Cyrill und Method in Karolinenthal, die Basilika zum hl. Wenceslaus in Smichow und die St. Ludmillakirche in den königlichen Weinbergen genannt.

Neue Sorgen bereiteten dem Cardinal die mannigfachen politischen Wandlungen in ihrer mehr oder weniger ungünstigen Beeinflussung der kirchlichen Verhältnisse. Bereits nach dem Waffenunglücke Oesterreichs in Italien im J. 1859 und den nach einander erflossenen kaiserlichen Manifesten vom 20. October 1860 und 26. Februar 1861 (October- und Februarverfassung) schienen sich die kirchenfeindlichen Elemente zum gemeinsamen Kampfe zu rüsten, so daß es der Episcopat mit dem Cardinal Schwarzenberg an der Spitze für angezeigt erachtete, eine gemeinsame Adresse an den Kaiser um Wahrung des katholischen Charakters des Reiches zu richten (6. Mai 1861). Nach dem neuen Waffenunglücke Oesterreichs im J. 1866 begann die Mehrheit des am 7. Februar 1867 einberufenen Reichstages den Kampf gegen das Concordat, das angeblich der freien Entwicklung und Erstarkung des Reiches im Wege stand. Die österreichischen Bischöfe scharten sich neuerdings in einer Versammlung in Wien um den Cardinal Schwarzenberg und baten den Kaiser selbst (18. September 1867) durch Ueberreichung einer Adresse um den Schutz des mit dem apostolischen Stuhle abgeschlossenen Vertrages. Trotzdem trat das alte katholische Kaiserthum nach Verkündigung der Staatsgrundgesetze vom 21. December 1867 in die Reihe der confessionslosen Staaten ein und begann das Gebiet der Ehe und der Schule ohne Rücksicht auf das Concordat zum Gegenstand einer Reihe von kirchenfeindlichen Gesetzen zu machen, bis schließlich 1870 das Concordat ganz preisgegeben wurde (vgl. d. Art. Oesterreich IX, 740 und Rauscher, ob. 816). Diese Vorgänge und Bedrängnisse wirkten auf Schwarzenbergs Herz und Gemüth außerordentlich deprimirend, machten ihn aber weder muthlos noch wankend in seiner Treue gegen den römischen Stuhl. Wiederholt reiste er nach Rom, zuerst im J. 1854, um auf Einladung Pius' IX. am 8. December der feierlichen Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria beizuwohnen, sodann im J. 1862 zur Feier der Heiligsprechung der (26) japanesischen Martyrer, ferner im J. 1869 zum allgemeinen vaticanischen Concil, wo er zur Zahl derjenigen Väter gehörte, welche die Dogmatisirung der päpstlichen Infallibilität zwar für inopportun hielten, dieselbe jedoch nach erfolgter Definition bereitwilligst annahmen; und wiederum im J. 1878 zur Beisetzung Pius' IX. und zum Conclave, endlich das letzte Mal im J. 1881 auf Einladung des heiligen Vaters Leo XIII. zur Canonisationsfeier des hl. Laurentius von Brindisi, des Begründers des Kapuzinerordens in Oesterreich, mit welchem dazumal gleichzeitig auch drei andere in die Zahl der Heiligen aufgenommen wurden (s. Schindler, Der hl. Laurentius von Brindisi, Begründer des Kapuzinerordens in Oesterreich. Vereinsgabe des kathol. Preßvereins in Prag, 1882). Auch sonst verlieh der fromme Oberhirt seiner treuen Anhänglichkeit an den Stellvertreter Christi auf Erden bei jeder Gelegenheit lebhaften Ausdruck, so namentlich bei verschiedenen päpstlichen Jubiläen. Die hiermit verbundenen Ablässe verkündete er in seiner Erzdiöcese jedesmal mit freudiger Begeisterung, um die Gläubigen zur frommen Theilnahme anzueifern und in ihnen das Bewußtsein wach zu halten, daß Alle Glieder einer großen kirchlichen Familie seien, deren gemeinsamer Vater der römische Papst ist. Ebenso benutzte er zur Weckung des kirchlichen Lebens Anlässe, welche seine Diöcese speciell betrafen, so 1873 das 900jährige Jubiläum der Errichtung des Prager Bisthums und 1879 die 150jährige Jubelfeier der Heiligsprechung des hl. Johannes von Nepomuk. Um es an nichts fehlen zu lassen, bereiste Cardinal Schwarzenberg selbst fleißig seine ausgebreitete Erzdiöcese, visitirte allenthalben die Kirchen und Schulen, predigte und katechisirte namentlich mit seltenem Eifer und großer Selbstaufopferung; besonders in der Katechisirkunst galt er als Meister, was er zum guten Theile dem Erzbischof Gruber von Salzburg zu verdanken hatte. Wenngleich unser Oberhirt vorzugsweise auf praktischem Gebiete wirkte und schuf, so verschloß er sich doch nicht der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit, verkehrte gerne mit Männern der Wissenschaft und offenbarte ebenso eine sehr rege Antheilnahme an den Werken der christlichen Kunst. Groß war aber auch die Liebe und Verehrung, welche er allenthalben genoß. Dieß zeigte sich so recht, als er am 15. August 1883 den 50. Jahrestag seines Priesterthums feierte. Allgemein hoffte man damals, der geliebte Oberhirt werde auch sein 50jähriges Bischofsjubiläum

noch erleben; allein wenige Monate vorher, am 27. März 1885, ward der Cardinal zu Wien, wohin er sich kurz vorher in Ausübung seiner oberhirtlichen Pflicht begeben hatte, aus dem Leben abberufen. Seine irdische Hülle wurde unter großartiger und aufrichtiger Theilnahme aller Menschenclassen im St. Veitsdome zu Prag beigesetzt. [J. Schindler.]

Schweden und Norwegen, die beiden Reiche der skandinavischen Halbinsel, sind jetzt durch „Personalunion" vereinigt, haben aber neben gemeinsamer äußerer Politik getrennte Regierung und Verwaltung, eigene Gesetzgebung und Volksvertretung (Storthing in Norwegen, Reichstag in Schweden) und gesonderte Finanzen, Heer und Flotte. Dieser staatliche Zustand besteht seit 1814, hat aber seitdem mehrfach und bis in die neueste Zeit zu unangenehmen Conflicten geführt, bei welchen die noch immer nicht ganz überwundene Stammeseifersucht als „Wahrung der norwegischen Rechte" zu Tage tritt. Bisher ist es den Königen gelungen, durch Klugheit die unerquicklichen Reibereien beizulegen; endgültig gelöst ist aber die Unionsfrage zwischen den beiden Reichen nicht, und bei dem entschieden demokratischen Zuge, der durch die norwegische Verfassung geht, sind neue Zusammenstöße in verschiedenen Punkten vorauszusehen. Nicht zu läugnen ist freilich, daß die Union in vielen Beziehungen segensreich gewirkt hat, und daß namentlich Norwegen derselben seinen großen Aufschwung auf materiellem und geistigem Gebiete verdankt.

I. Den Kern des schwedischen Reiches bildeten in der Urzeit die auf der östlichen Seite der skandinavischen Halbinsel sich ausbreitenden Provinzen Svea- und Götaland, wovon wieder jede in mehrere Districte, als Upland, Vestmanland 2c., Oester- und Vestergötland 2c. zerfiel. Halland, Skåne und Bleking waren Jahrhunderte lang mit Dänemark verbunden. Die nördlich des Angermanelf gelegenen Gebiete, auch Finnland, sind erst ziemlich spät colonisirt bezw. der schwedischen Herrschaft unterworfen worden. — 1. Wie überall gingen auch in Schweden der historischen Periode andere Zeiten voraus, deren Culturverhältnisse wir nicht aus schriftlichen Aufzeichnungen, sondern nur aus Fundgegenständen verschiedenster Art kennen. Die Centren der steigenden Bildung und Verfeinerung lagen in Mittelschweden, insbesondere um den Mälarsee herum. Die geistigen Anschauungen der ältesten Zeit sind wenig bekannt. Nur Tod auf dem Schlachtfelde sollte zu ewiger Wonne in Walhall führen; Hinsiechen auf dem Krankenbett galt als schimpflich; Blutrache war Gesetz. Aber auch edle Eigenschaften wie Treue, Großherzigkeit, Gastfreundschaft und ein gewisses Maß von Achtung des Weibes waren für die ältesten Bewohner Schwedens charakteristisch. Eine Reihe von Sagen (theilweise mit mythologischem Hintergrunde) berichten über die ältesten Geschicke des Schwedenvolkes und seiner Herrscher. Wahrheit und Irrthum laufen jedoch dabei derart bunt durcheinander, daß es nahezu unmöglich erscheint, eine solide Grundlage zu gewinnen. Mit der Ausbreitung des Christenthums (s. u. 2) weichen allmälig die Schatten, und das Licht historischer Erkenntniß beginnt zu leuchten. Großes für die Civilisation leisteten, wie im übrigen Europa, die Mönchsorden. Namentlich die Cistercienser gründeten eine Reihe von Klöstern, unter denen Alvastra, Varnhem und Nydal nach Alter und Bedeutung zumeist hervorragen. Vom 13. Jahrhundert ab erscheinen als ihre Mithelfer, theilweise auch Concurrenten, die Bettelorden. Der Einfluß des Clerus, besonders des regulirten, auf die Nation war groß und segensreich. Mit dem Erstarken des Glaubens milderten sich die Sitten; aus Knechten wurden Freie; die Blutrache hörte auf. Man baute Kirchen, dotirte Schulen, errichtete Brücken und Herbergen, Spitäler und Siechhäuser. Architekten, Maler, Bildhauer und Goldschmiede ließen sich in den Städten nieder und fanden Aufträge und Förderung. Bibliotheken und Archive wurden angelegt, Annalen, Chroniken 2c. abgefaßt; in stiller Zelle schrieben Mönche und Nonnen fromme Psalmen und Lieder. Unter König Magnus Ladulås (1275 bis 1290) erfreute sich Schweden einer besonders hohen Blüte, welche freilich während der Regierung seiner Nachfolger durch innere und äußere Fehden wieder zurückging. Als Magnus Eriksson (1332—1360) den Thron bestieg, war die Finanzlage des Staats eine sehr traurige. Sie besserte sich auch später noch nicht, zumal da der schwarze Tod die Bevölkerung furchtbar decimirte. In diese Zeit fällt das Leben der großen Seherin und Ordensstifterin Birgitta (s. d. Art.). Unter Königin Margaretha (1380—1412), der Tochter Waldemar Atterdags von Dänemark und Gemahlin des Königs Håkon, wurde den verheerenden inneren Zwistigkeiten endlich ein Ziel gesetzt; ihr Streben war beständig darauf gerichtet, die drei Völker Skandinaviens in einem Staatenbunde zu kräftiger Gesammtheit zu vereinigen. Am 20. Juli 1397 kam ein bezüglicher Tractat in Kalmar zum Abschluß. Leider starb die große Regentin zu frühe, um dieser Schöpfung dauernden Bestand sichern zu können. Ihr Nachfolger Erik (1412—1440), schon 1397 zu Kalmar gekrönt, erwies sich als Schwächling; er wußte weder nach Außen noch im Lande selbst Macht und Ansehen der Krone zu wahren. Der Uebermuth dänischer Vögte reizte die Schweden zum Aufstand, Engelbrekt Engelbrektsson ward seines Volkes Führer und Befreier. Erik wurde abgesetzt und mußte sich nach Gotland zurückziehen. Christoph von der Pfalz, ein Fürst wittelsbachischen Stammes, empfing die höchste Gewalt (1440—1448). Obschon Deutscher von Geburt, faßte er doch das Wohl seiner Unterthanen vor Allem in's Auge; er suchte deßhalb die Macht der Hanseaten zu brechen und den einheimischen Handel zu beleben. Durch Ver-

legung der dänischen Residenz von Roeskilde nach Kopenhagen legte er den Grund zum Emporblühen dieser nunmehr so reichen und bedeutenden Stadt. Ein Hauptverdienst des genannten Monarchen war es auch, daß er, der Tradition seines Hauses getreu, dem schwedischen Volke statt der seither maßgebenden, von einander abweichenden Particularrechte ein einheitliches Gesetzbuch verlieh, welches bis in's vorige Jahrhundert herab in Kraft blieb. Nach seinem Tode kam es zu neuen Verwirrungen. Die eine Partei, welche am Clerus eine starke Stütze fand, wünschte Fortdauer der Kalmarer Union unter einem dänischen Herrscher; die andere, welche besonders im Landvolk wurzelte, strebte nach nationaler Unabhängigkeit. Wortführer und Lenker bot der letztern das thatkräftige Geschlecht der Sturen. Drei dieses Namens: Sten der Aeltere, Svante und Sten der Jüngere, wußten von 1471—1520 als „Reichsvorsteher" die Interessen ihres Volkes auf's Beste zu wahren, die Nation geistig und materiell zu heben; im J. 1477 entstand unter Mitwirkung des Erzbischofs Jacob Ulfsson die Hochschule zu Upsala (s. d. Art.). Nichts jedoch vermochte die Feindschaft zu beseitigen, welche seit Decennien die Familien Sture und Trolle trennte. Als daher Gustav Trolle zum Erzbischof von Upsala erwählt worden war, suchte er die Stellung Sten Sture des Jüngern auf jede Weise zu erschüttern. Der Reichstag von 1517 entkleidete ihn deßhalb seiner geistlichen Würde. Allein der Papst verweigerte seine Zustimmung, sprach über Sten Sture und dessen Anhänger den Bann, über Schweden das Interdict aus und übertrug dem Dänenkönig Christian II. (s. d. Art.) die Bestrafung der Schuldigen. Nach wechselndem Kriegsglück öffnete Stockholm dem Dänen die Thore. Christian versprach Amnestie und ließ sich als Erbkönig krönen. Doch hielt er sein Wort nicht. Gustav Trolles Gegner wurden vielmehr vorgeladen, der Ketzerei beschuldigt und hingerichtet. Mehr als 100 der hervorragendsten Persönlichkeiten, darunter einige Bischöfe und die Edelsten des Volkes, fielen allein in Stockholm; auch auf dem platten Lande wütheten königliche Schergen. Die Wuth der Schweden stieg natürlich unter solchen Umständen von Tag zu Tage. Gerne und willig folgten sie daher dem Rufe Gustav Erikssons Wasa, der in drei Monaten das Reich von den fremden Tyrannen befreite und zum Dank hierfür mit der Königskrone geschmückt wurde. Er regierte 1523—1560. Da er gleich von Anfang an in eine feindliche Stellung zu Rom gerathen war, kam ihm die gerade damals von Olaus und Laurentius Petri (s. u. 2) aus Wittenberg eingeschleppte Lehre Luthers sehr gelegen. Schritt für Schritt, mit List und Gewalt wußte er das Papstthum seines Ansehens zu entkleiden und seines Einflusses zu berauben. Jeder Widerstand gegen die neue Ordnung der Dinge wurde im Blute erstickt. Gleichwohl gelang es vorläufig nicht, den Katholicismus völlig auszurotten. Johann III. suchte sogar, freilich vergebens, die Wiedervereinigung der lutherischen Landeskirche mit Rom anzubahnen. Sein Nachfolger Sigismund, Sohn der polnischen Prinzessin Katharina Jagellonica, konnte wegen seiner katholischen Erziehung im schwedischen Stammlande kaum Boden finden. Gustav I., Wasas jüngster Sohn, trat offen an die Spitze der protestantischen Partei, und in der Schlacht an der Stångå bei Linköping unterlagen Sigismunds Truppen; seine Anhänger bestiegen das Schafott. Unter dem Namen Karl IX. (1604—1611) nahm nunmehr der Usurpator die Krone an und herrschte mit eiserner Faust. Sein außergewöhnlich veranlagter Sohn Gustav II. Adolf (1611—1632; s. d. Art.) führte erst glückliche Kriege mit Rußland und Polen, welche umfangreiche Landstriche an Schweden abtreten mußten, und gab dann dem dreißigjährigen Krieg (s. d. Art.) durch sein Eingreifen die Wendung zum Vortheile der Protestanten. Die Thaten und Erfolge des nordischen Helden sind bekannt; ebenso sein tragisches Ende in der blutigen Schlacht bei Lützen. Eine wunderbare Fügung der Vorsehung führte seine Tochter Christina (1632—1654) in den Schoß der Kirche zurück. Sie trat in Innsbruck über, verlegte dann ihren Wohnsitz nach Rom und liegt bei St. Peter begraben (s. d. Art. Christina von Schweden). Außer ihr hatte Gustav Adolf nur einen natürlichen Sohn, welcher als lutherischer Bischof von Osnabrück starb. Nach der Thronentsagung Christina's gelangte das pfälzisch-wittelsbachische Haus (von 1655—1718) zur Regierung (Karl X. Gustav, Karl XI., Karl XII.). Damals erklomm Schweden zunächst eine schwindelnde Großmachtstellung, um dann infolge des „nordischen" Krieges ebenso rasch wieder herabzusinken. Unter den folgenden Herrschern nahm die Zerrüttung besonders durch die Kämpfe zwischen Volk und Adel zu. Erst Gustav III. (1771—1792) war es vergönnt, das Land wieder zu heben. Ihm ist vorzüglich die Beseitigung derjenigen Gesetze zu danken, welche die lutherische Confession als alleinberechtigt und alleinherrschend zu erhalten bestimmt waren. Er fiel, das Opfer eines Fanatikers, durch Meuchelmord. Sein Sohn Gustav IV. Adolf (1792—1809) mußte einer Militärverschwörung weichen, zog flüchtig in Europa umher und starb endlich zu St. Gallen. Sein Nachfolger wurde Karl XIII. (1809—1818). Derselbe wurde am 4. November 1814 vom norwegischen Storthing auch zum König von Norwegen erwählt. Da er kinderlos war, gelangte nach ihm der französische Marschall Bernadotte als Karl XIV. Johann (1818—1844) auf den schwedisch-norwegischen Thron. Er hatte 1810, um eine Bedingung seiner Wahl zum Thronfolger zu erfüllen, das reformirte Bekenntniß, in dem er nach seiner eigenen Erklärung erzogen worden war (Coupé de St.-Donat et B. de Roquefort, Mémoires pour servir à l'histoire de Charles XIV Jean, I, Paris 1820, 173), mit dem lutherischen ver-

tauschen müssen. Seine und seines Sohnes Oskar I. (1844—1859) Regierung gestaltete sich für Schweden überaus segensreich. Von der Herrschaft Karls XV. (1859—1872) läßt sich in der Hauptsache das Nämliche sagen. Eine freisinnige Verfassung vernichtete die drückende Bevormundung von Seiten des Adels wie der Geistlichkeit und verlieh dem Bürger- und Bauernstand ausschlaggebenden Einfluß. Der gegenwärtige Monarch Oskar II. (seit 1872), der auch als Schriftsteller sich einen Namen gemacht hat, blieb der Bahn des Vaters und Großvaters treu. Unter ihm hat Schweden in materieller wie geistiger Beziehung geradezu staunenswerthe Fortschritte gemacht. Kunst und Wissenschaft finden gewissenhafte Pflege und eifrige Förderung; Handel und Verkehr blühen allenthalben. Auch die Kriegsmacht steht achtunggebietend da. Freundschaftliche Beziehungen zu den Nachbarstaaten verbürgen dem Lande die Wohlthat dauernden Friedens.

2. Ueber die religiösen Anschauungen der alten Skandinavier gibt uns die allerdings erst im 13. Jahrhundert niedergeschriebene und möglicherweise von christlichen Ideen berührte Edda (s. d. Art. Island) einigen Aufschluß. Die Götter, unter denen Odin, Thor und Frigg die hervorragendste Rolle spielten, wurden durch Thier- und Menschenopfer verehrt, welche man entweder auf Steinaltären unter freiem Himmel oder in abgeschlossenen Räumen (heiligen Hainen, Tempeln) schlachtete. Der bedeutendste Odinstempel befand sich zu Upsala. Eine eigentliche Priesterkaste gab es nicht; die Großen des Volkes besorgten vielmehr auch dessen Culthandlungen. Als erster Apostel Christi in Schweden erscheint der hl. Ansgar (s. d. Art.). Es dauerte aber lange, ehe das Christenthum den Sieg über das Heidenthum davontrug. Nach Ansgar waren seine Nachfolger auf dem Bremer Erzstuhl, Rimbert und Unni (s. ob. II, 1223 f.), in der schwedischen Mission thätig. Etwa 70 Jahre später ließ sich Olaf Skötkonung, Sohn des gefürchteten Königs Erik Segersäll, von dem Missionar Siegfried bei Husaby taufen (um 1000) und stiftete bald darauf das Bisthum Skara. Unter den auf ihn folgenden Regenten machte das Christenthum trotz zeitweiliger Verfolgung rasche Fortschritte. Herrscher aus Sverkers Stamm sowie König Erik von Upland führten seinen vollständigen Sieg herbei. In rascher Folge entstanden die Sprengel Linköping, Strengnäs, Vesterås und Upsala. Papst Alexander III. erhob letzteres Bisthum zum Sitz des Metropoliten der schwedischen Kirchenprovinz. Ueber den weitern Verlauf der Kirchengeschichte bis zur „Reformation" s. d. Art. Upsala. Die Einführung des Lutherthums in Schweden war, wie bereits oben erwähnt, einzig das Werk der Politik. Freilich hatte Gustav Wasa bei seinen „reformatorischen" Bestrebungen um so leichteres Spiel, weil durch die endlosen Fehden große Verwahrlosung unter Laien, wie Verwilderung unter dem Clerus eingerissen war; tüchtige Geistliche fanden sich nur vereinzelt, und ihr Widerstand wurde durch Gewalt gebrochen. Hauptrathgeber des Königs bei seinen Plänen war Lorenz Anderson (s. d. Art.). Als erste Prediger des Lutherthums traten die beiden Brüder Lorenz (Lars) und Olaf Peterson (Persson) oder Petri auf (vgl. über letztern Allg. Zeitung, Beilage 29 vom 3. Febr. 1893). Geboren als Söhne eines Schmiedes zu Oerebro in Schweden, hatten sie die Universität Wittenberg bis 1518 besucht und waren dann in die Heimat zurückgekehrt. Dort wurde Olaf Peterson bald Mitglied des Domcapitels zu Strengnäs und Kanzler des Bisthums. Mit der neuen Lehre trat er jedoch klugerweise erst hervor, nachdem Bischof Matthias von Strengnäs 1520 als Opfer der Grausamkeit Christians II. von Dänemark gefallen und der erwähnte Lorenz Anderson Bisthumsverweser geworden war. Seine prahlerischen Predigten (er verglich sich darin u. A. mit Moses, weil er das schwedische Volk aus der Gefangenschaft des Papstes herausgeführt) fanden übrigens kräftigen Widerspruch, und nur die Unterstützung Andersons bezw. Gustav Wasa's konnten ihn halten. Der König ernannte ihn 1523 zum ersten Prediger in Stockholm, während sein Bruder Lorenz Professor zu Upsala wurde. Seitdem blieb Olafs Name mit den meisten Maßregeln des Königs gegen die katholische Kirche verbunden. Gleichwohl wurde nicht er, sondern sein Bruder Lorenz 1531 als lutherischer Erzbischof von Upsala eingesetzt, und als Olaf sich in der Folge Angriffe auf Gustav Wasa erlaubte, fiel er wie gleichzeitig Anderson in Ungnade; beide wurden 1540 zum Tode verurtheilt, dann aber begnadigt. Nachdem Olaf auf Verwendung seines Bruders 1543 sein Predigeramt, aber nicht die königliche Gunst wieder erhalten hatte, starb er 1552, kurz vor Anderson. Sein Bruder Lorenz lebte noch bis 1573. — Die Methode Gustav Wasa's bei der Durchführung der „Reformation" bestand darin, daß er einerseits die treu bleibenden Geistlichen auf alle Art bedrückte, ja dieselben (wie 1529 den Erzbischof von Upsala und den Bischof von Vesterås) hinrichten ließ, wenn das Volk sich aus Anhänglichkeit an dieselben erhob, andererseits die gewöhnlichen Leute systematisch um ihren Glauben betrog, indem er von katholischen Einrichtungen und Cerimonien soviel beibehielt, daß die Neuerung sich dahinter verbergen konnte. Deßhalb ließ er auch die Bisthümer und das Erzbisthum Upsala fortbestehen, indem er sie allmälig mit seinen Creaturen besetzte; bei der „Messe", für welche Olaf Peterson den Ordo Missae Sueticae verfaßte, sollte der Priester „nur um der Einfältigen willen" Hostie und Kelch in die Hände nehmen, d. h. eine Art Wandlung simuliren u. s. w. Drohte der Widerstand ihm gefährlich zu werden, wie auf dem Reichstage zu Vesterås 1527, so machte der König die Widerstrebenden gefügig durch die Drohung, er werde die Krone niederlegen und Schweden

seinem Schicksal überlassen. Mit der Uebertragung der erblichen Herrschaft an die Familie der Wasas (1529) war der Untergang der katholischen Kirche in Schweden besiegelt. Daran konnten die schwächlichen Versuche zur Duldung der Kirche bezw. Wiederherstellung des katholischen Glaubens, welche Gustav Wasa's erste Nachfolger Erik XIV. und Johann III. machten, nichts mehr ändern. Wohl war es 1577—1578 den Bemühungen Possevins (s. d. Art.) gelungen, den König Johann zu überzeugen und zum Uebertritt zu bewegen; allein die Vorschläge des Königs, der sein Volk zum alten Glauben durch eine ähnliche Täuschung zurückbringen wollte, wie es vorher davon abgekommen war (Messe in der Volkssprache, Communion unter beiden Gestalten, Aufhebung des Cölibates, Unterlassung der Anrufung der Heiligen und anderer katholischen Gebräuche), fanden in Rom keine Billigung. Zuletzt wurde Johann III. durch seine zweite Gemahlin und den Lutheraner Chyträus (s. d. Art.) wieder ganz für die Neuerungen eingenommen. Während der Regierung seines Sohnes und Nachfolgers Sigismund, der seine Zugehörigkeit zum Katholicismus schließlich mit dem Verluste des Thrones bezahlen mußte, sorgte Herzog Karl von Södermanland (der spätere König Karl IX.) für Entfernung alles dessen aus der Liturgie, was noch an Katholisches erinnerte; das bis dahin beibehaltene Kloster Wadstena (s. d. Art.) wurde gewaltsam aufgehoben und 1595 auf einem Reichstage beschlossen, daß alle Nichtlutheraner binnen sechs Wochen Schweden zu verlassen hätten. Nach der Absetzung Sigismunds (1604) mußen die meisten seiner treuen Anhänger das Schafott besteigen; die katholische Kirche war geächtet. Für lange Zeit blieb nun Schweden die Stätte ärgster Intoleranz gegen jeden Nichtlutheraner. Nach dem Kirchengesetze von 1686 sollten Alle im Reiche sich einzig bekennen zu der Staatskirche, welche auf die Augsburger Confession von 1530 gegründet war. Wer „irrige" Lehren verbreitete oder ganz von der „rechten" Religion abfiele, sollte mit Landesverweisung und Verlust aller Rechte (besonders des Erbrechtes) bestraft werden; ebenfalls Ausweisung und dazu große Geldstrafe ward denen angedroht, welche zur Verbreitung fremder Lehren, zum Abhalten von Gottesdienst u. s. w. von auswärts in das Land kommen würden. Gleichwohl wurde die katholische Mission in Schweden nie ganz aufgegeben, und trotz aller Schwierigkeiten fanden sich immer einzelne Convertiten (s. d. Art. III, 1073 ff.). Im J. 1783 ernannte der Papst sogar einen apostolischen Vicar für das Land. Erst in neuester Zeit (seit 1860) ist mit der alten Intoleranz völlig gebrochen worden, so daß jetzt auch die Nichtlutheraner das Recht haben, kirchliche Gemeinden zu bilden, Gottesdienst zu halten u. s. w. Der Austritt aus der Landeskirche kann nach dem 18. Lebensjahre erfolgen durch Anzeige bei dem betreffenden Pfarrer. Auf die Ausübung der staatlichen Rechte soll das Religionsbekenntniß keinen Einfluß haben, doch müssen sich die Mitglieder des Staatsrathes und die Religionslehrer an den staatlichen Volksschulen zur Landeskirche bekennen. Unter solchen Verhältnissen ist es der katholischen Kirche möglich geworden, wieder festen Fuß zu fassen. Wohl ist die Zahl der katholischen Gemeinden (Stockholm, Göteburg, Malmö, Gefle 2c.) und Gläubigen noch gering, aber die Vorurtheile der Bevölkerung gegen das Papstthum beginnen allgemach zu schwinden, Angehörige des höchsten Adels sind bereits in den Schoß der Mutterkirche zurückgekehrt, und die Tüchtigkeit und Opferwilligkeit der Missionare verbürgt, unter Gottes Segen, dem Katholicismus für die Zukunft neues Blühen und Gedeihen. Die Zahl der Katholiken beträgt nach den Missiones cath., Rom. 1895, 63, unter 4 603 000 Einwohnern etwa 1200 mit 5 Primär- und mehreren Secundärstationen; unter 11 Priestern sind 2 eingeborene; katholische Schulen sind 9 vorhanden, ebenso mehrere Erziehungsanstalten, Hospitäler u. s. w. Von Klosterfrauen sind Schwestern des hl. Joseph aus Chambery und Elisabetherinnen thätig. Apostolischer Vicar, mit der Residenz in Stockholm, ist zur Zeit (seit 1886) Albert Bitter (ein geborener Deutscher), seit 1893 Titularbischof von Doliche. — Ueber den gegenwärtigen Zustand der lutherischen Landeskirche s. d. Art. Protestantismus, ob. 528. (Vgl. Geijer-Carlson, Gesch. Schwedens, Hamburg u. Gotha 1832—1887, 6 Bde. [bis 1706]; Theiner, Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl, Augsb. 1838 f., 2 Bde.; H. Reuterdahl, Svenska kyrkans historia, Lund 1838 ff., 5 band.; Fr. F. Carlson, Sveriges historia under konungarne af Pfalziska huset, Stockholm 1855—1885, 7 band.; Den samme, Sveriges historia under Carl den tolftes regering, Stockholm 1881—1885, 2 band.; Montelius, Hildebrand, Alin, Weibull, Tengberg etc., Sveriges historia från äldsta tid till våra dagar [mit 2000 Holzschnitten], Stockholm 1877—1881; Julius Weidling, Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation, Gotha 1882; C. T. Odhner, Sveriges polit. historia under kon. Gustaf III[ies] regering, Stockholm 1885 och 1896, 2 band.; Den samme, Lärobok i Sverges, Norges och Danmarks historia för skolans högre klasser, 6. upl., Stockholm 1886; Almén, Ätten Bernadotte, Stockholm 1893; Pius Wittmann, Kurzer Abriß der schwed. Geschichte, Breslau 1896. Die neueste Literatur über Gustav II. Adolf verzeichnet Jastrow im Jahresbericht der Gesch.-Wissensch. XVII [1894], 3, 111 ff.)

II. Das norwegische Reich umfaßt die kleinere westliche Hälfte der skandinavischen Halbinsel. Mehr gebirgig und weniger fruchtbar, hat es auch eine verhältnißmäßig geringere Bevölkerungsziffer. Zu Norwegen gehört nach Lage und älterer Geschichte auch die Insel Island (s. d. Art.), die aber

politisch mit Dänemark vereinigt ist; ebenso wurden die Färöer und Grönland (s. d. Artt.) von Norwegen aus colonisirt und christianisirt. — 1. Die eigenthümliche Bodengestaltung Norwegens mit seiner Gliederung in zahlreiche, scharf gegen einander abgegrenzte Thäler brachte es mit sich, daß in der ersten Zeit verschiedene Stämme selbständig unter ihren Häuptlingen lebten und einander heftig befehdeten. Dieses gegenseitige Drängen, zumal da das Land seine Bewohner nicht ernähren konnte, gab Veranlassung, daß die Küstenbewohner sich auf Schifffahrt und Seeräuberei verlegten und dann Jahrhunderte lang als „Normannen" (s. d. Art.) die zur See erreichbaren Länder Europas mit Raubzügen heimsuchten. Allmälig erwachte aber auch in Norwegen der Trieb nach Sammlung der Nationalkraft, und Harald Hårfagre (gest. um 933) war der erste, welcher sämmtliche Stämme unter einem Scepter vereinte; doch verursachte er neue Splitterung durch Theilung des Reiches unter seine Söhne. Der älteste unter diesen, Erik, machte sich durch seine Grausamkeit verhaßt und wurde infolge dessen von einem andern Sohne Haralds, Håkon, verdrängt. Nach des letztern Tode entbrannten lange Kämpfe zwischen verschiedenen Kronprätendenten, bis endlich Olaf Trygvesson mit starker Hand die Zügel der Regierung ergriff und den inneren Zwisten ein Ziel setzte. Von den Königen der Nachbarreiche (Schweden und Dänemark) mit Krieg überzogen, kam er (um 1000) tapfer kämpfend in der Seeschlacht bei Svolder, unweit der Insel Rügen, um's Leben. Die Sieger theilten die Beute, rissen einzelne Gebietsstrecken an sich, ließen aber die größere Hälfte des Staates unter zinspflichtigen Fürsten in scheinbarer Selbständigkeit fortbestehen. Erst Olaf dem Heiligen (1017—1029) gelang es durch Muth und Klugheit, die Alleinherrschaft neu zu begründen. Er festigte die Einheit des Reiches und verhalf dem Christenthum zu endgültigem Siege. Zwar fiel er in einem Treffen gegen aufrührerische Unterthanen (bei Sticklestad), aber die Erinnerung an seine machtvolle, ehrfurchtgebietende Persönlichkeit lebte beim Volke fort. Man betrachtete ihn als Heiligen und widmete ihm besondern Cult (vgl. den Art. Drontheim). Auf seinen Sohn Magnus, der sich einer ruhigen Regierung erfreute, folgte Harald Hårdråde, Halbbruder Olafs des Heiligen, dessen Leben unter endlosen Kämpfen verging und mit seinem Heldentod bei einem Kriegszuge nach England abschloß (1066). Olaf III. der Stille (1066—1093) trachtete im Gegensatze zu seinem Vater darnach, dem Volke die Segnungen des Friedens und der Gesittung zu sichern. Auch die erste Zeit nach Olafs III. Tode war eine im Ganzen glückliche, aber nach dem Tode seines Enkels Sigurd (1130) folgte wiederum eine Epoche innerer Streitigkeiten zwischen Thronprätendenten aus verschiedenen Geschlechtern. Dadurch, daß die eine Partei vom Adel und den geistlichen Großen, die andere vom Volke unterstützt wurde (Baglar und Birkebeinar), erlitt das religiöse Leben schwere Schädigung. Die Volkspartei trug endlich den Sieg davon; ihr erkorener König, der energische Sverre (1184 bis 1202), hatte aber alle Mühe, den Thron zu behaupten. Auch die Regierungszeit seines Sohnes Håkon (1202—1204) und Enkels Håkon Håkonsson (1217—1263) füllten Bürgerkriege aus. Erst nach der Schlacht von Oslo (1270), in der Håkonssons Schwiegervater Skule Jarl unterlag, trat dauernde Ruhe ein. Die Macht der Großen schien gebrochen, die des Herrschers strahlte in neuem Glanze. Grönland und Island, welche beide früher von Normannen entdeckt und bevölkert worden waren, kamen damals in Abhängigkeit vom Mutterlande. Unter König Magnus Håkonsson (1263—1280) lernte Norwegen den Segen eines gemeinsamen Rechtsbuches und einheitlicher Justizpflege kennen. Die großen Privilegien dagegen, welche man den Hanseaten einräumte, erwiesen sich späterhin als nachtheilig für die Nation. Dem zweiten Sohne des Königs Magnus, Håkon Hålägg, gelang es, den Adel zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken und ein völlig autokratisches Regiment einzuführen. Da er keine männlichen Erben hinterließ, vereinigte sein Tochtersohn, der Schwedenkönig Magnus Eriksson (1319), zum ersten Male die „Brudervölker". Jedoch mußte er auf Verlangen der Nation die Herrschaft bald (1343) seinem jüngern Sohne Håkon (1343—1380) überlassen. Dieser vermählte sich mit Margaretha, der elfjährigen Tochter König Waldemars von Dänemark, und erhielt von ihr einen Sohn Namens Olaf, dem nach des Großvaters Ableben die dänische Krone zufiel (1375). Da er aber schon 1387 starb, folgte ihm seine Mutter, welche den Plan, die skandinavischen Staaten zu einem großen Ganzen zu verschmelzen, mit männlicher Energie betrieb. In der That kam (1397) die kalmarische Union zu Stande. Lange Dauer war dem künstlichen Gebilde freilich nicht beschieden. Die Unfähigkeit Herzog Eriks von Pommern, dessen Wahl und Krönung als König der vereinigten Reiche Margaretha durchgesetzt hatte, einerseits, die kurze Regierungszeit seines Nachfolgers, Herzog Christophs von Bayern (1442—1448) andererseits, führten bereits nach einem halben Jahrhundert (1448) den Zerfall der Union herbei. Schweden wählte in der Person des bisherigen Marschalls Karl Knutsson einen einheimischen Fürsten, während der von den Dänen erkorene Graf Christian von Oldenburg auch in Norwegen Anerkennung fand. Die beiden letzteren Länder blieben hinfort für mehr als 300 Jahre unter Einem Scepter vereinigt. Die lutherische Adelspartei in Dänemark erzwang (1523) die Absetzung Christians II. (s. d. Art.). Den Thron erhielt sein Vatersbruder, Herzog Friedrich von Schleswig-Holstein (1523—1536), ein gewaltthätiger Despot, der namentlich das übermüthige Junkerthum in rücksichtsloser Weise förderte. Auch Norwegens

Selbständigkeit ging nun verloren. Der Bauernstand wurde unterdrückt und ausgesogen, der alte Glaube von Christian III. (1537—1559) mit List und Härte ausgerottet. Eine kleine Besserung, wenigstens der socialen Verhältnisse, trat unter Christian IV. (1588—1648) ein; er bereiste das Land persönlich bis zum äußersten Norden, suchte allenthalben helfend und belehrend einzugreifen, förderte Bergbau und Industrie und gründete (1624) die nach ihm benannte gegenwärtige Hauptstadt Christiania. Aber erst im J. 1788 begann mit Abschaffung der Leibeigenschaft des Bauernstandes eine wahrhaft neue, glücklichere Zeit. Von da an hob sich der Wohlstand und das Selbstbewußtsein des Volkes in ungeahntem Umfange. Schifffahrt und Handel blühten empor. Bald erhielt das Land eine besser geordnete Armee, 1807 eine eigene Regierung, 1811 eine Universität, und der Ausgang des großen französisch-russischen Krieges führte die Lösung Norwegens von Dänemark herbei. Im Frieden von Kiel wurde es an Schweden abgetreten (Januar 1814). Die Norweger wollten aber unabhängig bleiben, ernannten den Prinzen Christian Friedrich zum Regenten und beriefen einen Reichstag nach Eidsvold ein. Hier gaben sie sich eine Verfassung (grundlov) und wählten den Regenten zum König. Als nun Schweden die vertragsmäßig ihm zustehenden Rechte mit bewaffneter Hand geltend machte, fehlte es den Norwegern an Vertheidigungsmitteln, geübten Soldaten und zuverlässigen Freunden. Das siegreiche Vordringen schwedischer Truppen und die Bedrohung der Hauptstadt führten zur Convention von Moß. Christian Friedrich verzichtete zu Gunsten Schwedens auf seinen Thron, während letzteres Land die Anerkennung der norwegischen Grundgesetze feierlich zusicherte. Am 4. November 1814 wurde Karl XIII. als König von „Schweden und Norwegen" gehuldigt, und Norwegen ist seitdem, wie Eingangs dieses Artikels erwähnt worden, durch Personalunion mit Schweden vereinigt.

2. Die Religion der heidnischen Norweger war der altschwedischen verwandt. Versuche, das Christenthum bei ihnen einzuführen, wurden seit dem Ende des 9. Jahrhunderts gemacht, nachdem das Volk schon auf seinen Zügen in's Ausland mit christlichem Wesen in etwa bekannt geworden war. Freilich waren die ersten Bemühungen, welche besonders von dem in England erzogenen Håkon ausgingen, Anfangs nicht von bedeutendem Erfolge begleitet. Mehr erreichte Olaf Trygvesson, der Missionare in's Land rief und das Volk in den Küstenlandschaften, freilich nicht ohne Gewaltthätigkeit, zur Annahme des Christenthums vermochte. Sein Tod war für die Christianisirung des Landes insoweit kein großer Schaden, als unter der folgenden Oberherrschaft der Hlade-Jarlen und der Schweden und Dänen die christliche Religion zwar nicht begünstigt, aber auch nicht unterdrückt wurde. So konnte der Glaube sich, wenn auch langsam, durch die Missionare weiter ausbreiten, bis er unter Olaf dem Heiligen den endgültigen Sieg über das Heidenthum erlangte. Später wurden drei Bisthümer (Nidaros, Bergen und Oslo) errichtet, zu denen bald nachher noch Stavanger als viertes kam. Auch das Klosterleben fand Eingang, und zahlreiche Kirchen aus Holz, sogen. Stabkirchen, von denen einige bis heute sich erhalten haben, wurden erbaut (vgl. L. Dietrichson, De Norske stavkirker, Christiania und Kjöbenhavn 1892). Mit der Erhebung von Nidaros oder Drontheim zur Metropole (1148) wurde Norwegen selbständige Kirchenprovinz. Der weitere Verlauf seiner kirchlichen Geschichte bis zum Untergang der katholischen Religion ist im Art. Drontheim geschildert. In die sogen. Reformation wurde Norwegen durch Dänemark hineingezogen, mit welchem es damals politisch verbunden war. Der dänische Herrentag in Kopenhagen, der mit dem Receß vom 30. October 1536 endete, beschloß die Ausrottung der katholischen Kirche in Norwegen. Die äußere Organisation der Kirche zu zerstören, gelang dem Dänenkönig durch Gewalt und Lüge. Bereits am 1. April 1537 mußte der Erzbischof von Drontheim in's Ausland flüchten, und von seinen Suffraganen auf dem norwegischen Festlande war schon 1538 keiner mehr im Stande, seine Jurisdiction auszuüben; allein auf Island konnte Bischof Jon Arason von Holar noch bis zum 7. November 1550 Freiheit und Katholicismus vertheidigen. Mit dem Tode der vertriebenen Bischöfe fiel deren Jurisdiction an den päpstlichen Stuhl zurück, der sie, soviel als möglich und nöthig, durch den päpstlichen Nuntius in Köln (vgl. den Art. Norddeutsche Mission) ausüben ließ. Freilich war alle Thätigkeit der katholischen Kirche durch die strengen dänischen Gesetze (s. d. Art. Dänemark III, 1318), die auch für Norwegen galten, fast unmöglich gemacht. Gleichwohl wurden schon bald nach der Errichtung der Propaganda (1622), durch welche Dänemark und Norwegen der Brüsseler Nuntiatur zugetheilt wurden, Versuche zur Missionirung Norwegens gemacht. Bereits am 11. April 1622 beschloß die Propaganda, vier Jesuiten sollten nach Norwegen gehen, um dort als Missionare zu wirken; 1626 wurden wiederum zwei Jesuiten zum selben Zwecke bestimmt. Doch betrat keiner derselben (wenn sie überhaupt abgesandt worden sind) den norwegischen Boden. Im J. 1637 schickte die Propaganda den Priester Rhugius, einen geborenen Norweger, und dieser gelangte in Begleitung eines Dominicaners wirklich nach Laurvig. Allein der Dominicaner mußte schon nach sechs Wochen weichen, und Rhugius, der wahrscheinlich bis 1642 aushielt, konnte keine Amtshandlungen vornehmen. Im J. 1673 wurden die skandinavischen Reiche wieder der Kölner Nuntiatur zugetheilt, und in den folgenden Jahren ging mehrmals ein Jesuit nach Norwegen. Als die norwegische Handelsstadt Fredrikstad an der

Mündung des Glommen angelegt wurde (12. März 1682), lauteten die Privilegien dieser Stadt, um derselben möglichst viel Bewohner zuzuführen, dahin, daß Alle daselbst frei, aber privatim ihre Religion ausüben dürften, falls sie nur sich enthielten von jeglicher Propaganda. Ausgenommen waren Socinianer und Photinianer. Von dieser Erlaubniß machten die Jesuiten Gebrauch. Aber durch ein königliches Rescript vom 12. März 1692 wurde die Stiftsdirection von Akershuus, in welchem District oder Stift Fredrikstad liegt, beordert, eine Untersuchung vornehmen zu lassen, weil einige Jesuiten und Mönche daselbst „sich sollen unterstanden haben, sowohl durch gedruckte Schriften wie auch sonst in anderer Weise ihre falsche Lehre auszubreiten zur Verführung der Einfältigen". Der Däne Niels Stensen, Bischof von Tripolis i. p. i., war am 21. August 1677 zum apostolischen Vicar für den Norden Deutschlands ernannt worden; am 24. März 1678 übertrug die Propaganda ihm auch Norwegen (totum regnum Daniae), doch unterstehe er der Leitung des Kölner Nuntius. So blieb es auch, nachdem Stensen (gest. 1686) Weihbischof von Münster geworden war. Für Skandinavien trat 1688 an seine Stelle Friedrich von Hörde, Weihbischof von Hildesheim, Bischof von Joppe i. p. i., dessen Nachfolger als kirchlicher Obere für Norwegen und Dänemark Jobst Edmund von Brabek, Bischof von Hildesheim, wurde. Ihm folgte im October 1702 Otto von Bronkhorst, Weihbischof von Osnabrück. Norwegen, Dänemark, Schweden, Lübeck, Hamburg, Altona und Schwerin wurden sodann in einem Breve vom 6. April 1709 als „Vicariat des Nordens" unter dem Weihbischof von Osnabrück bezeichnet, und dies verblieb wohl so bis 1761, wo Clemens XIII. dem Bischof von Paderborn, Joseph Gondola, diese Länder unterstellte. Als 1841 Gregor XVI. Dänemark wieder dem Bischof von Osnabrück zurückgab, gehörte Norwegen nicht mehr zu den sogen. nordischen Missionen. Trotz der ungünstigen Zeiten hatte nämlich Pius VI. bereits im J. 1783 Schweden zu einem apostolischen Vicariate erhoben; 1843 ward auch Norwegen demselben einverleibt, wohl hauptsächlich, weil seit 1814 Schweden und Norwegen durch Personalunion vereinigt waren. Der nördlichste Theil Norwegens, der über den Polarkreis hinausliegt, wurde aber 1855 vom apostolischen Vicariat Schweden getrennt und mit der apostolischen Präfectur des Nordpols (s. d. Art.) verbunden; als diese Präfectur 1869 aufgelöst wurde, errichtete der Papst eine eigene Präfectur Norwegen, indem der südliche Theil des Landes vom apostolischen Vicariate Schweden abgetrennt, der nördliche von der aufgelösten Nordpol-Mission hergenommen wurde; der damalige Präfect der Nordpol-Mission, Bernard, wurde zum ersten apostolischen Präfecten Norwegens ernannt. Als dieser sich im J. 1887 zurückzog, ernannte die Propaganda-Congregation am 6. Februar zu seinem Nachfolger J. B. Fallize (aus dem Luxemburger Clerus), welcher der Mission ihre jetzige Organisation und solide Gestaltung gab. Im J. 1892 wurde er zum Titularbischof von Elusa ordinirt. Am 11. März 1892 wurde die norwegische Präfectur zum apostolischen Vicariate erhoben (Residenz in Christiania), und am 15. März Bischof Fallize zum ersten apostolischen Vicar von Norwegen ernannt. Schon am 18. Juni 1889 hatte der heilige Vater durch ein Schreiben der Propaganda-Congregation der Diöcese Luxemburg eine Art Protectorat über die norwegische Mission übertragen, damit der Bischof und die ihm unterstellten Gläubigen derselben ihre Gewogenheit bezeugen und sie nach besten Kräften unterstützen möchten; dieses Protectorat bringt keinerlei Jurisdictionsrecht mit sich (über die Conversionen in Norwegen vgl. d. Art. Convertiten III, 1074). Nach amtlichen Mittheilungen vom Mai 1897 beträgt die Zahl der Katholiken in Norwegen etwa 1350 unter 2 000 000 Einwohnern. Dieselben besitzen 12 Stationen mit 12 Kirchen und 5 Kapellen. Die Zahl der thätigen Geistlichen beträgt 22. Neben 13 katholischen Elementarschulen gibt es noch mehrere Anstalten zur Vorbereitung von Erstcommunicanten und 8 Hospitäler. Von weiblichen Orden sind Schwestern vom hl. Joseph aus Chambery, Elisabetherinnen aus Breslau und Franciscanerinnen vorhanden. Ueber den gegenwärtigen Zustand der protestantischen Kirche in Norwegen s. d. Art. Protestantismus ob. 528. (Vgl. Schöning, Norges riges historie, Sorö 1771 ff., 4 band. [nur bis 995]; Munch, Det norske folks historie, Christiania 1852—1863, 8 band. [nur bis 1397]; Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes, München 1855—1856, 2 Bde., und dazu [Quidde's] Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch. IX [1893], 100 ff.; Keyser, Den norske kirkes historie under Katholicismen, Christiania 1856—1858, 2 band.; C. T. Odhner, Lärobok i Sveriges, Norges och Danmarks historia, 7. upl., Stockholm 1886; Bang, Udsigt over den norske kirkes historie under Katholicismen, Christiania 1887; Stimmen aus M.-Laach XXXIV [1888], 257—278.) [P. Wittmann.]

Schwedische Sprache und Literatur, Ausdruck des Geisteslebens beim schwedischen Volke, zerfällt gleich der dänischen (s. d. Art.) in zwei zeitlich geschiedene Hälften: zunächst eine katholische, welche um die Mitte des 16. Jahrhunderts einen jähen Abschluß fand, dann eine protestantische, erst auf streng orthodox-lutherischer, später auf rationalistisch-ungläubiger oder pietistisch-schwärmerischer Basis entstanden. Auch in der Sprache läßt sich eine ähnliche Zweitheilung beobachten. Die ältesten Sprachdenkmale in Schweden, die Runeninschriften, sind hier wie in den anderen skandinavischen Ländern noch in der gemeinsamen Stammsprache, dem sogen. Alt-

nordischen, abgefaßt. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erscheint aber in den Aufzeichnungen der alten Gaugesetze ein specifisch schwedisches Idiom, welches sich von dem norwegischen bestimmt abhebt. Durch die Einwirkung der Hanseaten, welche in Schweden zahlreiche Comptoirs gegründet hatten, wurde diese altschwedische Schriftsprache mit niederdeutschen Worten und Wendungen vollständig durchsetzt, und die Zeit der Kalmarer Union führte ihr eine Menge dänischer Ausdrücke zu. So ward im 16. Jahrhundert in Schweden eine Sprache geschrieben, welche zum großen Theil mehr dänisch oder plattdeutsch-dänisch als schwedisch genannt werden kann. Mit der sogen. Reformation machte sich in dieser Beziehung ein Fortschritt bemerkbar; aber erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts kann man von einer selbständigen neuschwedischen Sprache reden, insofern die Schriftsprache in Schweden denjenigen Charakter angenommen hat, welcher sie vom Dänischen unterscheidet, nämlich den kräftig und voller tönenden, der gemeinsamen Ursprache näher stehenden Klang. Die fortgesetzte Verbindung mit dem Auslande bewirkte aber, daß das Schwedische vielfach durch Fremdwörter verunstaltet wurde, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Reaction hiergegen eintrat und das Schwedische sich als eine ächt nordische, durch Einfachheit und Kraft ausgezeichnete Sprache entwickeln konnte. (Vgl. Rydquist, Svenska språkets lagar, Stockholm 1850—1883, 6 band.; Dieterich, Ausführl. schwed. Grammatik, 2. Aufl., Stockholm 1848; Ordbok öfver svenska språket, von der schwed. Akademie seit 1870 herausgegeben; Helms, Schwedisch-deutsches und deutsch-schwedisches Wörterbuch, 3. Aufl., Leipzig 1887; Hoppe, Schwedisch-deutsches und deutsch-schwedisches Wörterbuch, Stockholm u. Berlin 1893.)

1. In der heidnischen Zeit haben ohne Zweifel, wie in den übrigen von germanischen Stämmen bewohnten Ländern, so auch in Schweden, alte Götter- und Heldensagen existirt. Leider sind jedoch schriftliche Aufzeichnungen von denselben aus der frühesten Periode nicht mehr vorhanden; denn die Krieger Gustavs I. Wasa haben bei Aufhebung der Klöster in den Convents-büchereien und Archiven als „wahre Würgengel" gehaust (s. Schück, Svensk Literatur-historia I, Stockholm 1890, 25), indem sie die für sie unlesbaren Manuscripte zerstörten. Was vielleicht jene Stürme überdauert hatte, das hat die Mißachtung der Vergangenheit von Seiten humanistisch gebildeter Gelehrten verkommen lassen, indem z. B. noch 1681 Massen von „Pergament" durch das evangelisch-lutherische Consistorium des Erzbisthums Upsala pfundweise an Krämer und Goldschläger verkauft wurden. Das Wenige, das man aus heidnischer Zeit noch besitzt, beschränkt sich auf einige Runenschriften von mehr oder minder poetischer Färbung. Aus Aufzeichnungen des bekannten Saxo Grammaticus (s. d. Art.) weiß man ferner, daß bei Opfermahlzeiten „schandbare Lieder" gesungen wurden; ob damit sittlich unreine oder nur götzendienerische Huldigungsgesänge gemeint sind, läßt sich nicht entscheiden.

Mit dem Christenthum und der Predigt des Evangeliums durch St. Ansgar und seine Nachfolger begann für Schwedens Literatur eine neue Aera. Die alten Götter wurden ihres Nimbus entkleidet und sanken zu finsteren, bösen Mächten herab; an ihre Stelle trat der Christengott mit seinem Gefolge von Heiligen. Langsam, aber unaufhaltsam drang die mittelalterlich-römische Cultur durch, indem die Kirche auch den Nordländern die höhere Bildung des Südens vermittelte, Schulen gründete und sich als Hüterin von Kunst und Wissenschaft erwies. Freilich wurde hierbei die wenig entwickelte Landessprache zunächst durch eine fremde ersetzt; man gewöhnte sich daran, Denken und Fühlen mit lateinischen Redewendungen auszudrücken. Auch die alten, schon vor Einführung des Christenglaubens entstandenen Landrechte (jetzt nur noch in späterer Fassung erhalten) wurden allmälig von justinianeischen Anschauungen durchsetzt und verdrängt. Zugleich erfaßte ein früher ungekanntes Streben nach Erweiterung des Gesichtskreises, nach Wissen und Erkenntniß alle Gesellschaftsschichten. Man begnügte sich nicht mehr mit Besuch einer Cathedral- oder Klosterschule in der Heimat, sondern zog hinaus in die Welt, um an der Pariser Sorbonne oder an den Hochschulen Deutschlands den Meistern freier Künste und den Lehrern tiefsinniger Scholastik zu lauschen. Reich an Geistesschätzen kehrten diese nordischen Pilgrime zurück und wirkten dann als Pioniere antiker, mit germanischem Wesen gesättigter Cultur unter ihren Landsleuten. Mönche und Nonnen fertigten um „Gottes Lohn" Abschriften der verschiedensten Art. Ohne Rücksicht auf Kosten suchten Bischöfe und Aebte durch Ankauf werthvoller Bücher ihren Priestern und Conventualen Waffen zum Kampfe gegen Finsterniß und Laster in die Hand zu geben. Die Bibliotheken einzelner Stifte und Klöster waren in Anbetracht der Zeitumstände sehr bedeutend. Auf Kanzel und Lehrstuhl glänzte eine tiefsinnige Mystik, und der immer mehr sich entfaltende Mariencult bot eine Fülle neuer Impulse für religiöse Poesie. Neben dem Gesange der Gelehrten und Gebildeten kam bei fortschreitendem Ausbau der Muttersprache auch das Volkslied zur Geltung. Die geschichtliche Prosa nahm an Umfang und Bedeutung zu; man fertigte Bischofslisten, Annalen und Chroniken, zum Theil von namhaftem Umfang und erheblichem Werthe, an. Von literarhistorischem Interesse sind endlich auch noch die verschiedenen Stammesgesetze, Land- und Seerechte. — Was speciell die religiöse Literatur jener Zeit betrifft, so ist die Siegfriedslegende deren ältestes Erzeugniß. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte der Dominicaner Petrus de Dacia (gest. 1288 als Prior des Klosters zu Wisby), der zwar

der hl. Birgitta (s. d. Art.) an Geist und Phantasie nachstand, dagegen durch ungewöhnliche Bescheidenheit und Hingebung an seine Sache Hochachtung verdient. Er dankte den Hochschulen zu Köln und Paris, woselbst er den hl. Thomas von Aquin gehört hatte, seine Kenntnisse, die sich besonders auf das Gebiet der Patristik und classischen Literatur erstreckten. Seine Hauptbedeutung aber liegt in drei Arbeiten über die ekstatische Jungfrau Christina von Stommeln (s. d. Art.), welche er gelegentlich seines Aufenthaltes in Deutschland kennen gelernt hatte und als unerreichbares Muster menschlicher Tugenden verehrte. Namentlich seine Vita Christinae mirabilis gibt ein anschauliches Bild von dem Thun und Treiben jener wunderbaren Jungfrau und gestattet zugleich Blicke in das Gemüthsleben des Auctors, der bald lehrend bald lauschend mit Christinen verkehrte und deren liebliches Bild bis an sein Ende treu in der Erinnerung bewahrte. — Von seinem Freunde, dem Canonicus Laurentius de Waxald, später Dominicaner zu Sigtuna, haben sich zwei einst vielgelesene Werke bis zur Stunde erhalten, nämlich die Summa decani und das Suffragium curatorum. Dagegen ist eine dem Prior Augustin von Vesterås zugeschriebene Abhandlung Rotulus pugillaris, welche Lehren über Heranbildung der Priester für ihren Beruf ertheilte, verloren gegangen. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts spielt ein gewisser Magister Matthias die namhafteste Rolle als Literat. Ueber sein Leben sind nur wenige, bisweilen sich widersprechende Mittheilungen vorhanden; darnach studirte er an der Sorbonne, war Canonicus in Linköping, wurde später Beichtvater der hl. Birgitta und starb ungefähr um's Jahr 1350. Matthias darf den gelehrtesten und fleißigsten Auctoren des Mittelalters beigezählt werden. Er schrieb u. A. eine jetzt verlorene Abhandlung Homo conditus, eine Copia exemplorum für Kanzelredner, dann eine Erklärung der Offenbarung des hl. Johannes. Außerdem dankt man ihm eine lateinische Anleitung zur Dichtkunst (Poetria), die ihn als den frühesten Aesthetiker seines Volkes charakterisirt. Sein Hauptwerk war aber eine nicht mehr vorhandene Concordia super totam bibliam, welche nach alten Notizen drei starke Folianten umfaßte. Es läßt sich leicht begreifen, daß er auf die Zeitgenossen mächtigen Einfluß zu üben vermochte; dieser Einfluß zeigte sich am bedeutendsten an der schon wiederholt erwähnten hl. Birgitta (s. d. Art.), welche auch in literarischer Beziehung hohen Ruhm erworben hat. Hier dürfen nicht die sogen. Revelationes der hl. Birgitta unerwähnt bleiben, die aus dem Schwedischen zunächst in's Lateinische und daraus in viele fremde Sprachen übersetzt und zum Gemeingut der katholischen Welt geworden sind. — Neben der hl. Birgitta kommt besonders der im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts zu Skeninge in Oestergötland geborene, 1391 als Bischof von Linköping verstorbene Nicolaus Hermanni in Betracht. Er schrieb in schwedischer Sprache über das canonische Recht, fertigte Postillen zu Schriften Gregors d. Gr. und der hl. Birgitta; auch zeichnete er sich als Dichter von Hymnen aus. — Der großen Ordensstifterin treuem Begleiter Magister Petrus Olai darf wohl die Abfassung des Wadstena-Rituals (Viridarium) mit seinen geistlichen Gesängen rc. zugeschrieben werden. Das lateinische Original desselben und die Uebertragung in das Volksidiom (Jongfru Marie Örtegård) sind erst kürzlich im Druck erschienen (vgl. Lit. Centralblatt 1896, 956). Von Magister Petrus stammt auch die vor Kurzem aufgefundene erste und somit entschieden bedeutsamste „Beschreibung des Lebens und Wirkens der hl. Birgitta". Als Uebersetzer hat sich ferner ein geborener Deutscher, Jöns Budde (Ende des 15. Jahrhunderts), Mönch im finnischen Kloster Nådendal, um die schwedische Literatur verdient gemacht. Er übertrug die Abhandlungen Heinrichs von Langenstein (s. d. Art.) über das Klosterleben, die Schrift eines Unbekannten Själens kloster, Theile des Bibelcanons, Legenden und Anderes (Leinberg, De finska klostrens historia, Helsingfors 1890, 241—249). Eine ähnliche Thätigkeit entfaltete der Generalbeichtvater Nicolaus Ragvaldi (gest. 1448) in Wadstena. Man verdankt ihm ebenfalls Uebersetzung von einzelnen Theilen der Bibel und eine Rede auf das Concil zu Basel. Ericus Nicolai lieferte Bearbeitungen der Tractate „Von der Versuchung durch den Teufel" und der Ars moriendi von dem berühmten Johannes Gerson (s. d. Art.). Auch Suso's (s. d. Art. Heinrich Seuse) Werk Horologium aeternae sapientiae liegt — von unbekanntem Verfasser — in schwedischer Sprache vor, ebenso sieben Schriften des hl. Bernhard. — Die populärste, dabei zugleich umfassendste Literatur bilden aber die Predigten und Homilien, obschon sie großentheils verloren oder wenigstens lange nicht genügend beachtet worden sind. Wie überall (vgl. d. Art. Predigt, ob. 328) ist auch in Schweden zu Vorträgen vor Laien ausschließlich die Muttersprache gebraucht worden, was sich eigentlich ganz von selbst versteht. Die Entwürfe zu den Kanzelreden dagegen wurden meist in lateinischer Sprache abgefaßt. Noch heute finden sich Sammlungen solcher in Bibliotheken, z. B. in Upsala die hinterlassenen Schriften eines gewissen Johannes Svartepreſt, eines berühmten Redners, der 1391 zu Wadstena starb. Wie bei den anderen katholischen Nationen krankte freilich auch bei den Schweden die geistliche Eloquenz an erheblichen Mängeln. Besonders war der Anwendung von bisweilen recht unpassenden Beispielen entschieden ein zu großer Spielraum gegönnt. Um sie dem Clerus möglichst zugänglich zu machen, gab man eigene Bücher heraus, in denen der Stoff meist nach Schlagworten alphabetisch geordnet erscheint; eine Zusammenstellung dieser Art war z. B. die Samm-

lung des erwähnten Magisters Matthias. — Zahlreich waren ferner Uebersetzungen von Sagen, Mythen und Legenden. Hier seien nur genannt „Die sieben weisen Meister" (De sju visa mästare) sowie „Barlaam und Josaphat". Eine umfassende Collection solch mehr oder minder miraculöser Berichte vereinigte das Ende des 13. Jahrhunderts vermuthlich auf Veranlassung des Petrus de Dacia gefertigte Fornsvenska legendariet. Besondern Werth darf man jenen Legenden beimessen, welche Biographien von Nationalheiligen enthalten (der hll. Eskil, Henrik, Botvid, Erik, der hl. Helena u. s. w.). Auch Erbauungsschriften wie S. Birgittae Revelationes, S. Bonaventurae Meditationes vitae Christi etc. wurden übertragen, glossirt und commentirt. — Der erste schwedische Hymnendichter war der hl. Brynolphus (geb. um 1248, gest. 1317 als Bischof von Skara). Seine frühesten Weisen galten der hl. Helena von Vestergötland; später fertigte er ein Officium beatae Mariae virginis und ein zweites über St. Eskil, den Apostel Södermanlands. Seine bedeutendste, noch heute wohl lesbare Leistung stellt ein Sang auf Christi Dornenkrone dar, der einen Ungenannten zur Abfassung eines ähnlichen Poems veranlaßte, das sich durch innige Frömmigkeit und hohen Gedankenflug auszeichnet. Auch Erzbischof Birgerus Gregorii (gest. 1383) war Hymnendichter (Vita S. Botvidi, Historia S. Birgittae). Etwas steht ihm nach der schon genannte Nicolaus Hermanni. Doch verdankt man ihm das schöne Birgittenlied Rosa rorans bonitatem sowie gute Verse auf St. Ansgar und St. Anna. Von sonstigen Poeten (bei vielen noch heute gesungenen Liedern kennt man den Verfasser nicht) sind zu nennen Bischof Brynolphus III. von Skara, Hans Brask, Oberhirte der Diöcese Linköping, und Johannes Benechini. — Obschon bis zum Ausgang des Mittelalters die lateinische Sprache Kirchensprache blieb, erschien doch bereits 1525 ein schwedisches Tidebok (Gebete für alle Tage des Jahres), und der Psalmensang war gewiß nicht ausschließlich lateinisch. Leider sind die als Belege hierfür dienenden Stücke nur noch in geringer Zahl vertreten (etwa ein halbes Dutzend), und auch die Namen der Verfasser sind unbekannt; nur von einem, Ericus Olai, der die Parabel vom großen Abendmahle rhythmisch behandelt hat, weiß man Näheres. Besitzen wir somit auch nur spärliche Ueberbleibsel und geringe Kenntnisse von diesem Zweige der Literatur, so steht gleichwohl fest, daß er ein sehr umfassender war. Gustav I. Wasa selbst ist unverwerflicher Zeuge hierfür (s. Schück I, 203), und einzelne Lieder, wie Jesus var födder in Betlehem, Kristus är upperstånden af döda, haben sich lange im Volksmunde erhalten; die Melodien werden sogar theilweise heute noch gesungen (s. G. Bergström, Arboga Krönika I, Örebro 1892, 104). Ebenso finden sich Reste altkatholischer Gebetsformeln in den inneren Provinzen Schwedens. Als solche sind beispielsweise zu nennen: Tolf Guds englar oss följa i säng etc. („Ich will niedergehn, zwölf Schutzengel bei mir stehn" ꝛc.), Jungfru Maria satt och sång, hade boken i sin hand etc. („Jungfrau Maria saß und sang, hatte ein Buch in der Hand, Jesus an dem Busen rein, in Jesu Namen schlafen wir ein" ꝛc.). Sagen von frommen Priestern, welche mit dem Himmel in Verbindung stehen, von Krankenheilungen, Legenden von den heiligen drei Königen ꝛc. sind noch zur Stunde nicht ausgestorben (vgl. Bergström I, 101 ff. 199 ff.). — Aus vereinzelten Briefen und Notizen läßt sich auch schließen, daß im 15. Jahrhundert Keime eines nationalen Dramas sich entfaltet haben. Erhalten ist jedoch nur ein Stück De uno peccatore, qui promeruit gratiam, die Buße und Sündenvergebung auf Fürbitte Mariens behandelnd, ein Gegenstand, der dem katholischen Mittelalter sehr geläufig war. — Wie oben bemerkt, hatte schon die Heidenzeit in Skandinavien Gesetzbücher (Vest-, Oestgöta-, Guta- etc. Lagen) geschaffen. Ihre gegenwärtige Form erhielten dieselben erst im 13. und 14. Jahrhundert, während sie ursprünglich von Mund zu Mund fortgepflanzt worden zu sein scheinen. Als frühestes, zugleich bedeutsamstes derselben darf das „ältere Gesetz für Westgötaland (Aeldre Vestgötalagen) betrachtet werden, dessen jetzige Redaction aus dem Beginne des 13. Jahrhunderts stammt. Nachdem sodann bereits Magnus Eriksson durch sein Landslag (1347) und Stadslag (1350—1357) vorgearbeitet, gab ein Sprosse des Wittelsbachergeschlechts, der Unionskönig Christoph (Kristoffer), seinem Volke ein Gesetzbuch (1442), welches der Hauptsache nach bis 1734 in Kraft blieb und wesentlich dazu beitrug, daß im Norden die altgermanische Weltauffassung weniger von römisch-rechtlicher Spitzfindigkeit überwuchert und verwischt werden konnte, wie im Süden. — Als interessantes didaktisches Werk des 14. Jahrhunderts ist noch zu erwähnen: Um styrilsi Kununga och Höfdinga („Ueber Königs- und Häuptlingsregierung"). Sehr bedeutsam sind ferner Peter Månssons Lehrbücher über Medicin, Bergwesen ꝛc., durchweg zwar Uebersetzungen fremder Originale, aber zur Zeit ihres Erscheinens begehrt und einflußreich. — Die sogen. „Reimchroniken" halten die Mitte zwischen Prosa und Poesie; Objectivität und geschichtliche Treue darf freilich bei ihnen nicht gesucht werden. Immerhin bieten sie manch schätzenswerthe Notiz. Es gibt ihrer zwei: die alte sogen. Erikschronik, welche die Zeit vor 1319 schildert, und eine neue oder Karlschronik, welche die Jahre 1389—1452 zum Gegenstande hat. Neben diesen gereimten Chroniken gab es übrigens auch solche in ungebundener Redeweise, Kloster- und Bischofsannalen (gedruckt in den Scriptores rerum Svecicarum, Upsaliae 1818 sqq.). Durch Form und Inhalt zeichnen sich darunter aus die Chronica regni Gothorum des Ericus Olai aus Upsala (gest. 1486), die Historia

Metropol. eccles. Upsalensis sowie die Historia de omnibus Gothorum Sveonumque regibus des vorletzten katholischen Primas von Schweden, Johannes Magnus (gest. 1554), endlich die Historia de gentibus septentrionalibus seines Bruders Olaus Magnus (gest. 1558). — Auch das Ritterwesen, welches nach den ersten Kreuzzügen in Europa ein cultureller Factor ersten Ranges geworden war und zur Zeit Birger Jarls seinen Einzug in Schweden gehalten hatte, machte seinen Einfluß auf die Literatur nicht nur in den Chroniken, sondern insbesondere auch in den sogen. Eufemia-Weisen geltend; letztere behandelten über ganz Europa verbreitete romantische Stoffe wie „König Alexander", „Iwan mit dem Löwen" ꝛc. nach französischen und normannischen Vorbildern. Vom 15. Jahrhundert an wird jedoch für derartige Sagen (Karl d. Gr., Dietrichschronik, Amicus und Amelius ꝛc.) mit Vorliebe die ungebundene Darstellung gewählt. — Wann die Ballade nach dem Norden kam, ist nicht mit Bestimmtheit zu ermitteln. Vereinzelt findet sich diese Dichtart bereits im 12. Jahrhundert. Gleichzeitig entwickelte sich das eigentliche Volkslied, das bald mythische Gegenstände, Kampfesmuth und Kampfesfreude, bald religiöse Themata behandelt. — Politische Klänge stimmte Bischof Thomas Simonsson von Strengnäs (gest. 1443) an in seinem Gesang „Vom Engelbrekt und Karl Knutsson". In ersterem feiert der Autor mit warmem Patriotismus und treuherziger Einfachheit den Nationalhelden und richtet an seine Landsleute die Mahnung, im Kampfe für die Heimat unentwegt fortzufahren; im zweiten preist er als höchstes der Güter die Freiheit. Einer der letzten vorreformatorischen Schriftsteller war der (1520 enthauptete) Bischof Hemming Gad von Linköping, der die berühmte Oratio contra Danos, Commentaria de antiquitatibus Sveticis et Danicis sowie einen Tractat De Pastore verfaßte. (Vgl. noch Sveriges historia från äldsta tid till våra Lagar, Stockholm 1877—1881, 6 band.; Schück, in Pauls Grundriß der germ. Philologie II, 1, Straßburg 1893, 143 ff.; Hans Hildebrand, Visby och dess minnesmärken, Stockholm 1893; Vilh. Hedquist, Den Kristna Kärleksverksamheten i Sverige under Medeltiden, Strengnäs 1893; Bror Herm. Dahlberg, Bidrag till Svenska fattiglagstiftningens historia, Upsala 1893; Leinberg, Det odelade Finska biskopsstiftets Herdaminne, Jyväskylä 1894.)

2. Jahrhunderte lang hatte das schwedische Volk treu zum römischen Stuhle gestanden; ein reger christlicher Geist bethätigte sich durch Stiftung von Kirchen, Klöstern und Wohlthätigkeitsanstalten. Wenn es gleichwohl in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer vollkommenen und dauernden Trennung vom Mittelpunkte kirchlicher Einheit kam, so lagen die Gründe davon nicht auf religiösem Gebiete, und ein bedeutender Bruchtheil des Volkes hat erst nach langem, energischem Widerspruche dem alten Glauben Valet gesagt, so daß es der ganzen rücksichtslosen Härte Gustavs I. Wasa und mehrerer seiner Nachfolger bedurfte, um dem Cäsaropapismus zum Siege zu verhelfen und die letzten Spuren des „Papismus" zu vertilgen (vgl. d. Art. Schweden, ob. 2053 ff.). [P. Wittmann.]

Die Zeit der protestantisch-schwedischen Literatur theilt man gewöhnlich in fünf Perioden, von welchen die erste das sogen. Reformationszeitalter umfaßt. Der größte Theil der literarischen Erzeugnisse während desselben bestand natürlicherweise aus theologischen Schriften. Diese waren in schwedischer Sprache geschrieben, um das Interesse des Volkes, welches der neuen Lehre nicht hold war, rege zu machen. Nachdem schon 1526 von Lorenz Anderson (s. d. Art.) eine Uebersetzung des Neuen Testamentes erschienen war, gab Lorenz Peterson (s. d. Art. Schweden, ob. 2056) 1541 die ganze heilige Schrift in schwedischer Sprache heraus und verfaßte mit seinem bedeutendern Bruder Olaf eine Reihe von Predigten und Kirchenliedern, durch welche sie ebenso wie durch die Bibelübersetzung mächtig auf die Gestaltung der Sprache einwirkten. Namentlich gewann des letztern Liten Postilla einen großen Einfluß und ausgedehnten Leserkreis. Die beiden Brüder wurden auch die Väter einer geschichtlichen Literatur, indem sie beide je eine schwedische Chronik schrieben. Olaus Petri versuchte sich ferner als dramatischer Dichter in einer Tobiae Comedia, welche den späteren Versuchen in dieser Dichtungsart als Muster diente. Der König Gustav Adolf schrieb in schönem, reinem Schwedisch eine Geschichte seines Vaters Karl IX., und der Kanzler Oxenstjerna begann eine Geschichte Gustav Adolfs, ohne über den Anfang hinaus zu kommen. Ein vielseitiger und fruchtbarer Schriftsteller war Johan Messenius, der wegen katholischer Bestrebungen 20 Jahre bis zu seinem Tode 1637 gefangen gehalten wurde und diese Zeit hauptsächlich mit literarischen Arbeiten ausfüllte. Sein Hauptwerk ist die lateinisch geschriebene Scandia illustrata, eine Geschichte Schwedens theils in Prosa theils in Versen (herausgegeben von Peringsköld, Stockholm 1700); daneben gab er auch eine Bischofschronik und die Chronik der hl. Birgitta in schwedischer Sprache heraus. Die poetische Literatur dieser Zeit bewegte sich bis zum 17. Jahrhundert fast nur in Schulcomödien theils biblischen theils weltlichen Inhaltes, welche der „Reformation" Vorschub leisten sollten; Messenius gab denselben eine neue Richtung, indem er sie zur Verherrlichung der vaterländischen Vorzeit anwendete. Von den 50 Schauspielen, in welchen er die ganze schwedische Geschichte vorführen wollte, vollendete er 6, die von den Zeitgenossen sehr bewundert wurden.

Um 1650 begann in Schweden das eigentlich wissenschaftliche Studium, und mit demselben, wie mit einer Reihe großer Könige und glücklicher

Kriege, brach für Schweden eine Blütezeit an, welche auch in der Literatur eine lebendige Thätigkeit hervorrief. Das erste Jahrhundert dieser Zeit (1640—1740) wird nach dem Begründer der schwedischen Dichtkunst als das Stjernhjelmische Zeitalter, die zweite Periode der schwedischen Literatur, bezeichnet. Stjernhjelm (gest. 1672) war ein glänzendes Beispiel humanistischer Bildung, welche auch in Schweden Eingang gefunden hatte, und begründete als Mittelpunkt aller geistigen Thätigkeit eine für Schweden eigenthümliche Dichtung, welche sich nur an's classische Alterthum anlehnte, aber in Sprache und Dichtform Allen verständlich war und unzählige Nachahmer hervorrief. Seine Hauptwerke sind der in Hexametern geschriebene Hercules, ein episch-didaktisches Gedicht, und Bröllopsbesvärs ihugkommelse, humoristische „Erinnerungen an die Hochzeitsbeschwerden". Unter seinen Nachfolgern sind Samuel Columbus (gest. 1679), „der schwedische Flaccus", und Peter Lagerlöf (gest. 1699), Verfasser der lange Zeit bewunderten Dichtung Elisandra, zu erwähnen. Stjernhjelm jedoch und seinen vielen Schülern trat eine andere Schule entgegen, welche sich an den Dichter Rosenhane (gest. 1684) anschloß, und welche man die romantische nennen kann, insofern sie ihre Vorbilder aus Italien nahm. Diese bemühte sich, den leeren Formalismus zu bekämpfen, welcher allmälig überhand genommen hatte, und die südlichen Versformen in's Schwedische einzuführen. Rosenhane's erstes Gedicht Venerid war in 100 Sonetten abgefaßt. Ein ehrenvolles Andenken sichert ihm Thet svenska språketz klagemål, att thet, som sigh borde, ikke ähret blifver (Der schwedischen Sprache Klage, daß sie nicht geehrt wird, wie es sich geziemte). Leider ließen sich die Dichter dieser Richtung von dem Vorgange Lohensteins in Deutschland beeinflussen, so daß Schwulst und Uebertreibung die wahre Poesie bei ihnen ersetzen mußte. Ein wirklich dichterisches Talent kam auf diese Weise nicht zur Entwicklung, nämlich das des hochbegabten G. E. Dahlstjerna (gest. 1709), dessen Hauptwerk, das zur Verherrlichung seines Vaterlandes geschriebene Gedicht Kungaskald (Königsskalde), in ottave rime mit Alexandrinern abgefaßt ist. Höher steht sein volksmäßiges Götha Kämpevisa om Konungen och Hr. Peder (Das schwedische Heldenlied vom Könige [Karl XII.] und Herrn Peter [dem Czaren]). Andere Dichter jener Zeit sind: Lasse Lucidor (erstochen im Wirthshaus 1674), der Satiriker Samuel Triewald (gest. 1743), der Finne Jacob Frese (gest. 1729) und auf religiösem Gebiete der Bischof Spegel (gest. 1714). Eine eigenthümliche Erscheinung dieser Zeit war die phantastische, märchenhafte Geschichtschreibung, welche Schwedens Vorzeit zu verherrlichen suchte und zu dem Ende an Adam oder die Sintflut anknüpfte; ihren Höhenpunkt erreichte diese in des ältern Olaf Rudbeck Atland eller Manhem, nach welchem in Schweden das Paradies lag und Japhets Sohn Magog das alte gotische Reich stiftete. Zu nennen sind auch Widekindi (gest. 1678) mit einer Geschichte Gustav Adolfs, und Pufendorf (gest. 1699) mit seiner Inledning till svenska Historien und seiner Geschichte Karls XII. In den eigentlich wissenschaftlichen Fächern wurde nur lateinisch geschrieben; zu erwähnen sind hierbei der Physiker Celsius (gest. 1744), der Theologe Terserus (gest. 1678), der Philosoph Rydelius (gest. 1738) und endlich der schwärmerische Theosoph Swedenborg (gest. 1772; s. d. Art. Swedenborgianer).

Eine neue Periode (1740—1780) der schwedischen Literatur wird nach dem als Dichter wie als Geschichtschreiber gleich gefeierten Olaf von Dalin (gest. 1763) genannt. Schon seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war in Schweden der französische Geschmack damaliger Zeit zur Geltung gekommen, und als Friedrichs des Großen Schwester Luise Ulrike Königin von Schweden wurde, gelangte derselbe dort zu ausschließlicher Geltung. So ward die schwedische Poesie nur eine Nachahmung der französischen Dichtung, nicht viel mehr als eine rhetorische, gereimte Prosa, bei der übermäßiges Gewicht auf die Behandlung der Form gelegt war. Dieß konnte als Fortschritt gelten, da seit Stjernhjelm der Sinn für die Reinheit der Sprache und die künstlerische Behandlung derselben sehr abgenommen hatte. Dalin begann seine umfassende Thätigkeit mit Herausgabe der Zeitschrift Den svänska Argus, welche in ganz Schweden große Anerkennung fand. Berühmt wurden sein allegorisches Epos Svenska Friheten und seine in Prosa geschriebene politische Allegorie Sagan om hästen (Die Sage vom Pferde), ebenso seine Tragödie Brynhilda und seine Comödie Den Afundsjuke (Der Mißgünstige). Seine Svea rikes Historia brachte er nur bis zur Zeit Karls IX. Diese Zeit war in ganz Europa durch Stiftung gelehrter und poetischer Gesellschaften bezeichnet; auch Schweden erhielt durch Luise Ulrike unter Dalins Auspicien die Vitterhets Akademien, Gesellschaft für die schönen Künste, welche später von Gustav III. unter dem Namen der Königlichen Vitterhets-Historie- och Antiquitets-Akademien neu errichtet wurde und unter diesem Namen noch heute besteht. Zu den Stiftern eines ähnlichen Vereins, des Tankebygger-Ordenen (Gedankenbauer-Ordens) gehörte Frau H. Ch. Nordenflycht (gest. 1763), deren Name in der Literatur der damaligen Zeit sich eines sehr guten Klanges erfreute; sie war eine ächte Dichterin, und in der von der Pseudoclassicität überwucherten Literatur bildeten ihre Gedichtsammlung Den sörjande Turturdufvan (Die trauernde Turteltaube), ihre poetische Jahresschrift Quinligt Tankespel af en Herdinna in Norden (Weibliches Gedankenspiel einer Schäferin im Norden), ihre Tankar om Skaldekonstens nytta (Gedanken über den Nutzen der Skaldenkunst) und

Det frelsta Svea (Das gerettete Schweden) sehr hervorstechende Erscheinungen. Das vorzüglichste poetische Erzeugniß dieser Periode war Atis och Camilla des Finnen G. Ph. Creutz (gest. 1785). G. F. Gyllenborgs (gest. 1808) großes Heldengedicht Tåget öfver Bält, eine Nachahmung von Voltaire's Henriade, ist steif und übervoll von Allegorie; besser ist sein didaktisches Gedicht Årstiderna (Die Jahreszeiten). Von gesundem Geschmack sind die Gedichte Bergklints (gest. 1805). Die ersten schwedischen Romanschreiber waren J. H. Mörk (gest. 1763) und J. Wallenberg (gest. 1768). Auf wissenschaftlichem Gebiete treten in diesem Zeitraum uns Karl v. Linné (gest. 1778) mit seinen Schülern Hasselquist (gest. 1752), Sparrman (gest. 1820), Thunberg (gest. 1828), ferner der Zoologe Karl de Geer (gest. 1778), der Physiker Olof Bergmann (gest. 1784), der Chemiker W. Scheele (gest. 1786) entgegen; ausgezeichnete Historiker waren Sven Lagerbring (gest. 1787), Anders af Botin (gest. 1790), Olof Celsius (gest. 1794), Johan v. Höpken (gest. 1789, der schwedische Tacitus). Berühmt ward die Schrift K. G. Tessins (gest. 1770), der bei dem spätern König Gustav III. Hofmeister war: En gammal mans bref till en ung prins (Brief eines alten Mannes an einen jungen Prinzen). Auch die Sprache ward jetzt zum Gegenstande gründlicher wissenschaftlicher Behandlung; das Glossarium Sviogothicum von Johan Ihre (gest. 1780) ist noch heute von hervorragender Bedeutung.

Eine neue Zeit brach für die schwedische Literatur mit dem hochbegabten König Gustav III. an, der seinen Stolz darein setzte, in der Welt des Geistes zu glänzen und durch seine Bevorzugung hervorragender Talente der schwedische Augustus zu werden. Die Zeit von 1780—1809 nennt man deßhalb auch das gustavianische Zeitalter der schwedischen Literatur. Leider aber war Gustav durchaus akademisch französischer Bildung, und so übte diese weiter ihren Einfluß aus. Als Hauptvertreter dieser Geistesrichtung erscheint unter ihm der hochbedeutende Dichter und Aesthetiker J. H. Kellgren (gest. 1795). Ihm zunächst steht K. G. af Leopold (gest. 1829); daneben sind noch Oxenstjerna (gest. 1818), Adlerbeth (gest. 1818), dessen Bearbeitung der Aeneide ein wahres Meisterwerk ist, Valerius (gest. 1852) und der Finne Choräus (gest. 1806) zu nennen. Eine ganz entgegengesetzte Geistesströmung trat aber als Folge der Staatsumwälzung von 1772 zu Tage, indem die nationale Begeisterung zum Durchbruche kam und sich in der Literatur neue, eigenthümliche Formen schuf. Da Gustav in keiner Weise dieses Element zu hemmen suchte, so traten auch in dieser Richtung bedeutendere Dichter und Schriftsteller auf: der volksmäßige Dichter K. M. Bellmann (gest. 1795), ferner Olof Kexél (gest. 1796), K. Israel Hallman (gest. 1800), J. M. Lannerstjerna (gest. 1797), Karl Envallson (gest. 1806) und der verwilderte, Byron ähnliche Bengt Lidner (gest. 1793). Mehr Denker als Dichter war Th. Thorild (gest. 1808); eine noch jetzt hochgeschätzte Dichterin trat aus der Anonymität als Anna Maria Lenngren, geb. Malmstedt (gest. 1817) hervor. Der beste Prosaiker dieses Zeitraumes war der Philosoph Nils von Rosenstein (gest. 1824); scharfsinnige Anschauungen über die Kunst und ihre Gesetze legte K. A. Ehrensvärd (gest. 1800) in den Schriften Resa till Italien und De fria konsters filosofi nieder.

Das fünfte Zeitalter der schwedischen Literatur, das 19. Jahrhundert, ward durch zwei talentvolle Dichter, beide Bischöfe, eingeleitet, welche, ohne irgend einer Schule anzugehören, lediglich von ihrem eigenen Genius getrieben und geleitet wurden. Der eine war Fr. M. Franzén (gest. 1847), der das ihm eigenthümliche idyllische Element in Emili eller en afton i Lappland (Emilie, oder ein Abend in Lappland), Lappflickan i Kungsträdgården (Das Lappländer Mädchen im Königsgarten) bekundete, aber auch episch in Svante Sture und Columbus auftrat und sehr schöne lyrische Gedichte und geistliche Gesänge veröffentlichte. Der andere war der Erzbischof von Schweden, Johan Olof Wallin (gest. 1839), „die Davidsharfe im Norden", der in seinen Kirchenliedern und in Dödens engel (Der Todesengel) wunderbar ergreifende Dichtungen schuf und auch ein didaktisches Gedicht Uppfostraren (Der Erzieher) hinterließ. Inzwischen aber war es um die alte Schule geschehen. Mit der Revolution von 1809, welche eine unbeschränkte Preßfreiheit zur Folge hatte, wurden die nationalen Bestrebungen auch in der Literatur in den Vordergrund gestellt, und die gleichzeitig erfolgte Bekanntschaft mit den deutschen Romantikern regte viele Geister zur Nachahmung an. Es sammelte sich auch in Schweden unter dem Banner des Aesthetikers und Kritikers L. Hammerskjöld (gest. 1827) ein Kreis junger Dichter, welche mit unklarer Sehnsucht und abstracter Reflexion ein nebelhaft gedachtes Mittelalter in den einschmeichelnden südländischen Formen verherrlichten. Nach der von ihnen herausgegebenen Zeitschrift Phosphorus erhielten diese den Namen Phosphoristen. Zu ihnen gehörte als bedeutendster P. D. A. Atterbom (gest. 1855), welcher später die Gesellschaft Aurorabund als Hauptstätte der Romantik stiftete, eifrig die Seiten des von diesem übernommenen Phosphorus füllte und auch 10 Jahre lang selbst einen Poetiska Kalender herausgab. Seine Hauptwerke sind Lyksalighetens Ö (Die Insel der Glückseligkeit), Blommorna (Die Blumen), Minnesångarne i Sverige (Minnesänger in Schweden), Vandringsminnen (Wanderungserinnerungen) und die literarhistorische Schrift Svenska siare og skalder. Weiter sind als Phosphoristen zu nennen W. F. Palmblad (gest. 1852), K. F. Dahlgren (gest. 1844), der einen vortrefflichen Roman Nahum Fredrik Bergströms Krönika hinterließ, J. Bör=

jesson (gest. 1866), Verfasser einer Reihe von Tragödien, und Julia Kristina Nyberg, pseudonym Euphrosyne (gest. 1854). Derselben Richtung, ohne dem Phosphorismus anzuhangen, waren der eigenthümlich bunt bewegte Erik Johan Stagnelius (gest. 1823) und Erik Sjöberg, der sich Vitalis nannte (gest. 1828). — Den Phosphoristen trat die sogen. gotische Schule gegenüber, welche eine Wiedergeburt der Nation auf Grund der Erinnerungen aus dem vaterländischen Alterthum erzielen wollte. Ihr Hauptführer war Erik Gustav Geijer (gest. 1847), der für ihre Zwecke die Zeitschrift Iduna stiftete und sich durch historische wie philosophische Schriften hervorthat. Mit Afzelius (gest. 1871), dem Uebersetzer altnordischer Dichtungen, gab Geijer die erste Sammlung schwedischer Volkslieder heraus. Die Tendenzen der gotischen Schule fanden ihr Extrem in Pier Henrik Ling (gest. 1839). Ihr größter Dichter aber wurde Bischof Esaias Tegnér (gest. 1846), der erst durch sein herrliches Gedicht Svea, hierauf durch die Nattvardsbarnen (Die Nachtmahlskinder) und durch Axel ungetheilten Beifall fand, dann aber in der Frithjofssaga durch überströmende Bilderpracht und das sonst der Nordlandssage fremde Element der Innigkeit und Gemüthstiefe alle Welt entzückte und europäischen Ruf gewann. Bedeutend sind auch L. v. Beskow (gest. 1868), K. A. Nicander (gest. 1839), Assar Lindeblad (gest. 1848), Chr. E. Fahlcrantz (gest. 1866) und der höchst originelle K. J. L. Almquist (gest. 1866). Romane schrieben F. Cederborgh (gest. 1835), die drei Frauen Fredrika Bremer (gest. 1865), S. M. v. Knorring (gest. 1848) und Emilie Flygare-Carlén, sowie der anmuthige K. A. Wetterbergh. An historischen Romanen ist die schwedische Literatur ziemlich reich; zu nennen sind als Verfasser von solchen G. W. Gumälius (gest. 1877), P. G. Sparre (gest. 1871), H. Mellin (gest. 1879), K. S. Fredrik v. Zeipel (gest. 1849), M. J. Crusenstolpe (gest. 1865), K. F. Ridderstad (gest. 1886), der Finne Zachris Topelius und vor Allem Victor Rydberg. Die Bestrebungen der Phosphoristen suchten mit denen der Gotiker die beiden Dichter B. E. Malström (gest. 1865) und C. W. Böttiger (gest. 1879) auszugleichen. Der zu weit gehende Idealismus rief als Gegenströmung eine Menge humoristischer und satirischer Dichtungen hervor; als Verfasser von solchen sind J. A. Wadman (gest. 1837), Wilhelm v. Braun (gest. 1860), O. P. Sturzenbecker, pseudonym Orvar Odd (gest. 1869), zu nennen. Der größte schwedische Dichter der jüngsten Zeit ist unstreitig der Finne J. L. Runeberg (gest. 1877), der in der epischen Poesie mit seinen Fänrik Ståls sägner (Fähnrich Stahls Erzählungen), in der idyllischen mit Elgskyttarne (Die Elchjäger), Hanna und Julqvällen (Der Weihnachtsabend), in der dramatischen mit Kungarne på Salamis unerreicht dasteht. In Finnland erstand nach ihm eine ganze Reihe von Dichtern, welche im besten Sinne des Wortes als Runeberg'sche Schule bezeichnet werden kann. Im Mittelalter war eben Finnland von der schwedischen Cultur so mächtig ergriffen, daß bis auf die neueste Zeit alles geistige Leben daselbst schwedischen Charakter hatte. Erst seit Anfang dieses Jahrhunderts ist man im Innern von Finnland, namentlich durch Lönnrot, auf den Gesangsreichthum aufmerksam geworden, der bei dem finnischen Stamme fortlebt, und beginnt die Reste der alten Dichtung zu sammeln, worunter Kalevala als die finnische Edda bekannt geworden ist.

Schweden zeichnet sich auch in der Gegenwart durch reiche literarische Thätigkeit aus; selbst unter den Königen des gegenwärtigen Jahrhunderts zählt es zwei lyrische Dichter, Karl XV. und Oskar II. Besonders ist man jetzt bemüht, Meisterwerke anderer Sprachen in's Schwedische zu übersetzen. Unter den Wissenschaften finden namentlich Geschichte, Naturwissenschaften und orientalische Philologie eifrige Pflege; dagegen hat die classische Philologie in Schweden niemals rechten Boden gewinnen können. (Vgl. noch Malmström, Grunddragen af svenska vitterhetens historia, Stockh. 1866—1868, 5 band.; Claëson, Öfversigt af svenska språkets och literaturens historia, 4. upl., Stockholm 1877; F. W. Horn, Gesch. d. Liter. des skandinavischen Nordens, Leipzig 1880, 283 ff.; Warburg, Svensk Litteraturhistoria i sammandrags, Stockholm 1888.) [Kaulen.]

Schweißtuch Christi, s. Christusbilder III, 302 f. und Sindon Jesu.

Schweiz, europäischer Freistaat, zwischen dem deutschen Reich, Oesterreich, Italien und Frankreich gelegen, ist in ihrem gegenwärtigen Bestande noch nicht ein Jahrhundert alt. — 1. Die ältesten geschichtlich bekannten Bewohner des jetzigen schweizerischen Gebietes waren die Helvetier; neben ihnen lebten, wie sie keltischen Stammes, die Rätier, Allobroger und einige kleinere Völkerschaften. Nachdem die Helvetier im J. 58 v. Chr. von Cäsar bei Bibracte geschlagen worden, ward das Land eine römische Provinz. Als ein Theil römischer Cultur kam auch das Christenthum zuerst in das Land; es waren namentlich Soldaten, welche als erste Bekenner in Agaunum, jetzt St. Moritz, Solothurn, Zürich hingerichtet wurden (s. d. Art. Legio thebaica). Daneben wirkten als Glaubensboten schon zur Zeit der römischen Herrschaft die hll. Beatus und Lucius (s. d. Artt.). Im Wallis, am Rathhause zu Sitten (s. d. Art.), hat sich eine christliche Inschrift aus dem Jahre 377 erhalten, und in demselben Kantone, zu Martigny, begegnet uns 381 der erste sicher bezeugte Bischof des schweizerischen Landes. Sehr frühe kam das Christenthum auch nach Genf (s. d. Art.) und verbreitete sich längs der römischen Militärstraßen. In der Völkerwanderung verschwinden aber alle diese christlichen Kirchen; sie mußten wieder neu gegründet werden unter den Ala-

mannen und Burgundionen (s. d. Artt.). Es entstanden nun die Bischofssitze von Basel, Konstanz und Lausanne (s. d. Artt.). Irische und fränkische Glaubensboten, die hll. Fridolin, Columban nebst seinem Schüler Gallus, Pirmin (s. d. Artt.), bekämpften die Reste des Heidenthums und gründeten Klöster, welche aus geringen Anfängen Mittelpunkte der Cultur und fürstliche Sitze wurden (Säckingen auf einer Rheininsel, St. Gallen, Disentis, Pfäfers). Schon früher hatte ein heiliges Brüderpaar, Romanus (gest. um 460) und Lupicinus, der erstern etwa 20 Jahre überlebte, im Jura der Westschweiz Romainmôtiers gegründet und der hl. Himerius (gest. 14. November 615) St. Immerthal im Berner Jura seinen Namen gegeben. In derselben Gegend starb 619 oder 620 der heilige Einsiedler Ursicin, der Gründer von St. Ursanne, und 670 ward der hl. Germanus bei einem Einfall der heidnischen Alamannen erschlagen. Er war der erste Abt von Münster in Granfelden (Moutier-Grandval) gewesen, das den Anfang der Cultur im Münsterthal machte. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts war das Christenthum befestigt; etwa 778 entstand auf einer Rheininsel das Kloster Rheinau, das durch den heiligen Irländer Fintan (gest. 878) zur Blüte kam. In Zürich, wo bereits ein ansehnliches Chorherrenstift bestand, setzte 853 Ludwig der Deutsche seine Tochter Hildegard zur Abtissin des Klösterleins von den hll. Felix und Regula ein, das er reich ausstattete, unter Anderem mit dem Thale von Uri. Nach Hildegards frühem Tode (gest. 23. December 859) folgte ihr die jüngere Schwester Bertha (gest. 877); diese vollendete den angefangenen Kirchenbau, den Ratpert, Mönch von St. Gallen, „der erste Züricher Gelehrte", in lateinischen Versen als einen der großartigsten jener Zeit besang. In Rätien, an der Grenze von Alamannien, entstand 806 das Damenstift Schännis (s. d. Art.). Um diese Zeit ist auch die Gründung des Klosters in Luzern (s. d. Art.) anzusetzen, hundert Jahre später die von Einsiedeln (s. d. Art.) und etwa gleichzeitig die des Collegiatstifts Beromünster (s. d. Art.). Die Königin Bertha, Gemahlin Rudolfs II. von Burgund, Tochter des Herzogs Burchard I. von Alamannien und Mutter der hl. Adelheid (s. d. Art.), gilt als Stifterin der Collegiate in Solothurn und Neuenburg und neben Majolus von Clugny (s. d. Art.) der Abtei Peterlingen (Payerne), wo sie auch ihr Grab fand (sie starb am 2. Januar 966). Das Andenken der guten Königin Bertha lebt heute noch unter dem dankbaren Volke. Andere cluniacensische Stiftungen waren Bevaix am Neuenburger See, Rüggisberg im Kanton Bern, St. Alban in Basel (1083). Ein Tochterkloster von Einsiedeln war (1027) Muri (s. d. Art.). Wilhelm von Hirschau (s. d. Art.) gründete mit Eberhard von Nellenburg 1050 das Kloster Allerheiligen in Schaffhausen, der hl. Bernhard von Menthon (s. d. Art.) die beiden nach ihm benannten Hospize. Von solchen christlichen Cultusstätten ging namentlich der Anbau des Landes, die Pflege geistigen Lebens und die Hebung der Sitte aus. Der Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum brachte hierin eine einschneidende Unterbrechung durch scharfe Parteigegensätze und blutige Fehden, endete aber mit der Durchführung der streng kirchlichen Richtung. Die Kreuzzüge (s. d. Art.) fanden in der Schweiz nur geringe Theilnahme; bei dieser Veranlassung durchreiste der hl. Bernhard von Clairvaux 1146 einen Theil der nördlichen Schweiz. Der Cistercienserorden fand frühzeitig Eingang, 1138 zu Altenryf (Hauterive) in Freiburg, 1185 zu Kappel im Kanton Zürich, 1190 zu St. Urban im Kanton Luzern, 1131 zu Frienisberg im Kanton Bern, 1227 zu Wettingen im Aargau; im Ganzen entstanden 10 Männer- und 20 Frauenklöster (betreffs Eschenbach s. d. Art.). Im Alpenlande ward 1120 von Benedictinern aus St. Blasien die Abtei Engelberg (s. d. Art.) gegründet. Prämonstratenser gab es in Bellelay seit 1136, zu Rüti, Kanton Zürich, seit 1206, zu Churwalden (s. d. Art.) und sonst (im Ganzen 10 Klöster). Von den 8 Karthausen waren die bekanntesten zu Basel, Thorberg (Bern) und Ittingen im Thurgau. Die Mendicanten ließen sich hauptsächlich in den Städten nieder, die Dominicaner 1230 in Zürich, 1233 in Basel, 1234 in Zofingen und Lausanne, 1262 in Genf, 1269 in Bern, 1272 in Chur; dazu kamen 15 Frauenklöster. Die Franciscaner besaßen 22 Convente, in Freiburg (1224), Basel und Zürich (1240), Bern (1255), Luzern, Solothurn (1280), Königsfelden (1314) und sonst. Die Zahl der Frauenklöster war sehr groß. Der Aufenthalt Arnolds von Brescia (s. d. Art.) in den Alpenländern scheint keinen nachhaltigen Einfluß gehabt zu haben, um so mehr das Aufkommen der Demokratien im 13. Jahrhundert und die Entstehung des Schweizerbundes. Veranlassung und Begründung des Bundes der drei Waldstätte (1291 und 1308) leben zwar noch bei Alt und Jung in den bekannten Bildern fort, wie sie die rhetorische Feder Johann Müllers ausgeschmückt und die poetische Meisterhand Fr. Schillers für die Bühne bearbeitet hat. Früher durch den Historiker Gilg Tschudi von Glarus aufgefrischt und theilweise verfälscht, beruht diese Geschichte wesentlich auf einigen Chroniken des ausgehenden 15. und anfangenden 16. Jahrhunderts, besonders auf denjenigen, welche die Luzerner Ruß und Etterlin verfaßt haben, deren Angaben aber von gleichzeitigen Urkunden keineswegs gestützt werden. In neuester Zeit ist diese Sage denn auch durch das ebenso fleißige als gründliche Geschichtswerk des Professors Eutych Kopp von Luzern, „Geschichte der eidgenössischen Bünde" (s. u.), vollkommen abgethan worden. Gegen die unsicheren Berichte jener späteren Zeitbücher, welche, was das 15. und 16. Jahrhundert dachte und glaubte, als längst Dagewesenes in das 13. und 14. Jahrhundert zurücktrugen, treten als unverwerfliche Zeugen diese

beiden letztgenannten Jahrhunderte in gleichzeitigen (völlig objectiv abgefaßten) Urkunden auf, welche ein ganz anderes Bild von der ältesten Geschichte der Eidgenossenschaft geben. Es läßt sich nicht mehr läugnen: das lenzburgische Schwyz gehörte nicht unmittelbar zum Reich, ebenso wenig die verschiedenen Theile des erst später zu Einem Lande vereinigten Unterwalden. Eine Vogtei für diese Landschaften zu haben, erlangte erst allmälig das Haus Habsburg ein Recht. Als aber Habsburg zuerst gegen Kaiser Friedrich II. sich für die Kirche erklärte; als später die Habsburger, nachdem sie zweimal die deutsche Königskrone getragen, beim dritten Male wider ihre Ansprüche Gegner am Reiche bekamen, da erhielten Schwyz und Unterwalden (mit Uri) auf Unkosten der Rechte der alten Herrschaft Freiheiten, welche sie früher nicht besessen hatten. Habsburg-Oesterreich berief sich bei allen Handlungen auf sein althergebrachtes, urkundliches Recht, die Eidgenossen aber auf ihre neuen Freiheitsbriefe. Diese konnten die Herzöge nicht anerkennen, jene wollten die drei benannten Orte nicht mehr gelten lassen. Wo die bessere Berechtigung lag, sagt das Rechtsgefühl, wie die Gewalt entschied, die Geschichte. Auch gegen die kirchliche Autorität lehnten sich die freiheitsstolzen Bergvölker auf, was sie zu wiederholten Malen in den Kirchenbann brachte, zuerst 1150 im Streite wegen der Landesmarken gegen Einsiedeln (s. d. Art.), dann 1245 und 1247 als Anhänger Friedrichs II., 1315 wegen des Ueberfalls von Einsiedeln, dann als Anhänger Ludwigs von Bayern. Im J. 1389 ward Zürich in den Bann gethan und blieb zehn Jahre ohne Gottesdienst, 1426 ward das Interdict über die Appenzeller ausgesprochen. Um diese Zeit hatten auch die Bischöfe von Chur und Wallis mit ihren Unterthanen langwierige Fehden. Vor solchen Thatsachen muß die paradiesische Unschuld der jungen Eidgenossenschaft verschwinden; die ersten Schweizer zeigen sich als Menschen, nicht gleich Engeln frei von Fehlern und Leidenschaften, und ihre Gegner sind, weil sie für ihre Rechte stritten, darum noch keine Unmenschen, wie sie üblicherweise geschildert werden. Der „Pfaffenbrief" vom 7. October 1370 (s. Die eidgenössischen Abschiede I, herausgeg. von Segesser, Luzern 1874, 301) wendet übrigens seine Spitze mehr gegen Oesterreich als gegen die Geistlichkeit, da die bischöfliche Gerichtsbarkeit ausdrücklich anerkannt ist. In mancher Hinsicht zeigten sich freilich die Eidgenossen als die „frommen Altvodern", wie sie gerne gerühmt werden; sie beteten vor der Schlacht knieend mit ausgespannten Armen, hängten die eroberten Banner in den Kirchen auf, stifteten zum Danke auf dem Schlachtfelde eine Siegeskapelle, für die Gefallenen eine ewige Jahrzeit oder Wallfahrt; sie verboten im Sempacherbriefe vom 10. Juli 1393 (s. Die eidgenöss. Abschiede I, 327), heilige Orte, Kirchen, Kapellen oder Klöster zu überfallen, Frauen oder Töchtern Leid zuzufügen, „unserer lieben Frauen (Maria) zu Ehren". Doch wuchsen durch die Kriege auch Beutelust, Habgier und Unzucht, welche der Züricher Cantor Hemmerlin (s. d. Art.) den Schweizern in einem Spiegel vorhält. Aufgefordert vom Kaiser und dem Concil von Konstanz, eroberten sie 1415 den Aargau, das Gebiet des gebannten Herzogs von Oesterreich, und 1460, von Papst Pius II. dazu angereizt, den Thurgau (s. d. Art. Nicolaus von Cusa IX, 312). Rühmlicher ist ihre Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle, als sie nach Besiegung Karls des Kühnen von Burgund auf der Höhe des kriegerischen Ruhmes standen und anfingen, in die europäische Politik einzugreifen. Im J. 1479 schlossen sie einen Bund mit Sixtus IV., dann 1485 mit Innocenz VIII. und 1510 durch Vermittlung des Bischofs von Sitten, Matthäus Schinner (s. d. Art.), mit dem kriegerischen Julius II. Im „Pavier-Zug" 1512 vertrieben sie die Franzosen aus Italien; der Papst schenkte ihnen einen Herzogshut und ein goldenes Schwert und gab ihnen den Titel Defensores ecclesiasticae libertatis. Er ließ ihnen zwei große Banner und jedem Contingent eine kostbare Fahne überreichen; die meisten dieser Erinnerungszeichen werden noch heute in Zeughäusern mit Pietät aufbewahrt. Julius II. war auch der erste Papst, der sich (seit 1505) mit einer Schweizergarde (s. d. Art.) umgab. — Von hervorragenden Männern des 15. Jahrhunderts ist namentlich zu nennen der sel. Nicolaus von Flüe (s. d. Art.). Die Wissenschaft fand vorzüglich Pflege an der durch Pius II. am 12. November 1459 gegründeten Universität zu Basel, das bereits durch sein Concil bekannt geworden war. Der geistige Begründer der dortigen Universität war der berühmte Jurist Peter von Andlo (s. d. Art.), einer ihrer berühmtesten Lehrer Heynlin von Stein (s. d. Art.), der sich auch um die Verbreitung der Buchdruckerkunst verdient machte. Diese fand in der Schweiz frühe Aufnahme, Dank den Bemühungen des Clerus, namentlich des Chorherrn Elias Helye von Lauffen, welcher in Beromünster 1470 den Mammotrectus (s. d. Art.) herausgab, den ersten datirten Schweizerdruck. Der Humanismus hatte seine angesehensten Vertreter in Albert von Bonstetten, Decan von Einsiedeln, Glareanus (s. d. Art.) und Heinrich Wölflin (Lupulus), Chorherrn in Bern (1470—1534). Die kirchliche Kunst weist aus dem 15. Jahrhundert zahlreiche gotische Kirchenbauten auf in Freiburg, Basel, Bern, Schaffhausen, Sitten, Zug, Zürich u. a. Ganz ausgezeichnete Schöpfungen lieferte auch die schweizerische Glasmalerei, von der die thurgauischen Klöster nebst Wettingen, Muri und Rathhausen werthvolle Schätze besaßen. Die Mystik hatte ihre Vertreter in den Gottesfreunden (s. d. Art.) Heinrich Seuse und Heinrich von Nördlingen (s. d. Artt.), in den Frauenklöstern zu Oetenbach, Töß und St. Katharinenthal. Der religiöse Glaube stand fest; die Ergebenheit gegen die Kirche ließ nichts zu wünschen übrig.

Andreas Zuccomakehius (s. d. Art.) fand keinen Anhang, als er gegen den Papst aufwiegelte. Dagegen war, wie aller Orten, die gute alte Zucht und Sitte verschwunden; wie beim gemeinen Volke so bei der Weltgeistlichkeit und in den Klöstern beiderlei Geschlechts hatte das Sittenverderbniß verwüstend eingerissen, Pfründenjägerei, Habsucht, Fleischessünden hatten überhand genommen. Einzelne Bischöfe, namentlich die von Basel und Konstanz, traten entschieden dagegen auf; sie stießen aber bei dem „alten Herkommen", den demokratischen Regierungen und dem leichtfertigen Zeitgeiste auf unüberwindliche Hindernisse. In einen Abgrund von Verkommenheit läßt der Jetzer-Handel blicken, ein schändliches Gaukelspiel, das vier Dominicaner in Bern mit Hans Jetzer, einem einfältigen Schneidergesellen, vollführten und, von kirchlichen Richtern verurtheilt, mit dem Feuer büßten (1509).

2. Die sog. Reformation war in der Schweiz weniger eine religiöse als eine politisch-sociale Revolution. Mit der Verkündigung des Ablasses steht ihr Ausbruch nicht im Zusammenhange; denn der Ablaßprediger für die Schweiz, Bernhardin Samson (s. d. Art.), mußte im Jahre 1518 das Land verlassen, aber erst mit Neujahr 1519 beginnt das reformatorische Auftreten Zwingli's (s. d. Art.), von dem man mit Recht gesagt hat, er sei mehr Soldat als Priester gewesen. Die Kirche bekam auf das Härteste zu büßen, was ihre eigenen Häupter, Bischöfe, Priester und Ordensleute bisher entweder selbst angerichtet oder aus Nachlässigkeit zugelassen hatten. Nur aus dem allseitig in volle Fäulniß übergegangenen kirchlichen Zustande in manchen Landschaften ist es zu erklären, wie die Reformation Zwingli's, die trostloseste, gemüthsloseste und abstracteste Form des deutschen Protestantismus, Eingang finden konnte. Denn er zerstörte das Opfer und das Priesterthum und damit allen höhern Cultus und dessen Symbolik und Sacramente, wüthete gegen alle Bilder, selbst (charakteristisch genug) gegen das Bild des Gekreuzigten und seines Kreuzes, kurz gegen die ganze Kunstentfaltung der christlichen Religion. — Nachdem eine Lehre, Gnade und Wohlthat der Religion nach der andern dem Volke entrissen und alle Kunstgebilde zertrümmert waren, blieb ihm zwischen den vier nackten Kirchenwänden im öden inhaltsleeren Raume der „gereinigten" Kirche nur noch das „reine Wort Gottes". Die Neuerer fanden aber um so mehr beim Volke und bei den Regierungen geneigtes Gehör, weil sie die Kirche an den Staat auslieferten und das Volk zum Richter über die Religion machten. Wenn auf der einen Seite der Tadel sie erhitzte, so ermunterte sie auf der andern der Beifall, der ihnen wurde. Sie bedienten sich der Gelehrsamkeit, der Geißel des Spottes, der Schlagwörter wie „Evangelium" und „Götzen", der Macht der Beredsamkeit, populärer Flugschriften, Gedichte, Spottlieder, Caricaturen in Holzschnitten, um den Sinn des Volkes zu berücken, während die Masse durch die Befreiung von den lästigen Kirchengeboten, die versprochene Aufhebung der Steuern und Zehnten, die Priester, Mönche und Nonnen aber durch die Aufhebung der Gelübde, die Obrigkeiten durch die Hoffnung auf baldige Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt und die sichere Aussicht auf die großen Besitzungen der Kirche, Stifte und Klöster mächtig angelockt wurden. Zürich hatte überdieß mit der Neuerung ein entscheidendes Uebergewicht sowohl in der Eidgenossenschaft als in den gemeinsamen Vogteien in Aussicht, um welches es vor 80 Jahren vergeblich einen Krieg geführt. Um dem „reinen Wort Gottes" Eingang zu verschaffen, wurde Alles angewendet, unermüdete Thätigkeit, Schlauheit, Spott, Hohn, Verdrehung, Entstellung; selbst vor Verleumdung, Lüge und roher Gewaltthat schreckten die Neuerer immer weniger zurück. Die zur Verständigung angeordneten Disputationen zu Zürich, Baden u. s. w. (s. d. Art. Disputation III, 1839 ff.), eine Nachahmung der früheren Ritterturniere auf dem Boden scholastischer Wissenschaft, konnten nicht nur zu keiner Einigung, sondern mußten im Gegentheil nur zu größerer Scheidung und Erbitterung führen. Die Früchte der zugestandenen freien Schrifterklärung und Volksfreiheit überhaupt wurden alsbald durch die Wiedertäufer und später in den Greueln des Bauernkrieges (s. d. Artt.) zur schrecklichen Reife gebracht. Die Verirrungen der ersteren traten in Zürich und besonders in St. Gallen in verbrecherischen und bizarren Formen zu Tage. Die freigegebene Forschung und Auslegung der heiligen Schrift nahm das gemeine Volk folgerichtig auch für sich in Anspruch, nachdem die höhere Autorität des kirchlichen Lehramtes gestürzt war. Im nämlichen Sinne arbeiteten die Freunde Zwingli's anderwärts: Berthold Haller in Bern, Oecolampadius (s. d. Artt.) in Basel, der Arzt und Bürgermeister Watt in St. Gallen, Komander (s. d. Art.) in Chur. — Für den Sieg der Reformation in der Schweiz war der Abfall des mächtigen Bern entscheidend. Dort hatte das Gift allmälig den Magistrat und das Volk durchdrungen; schon im J. 1523 waren viele adelige Nonnen, Töchter vornehmer Berner Geschlechter, aus dem Kloster Königsfelden entsprungen und verehelichten sich; Bern, ganz an Frankreich hingegeben, war infolge der Mailänder Kriege dem römischen Stuhle abgeneigt geworden; unermüdet arbeitete neben Berthold Haller und Franz Kolb der Patricier und Propst Nicolaus von Wattenwyl für die Neuerung. Noch im J. 1526 faßten allerdings beide Räthe mit den Abgeordneten aller Gemeinden der Landschaft den Beschluß, beim alten Glauben zu bleiben und keine Aenderung in der Religion zu gestatten, ja sie verpflichteten sich „durch einen gewaltigen Eidschwur vor Gott und seinen Heiligen", in Ewigkeit nie von dem, was sie eben fast einstimmig beschlossen hatten, abzu-

weichen. Allein schon im folgenden Jahre (1527) brachte es die List und Gewandtheit der Neuerer dahin, daß die auf den Osterdienstag angesetzte Erneuerung der Räthe nach ihrem Sinne ausfiel. Sofort wurde die Predigt freigegeben, der Irrthum und die Verführung wirkten schrankenlos; hier zerfielen Familien unter sich, dort Gemeinden; hier wurden fromme Stiftungen, dort die heilige Messe aufgehoben; in Bern hörte im Februar 1528 der alte Gottesdienst ganz auf. Dasselbe Spiel wurde auch in Basel durchgeführt. Von den Städten Zürich, Bern und Basel aus wurde nun die „Reformation" auch in ihren betreffenden Landen eingeführt. So wurden im Kanton Bern die Gemeinden von den Landvögten abgesondert versammelt und mit der falschen Vorgabe irre geführt, die anderen Gemeinden hätten sich schon „für das Evangelium" ausgesprochen; das Klostergut werde dem Volke zu gute kommen u. s. f.; nach solcher Köderung wurde sodann über den alten und neuen Glauben durch das Handmehr entschieden. Im Berner Oberland zu Hasli, Interlaken und Obersiebenthal klagte das Volk laut über vorgefallene Betrügereien und Täuschungen; diese und andere Gemeinden riefen ihr Recht an, beim alten Glauben ihrer Väter zu beharren. Die Herren von Bern antworteten ihnen, sie wollten ihnen das Recht bald mit Spießen und Hellebarden bringen. In einer großen Volksversammlung wurde (22. October 1528) der Schluß vom Volke beschworen, beim katholischen Glauben zu verbleiben und mit Gut und Blut einander beizustehen. Allein Schultheiß von Erlach rückte mit seinen Regierungstruppen vor, bezwang die katholischen Gemeinden und verkündete den Berner Oberländern den Befehl der gnädigen Herren an das Volk, das reine Wort Gottes anzunehmen, Schadenersatz zu leisten, Landespanner und Sigill sofort abzuliefern und auf den Knieen für die Zukunft Gehorsam anzugeloben. Drei Führer des für seinen Glauben ringenden Volkes wurden hingerichtet, einer geviertheilt zum schrecklichen Beispiele und Beweis, wie die gnädigen Herren von Bern die Freiheit des Evangeliums für sich und Andere anzuwenden wüßten. Allein nicht zufrieden, in der Weise Mohammeds, mit Feuer und Schwert, das „sonnenklare" Evangelium Zwingli's in ihren unmittelbaren Landschaften ausgebreitet zu haben, setzten Zürich und Bern Alles daran, auch in den gemeinsamen Landvogteien, im Thurgau, Freienamt, Grafschaft Baden, Rheinthal, Sargans, Gaster, Toggenburg und anderen Orten den neuen Glauben einzuführen. Zu diesem Zwecke wurden von ihnen alle Ruhestörungen, alle Wagnisse und Eingriffe der Neuerer in Schutz genommen, die Bewohner der Landvogteien wie die Thurgauer von Zürich in den Traum baldiger Aufhebung der Unterthanenschaft eingewiegt und von Zürich 1527 „das christliche Burgrecht" mit der Stadt Konstanz abgeschlossen, dem 1528 auch Bern und St. Gallen und später die Städte Basel, Biel, Schaffhausen und Mülhausen beitraten. Die katholischen alten Orte ermannten sich auch ihrerseits und schlossen mit König Ferdinand von Oesterreich 1529 ein Schutzbündniß, „Christliche Vereinigung" genannt. Nach solchen Vorgängen war der Ausbruch des ersten Religionskrieges in der Schweiz unvermeidlich. Mit Eifer wurde er von Zwingli betrieben, der gewöhnlich zu Zürich im geheimen Rathe saß und den Plan zu einem Feldzuge gegen die Katholischen selbst verfaßt hatte. Mit bewaffneter Macht fielen die Züricher in das Freienamt und in das Gebiet des Abtes von St. Gallen ein, plünderten und beraubten Kirchen und Klöster; schon am 7. Juni 1529 standen die feindlichen Heerhaufen einander gegenüber, die fünf Orte zu Baar, Zürich zu Kappel. Da gelang es den rührenden Vorstellungen und Bitten des Landammanns Aebli von Glarus, Stillstand zu bewirken, wofür ihn der blutdürstige Zwingli mit den Worten tadelte: „Gevatter Ammann, du wirst Gott müssen Rechenschaft geben für diese Vermittlung!" Auch beschwor er in einem Briefe aus dem Lager, während eifrig am Frieden gearbeitet wurde, den Rath in Zürich, „um Gottes Willen etwas Tapferes zu thun, mit Ernst zu handeln". Der erste Landfriede wurde dessen ungeachtet abgeschlossen, allein Zwingli hielt ihn nicht. Von den Zürichern mit allen Mitteln unterstützt, breitete sich die neue Lehre allenthalben in den Vogteien aus, die auch der Herrschaft der fünf katholischen Orte unterworfen waren, im Thurgau, Freienamt, Baden, in den altsanctgallischen Landschaften und anderen Orten. Die gegenseitige Spannung wuchs durch die boshaftesten Schimpfwörter, kränkende Lieder und Zerrbilder, die immer mehr in Uebung kamen. Auf katholischer Seite zeichnete sich hierin Thomas Murner (s. d. Art.) aus, der aber 1529 die Schweiz verließ; sein literarischer Nachfolger war der Luzerner Gerichtsschreiber Hans Salat (1498—1552). Vor Allem goß Zwingli Oel in's Feuer und stachelte durch seine Predigten die Bürger, durch seine Vorstellungsschriften den Rath von Zürich zum Kriege auf. Die Zufuhr von Korn und anderen Lebensmitteln wurde den fünf Orten im Gebirge von Zürich abgeschnitten. „Brechet uf," predigte Zwingli am Pfingsttage 1531, „brechet uf, griffend an, die fünf Orte sind in üwerm Gwalt." Es kam aber anders. Die fünf alten Orte (Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug) siegten in den Schlachten bei Kappel (11. October) und auf dem Gubel (23. October 1531); in der ersten fiel auch Zwingli, die Streitaxt in der Hand. Selbst reformirte Geschichtschreiber sprechen heute vom „Glück bei Kappel", da ein Sieg Zwingli's den Bestand der Eidgenossenschaft in Frage gestellt hätte. Das war nun durch Zwingli's Tod und den am 16. November geschlossenen Frieden verhindert. Zwingli's Nachfolger wurde H. Bullinger (s. d. Art.), „unter den Reformatoren einer zweiten Ranges, aber wohl unter allen der untadelhafteste

und maßvollste" (Mörikofer). Der Reformation war gegen weitere Ausbreitung eine Schranke gezogen; viele Abgefallene kehrten zum alten Glauben, viele vertriebene Aebte, wie der von St. Gallen, in ihre Klöster und in den Besitz ihrer Rechte und Güter zurück. In den gemeinsamen Vogteien wurde der Grundsatz gegenseitiger Duldung und Parität zwischen den Alt- und Neugläubigen ausgesprochen, aber von Zürich und Bern nie redlich eingehalten. Die Räthe beider Städte übten den gröbsten Gewissenszwang über die Bewohner ihrer eigenen Gebiete aus; durch grausame Gesetze und Verfolgungsmaßnahmen wurde der gewonnene Boden für die neue Lehre behauptet. Bern suchte ihn überdieß gegen Waadtland hin noch mehr auszubreiten; seine Blicke waren auf die bischöfliche Stadt Lausanne gerichtet. Dort hatten die Stände noch im J. 1525 eine strenge Verordnung „wider die bösen, falschen und verderblichen Lehren M. Luthers" erlassen; die von Bern zeitweise dahin gesendeten Prädicanten, meistens entsprungene Mönche, und der Schulmeister Farel (s. d. Art.) wurden noch im J. 1533 wiederholt zurückgewiesen. Auch der Rath von Genf erklärte im selben Jahre feierlich an Freiburg, beim Glauben der Väter beharren zu wollen, und lud durch eine besondere Gesandtschaft den vertriebenen Bischof ein, wieder in ihrer Mitte seinen vorigen Sitz einzunehmen. Da forderte Bern von Genf die ihm schuldigen noch rückständigen Summen, unterstützte und ermuthigte auf alle Weise die kühne Minderheit der Neugläubigen gegen die gutmüthige, aber träge katholische Bürgerschaft; so wurde dem Abfalle Thür und Thor geöffnet, der Fanatiker Farel hatte gewonnenes Spiel. Schon am 27. August 1535 wurde den Katholiken die letzte Kirche geschlossen. Die katholischen Bürger wanderten aus oder wurden verbannt und schlossen sich an den Herzog von Savoyen oder an ihren Herrn, den Bischof, an. Da erklärte Bern gegen den Schluß des Jahres ganz unerwartet dem Herzog den Krieg. Mit 7000 Mann fiel (22. Januar 1536) Junker Hans Nägeli in die Waadt ein; Städte und Herrschaften ergaben sich, aller Hilfe entblößt, alle unter der ausdrücklichen Bedingung, daß man sie nicht zwinge, vom katholischen Glauben abzufallen. Siegreich zog das Expeditionscorps bis nach Genf und hatte innerhalb drei Wochen das ganze Waadtland sammt den Landschaften Gex und Chablais jenseits des Sees erobert. Feierlich ward den Städten Vivis, Latour, Lausanne u. a. die freie Ausübung des katholischen Glaubens zugesichert, aber nach erfolgter Unterwerfung wurde die Zusicherung nicht gehalten. Mit den Waffen in der Hand wurde das „reine Evangelium" verbreitet. Der Schatz der Cathedrale von Lausanne wurde in Fässern nach Bern geführt, das betrogene Land mit einem Spionennetze umgarnt, um diejenigen anzuzeigen, die etwas „Päbstliches" beobachten oder „Abgötterei treiben würden". Auch Neuenburg sollte mit solchem Glücke beschert werden. Lange widerstanden einzelne Gemeinden; Landeron und Grisach (Cressier) bewahrten standhaft den Glauben ihrer Väter bis auf den heutigen Tag. Um die „Reformation" in der eroberten Waadt zu befestigen, gründete Bern einige Jahre später zu Lausanne eine höhere Lehranstalt und, um Schüler dafür zu gewinnen, 48 Freiplätze für Studirende. — In Genf wurde mittlerweile Calvin (s. d. Art.) am Stamme des Protestantismus zu einem Hauptaste, der seine Zweige vorzüglich in Frankreich und England ausbreitete. So hatte denn die „Reformation" in der Schweiz wie in Deutschland durch Verneinung und Verkehrung der alten Kirchenlehre, durch muthwillige Zerstörung aller kirchlichen Institute und durch die Auflösung aller socialen Bande sich stürmisch Bahn gebrochen (über die verschiedenen Bekenntnisse der reformirten Schweiz s. d. Art. Confessio III, 867 ff.). Im Allgemeinen sind jetzt die der Ebene und dem Jura angehörenden Kantone Zürich, Basel, Schaffhausen, Neuenburg, Waadt und Appenzell Außer-Rhoden (mit Ausnahme einzelner Ortschaften) ausschließlich von Reformirten der zwinglisch-helvetischen Confession, dagegen die Bergkantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Appenzell Inner-Rhoden, Tessin, Wallis, Zug, Freiburg (mit Ausnahme von Murten) und Solothurn (mit Ausnahme von Bucheggberg) ganz von Katholiken bewohnt, während in den Kantonen Bern, Glarus, Thurgau, Genf, Graubünden und Aargau die reformirte und nur im Kanton St. Gallen die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet. Die Theilung Appenzells in einen katholischen und einen reformirten Halbkanton geschah im J. 1597.

3. Von der Zeit der Reformation an bietet die Geschichte der Eidgenossenschaft ein fortlaufendes Zerrbild von innerer Zerrissenheit und äußerer Erniedrigung, von Argwohn und gegenseitiger Entfremdung. Das Territorialprincip machte aus den gemeinen (d. h. gemeinsamen) Herrschaften einen beständigen Zankapfel. Das Concil von Trient ging wie eine wohlthuende Sonne auch über dieses Land auf; aber diese Sonne stieg etwas verspätet empor, sie leuchtete über einen großen Trümmerhaufen, bestärkte zwar die Treugebliebenen, vermochte aber die verlorenen Städte und Länder für die Kirche nicht mehr zu beleben. Außerordentliches leistete auch in diesem Lande zur Erhaltung der katholischen Religion der hl. Karl Borromäus (s. d. Art.). Auf seiner Schweizerreise im J. 1570 schon suchte Karl die katholischen Orte zu bestimmen, daß sie zur Durchführung der kirchlichen Reform die Jesuiten und Kapuziner zu Hilfe nähmen. Im J. 1574 erschienen einige Jesuitenpatres in Luzern als Missionare, mehr noch zur Aushilfe in der Seelsorge; die Leitung oder besser die Neugründung einer höhern Lehranstalt wurde ihnen erst 1577 übertragen. Zur Heranbildung junger würdiger Priester gründete Karl 1579 in Mailand das „Helvetische Collegium", auch Collegium

Borromaeum genannt, mit 40 Freiplätzen, und in Rom sollten am Germanicum ebenfalls eine schöne Anzahl junger Schweizer zur Heranbildung zum geistlichen Stande Aufnahme finden. Die Ansiedelung der Kapuziner erfolgte 1581 in Altdorf, 1582 in Stans, 1583 in Luzern, 1585 in Schwyz; nach Baden wurden sie 1588 berufen und 1618 nach Bremgarten. Die Klöster in Solothurn, Sitten und Appenzell wurden 1588, das von Zug 1597, im 17. Jahrhundert das von Sursee (1602) gegründet, 1646 Sarnen, 1655 Arth, 1675 Näfels u. s. w. Den Jesuiten fiel die Leitung des höhern Schulwesens zu, das unter ihnen rasch zu einer noch nie gesehenen Blüte kam. Im J. 1580 entstand das Jesuitencollegium in Freiburg, an welchem der sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) seine großartige Wirksamkeit entfaltete; 1591 wurde die Gesellschaft in Pruntrut eingeführt, 1607 in Wallis, 1646 in Solothurn. Die Kapuziner aber widmeten sich ausschließlich der Volksmission und der Aushilfe in der Seelsorge. In dieser Richtung bot sich ein großes und segensreiches Feld der Thätigkeit. Der alte Clerus, eine schöne Zahl würdiger Männer abgerechnet, besaß weder die nöthige Befähigung noch höhern Sinn, seine Aufgabe zu begreifen, und damit auch nicht die Achtung, um die religiösen Bedürfnisse und das höhere Geistesleben des Volkes befriedigen und wecken zu können; er setzte den geistlichen und weltlichen Obern bei Durchführung der tridentinischen Sittendecrete großen Widerstand entgegen und trat nicht minder feindselig gegen die Jesuiten und Kapuziner auf. Dagegen hielt das Volk in den demokratischen Kantonen treu zur Kirche, und so bildete sich in der innern Schweiz das Gewohnheitsrecht, daß der Geistliche jährlich vor der versammelten Kirchgemeinde um Bestätigung in seinem Amte anhalten mußte, ein Brauch, der erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts ganz beseitigt wurde. — Wichtig für die Verbindung mit Rom und die Verbesserung der kirchlichen Zustände war die Einführung der ständigen Nuntiatur, die gleichfalls den Bemühungen des hl. Karl zu verdanken ist. Der erste beständige Nuntius war (1579—1581) Joh. Franz Bonomi (s. dessen Lebensskizze bei Ehses-Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland I, Paderborn 1895, S. I ff.), Bischof von Vercelli, der Freund des hl. Karl und dessen Begleiter auf der Reise durch die Schweiz. Sitz der Nuntiatur ward Luzern, das unter den katholischen Ständen den ersten Rang einnahm. Dem Nuntius Joh. Turrianus (della Torre, 1596—1606) gelang es im J. 1602, eine schweizerische Benedictinercongregation zu Stande zu bringen, wodurch auch in den älteren Klöstern ein besserer Geist auflebte. Entschiedene katholische Staatsmänner, wie Cysat (s. d. Art.), Aegidius Tschudi (1505—1572), Franz Guillimann von Freiburg (1565—1612), Schultheiß Ludwig Pfyffer von Luzern (1524 bis 1594), genannt „der Schweizerkönig", Ritter Melchior Lussi (1529—1606), vollendeten das Werk der Gegenreformation. Mit der Stiftung des goldenen oder borromäischen Bundes (5. October 1586) war die erste Periode der Reformationsgeschichte in der Schweiz zum Abschluß gekommen. In diesem Bunde verpflichteten sich die sieben katholischen Orte gegenseitig, unter allen Umständen beim römisch-katholischen Glauben zu verharren, sich dabei zu schirmen und den Abfall zu hindern. Dagegen findet sich auf Seiten der Reformirten ein bedeutender religiöser Niedergang als Folge der inneren Uneinigkeiten, welche durch die von allen Seiten herkommenden evangelischen Flüchtlinge nur vermehrt wurden. Wie eine klaffende Wunde drang der Zwiespalt in der Religion durch die Eidgenossenschaft, und sie, einst so angesehen und mächtig, vermochte im dreißigjährigen Kriege vor den eindringenden schwedischen, französischen und österreichischen Heeren nicht mehr ihre eigenen Grenzen zu schützen. Im westfälischen Friedensschlusse (1648) wurde endlich die Unabhängigkeit der Schweiz vom Reiche anerkannt, die dort zwischen den beiden Confessionen aufgestellten Punctationen wurden auch größtentheils in die späteren Landfriedensinstrumente aufgenommen. Schon im Landfrieden von 1531 nach der Schlacht bei Kappel wurde der Grundsatz ausgesprochen, die Reformirten sollten den Katholiken und diese jenen in Sachen der Religion keine Gewalt anthun, sondern sie bei ihrem Glauben und den Uebungen und Gebräuchen ihrer Kirche belassen. Allein Zürich sehnte sich danach, diesen Landfrieden zu zerreißen. Anlaß boten sieben schwärmerische Familien, die von Arth nach Zürich geflohen waren. In der ersten Schlacht bei Vilmergen (23. Januar 1656) erlitt die reformirte Sache eine schmähliche Niederlage; dagegen siegten im zweiten Vilmerger oder Toggenburger Kriege (1712) die Reformirten, was sie zur Vergrößerung ihres Einflusses und zur Schwächung der katholischen Orte benutzten. Letztere mußten im Aarauer Frieden an die siegenden Städte Zürich und Bern bedeutende Gebiete abtreten, wogegen diese den Katholiken in der Grafschaft Baden, die unter ihre Herrschaft kam, vollkommen freie Ausübung ihrer Religion versprachen, deßgleichen auch die darin sich befindenden Stifte und Klöster bei ihrem Hab und Gut zu belassen, zu schützen und zu schirmen. In Art. 4 des gleichen Instrumentes wurde für die gemeinsamen Vogteien (Rheinthal, Thurgau u. s. f.) bestimmt, „daß die Evangelischen wie die Katholischen der Religion und Gottesdienst halber, und was diesen anhanget, in einem ganz gleichen Rechte stehen sollen, und was jeder von beiden Religionen zu deren Uebung in particulari zugehöret, derselben verbleiben soll"; ferner, „in den die Religion angehenden Geschäften und in solchen, wo der eine Theil vermeinte, daß es die Religion nicht berührte, der andere aber es für eine Religionssache angibt, soll künftighin die Mehrheit nicht entscheiden, weder von den regie-

renden Orten, noch von den Landvögten etwas decidirt, sondern damit bis auf eine Zusammenkunft aller eidgenössischen Orte zugewartet werden und alsdann durch gleiche Sätze beider Religionen zu gütlichem oder rechtlichem Austrage geschritten werden". Die Handhabung dieses einfachen Grundsatzes politischer Weisheit und Gerechtigkeit in einem paritätischen Lande beseitigte nachmals 120 Jahre lang alle Religionsstreitigkeiten von einiger Bedeutung und gab der schweizerischen Eidgenossenschaft den Frieden. — Im Gefolge der Reformation schritt aber auch jener kirchenfeindliche Geist einher, der sich innerhalb des Gebietes der katholischen Kirche selbst festsetzte und unter dem Vorwande, die katholische Glaubenslehre als das allein Wesentliche der Religion unverändert zu belassen, sich der Staatsgewalt allmälig bemächtigte und ihr in kirchlichen Dingen Rechte zuerkannte, durch welche die Autonomie und Freiheit, ja die Integrität der Kirche in allen ihren Theilen gefährdet und verkümmert werden mußte. Nach dem Vorgange der Republik Venedig und Ludwigs XIV. und vom Scheine der Machtfülle angelockt, welche die Züricher und Berner mit dem Abfalle sich in ihren Landschaften erworben, fingen auch die Räthe der katholischen Kantone, besonders die der Städte, an, ihre vermeintlichen Rechte gegen die eigene Kirche und ihre Stiftungen anzusprechen und auszuüben, bischöfliche Visitationen und Verordnungen, Errichtungen von Andachten und Bruderschaften, Klöstern ihrem Placet zu unterwerfen. Der Bischof von Konstanz, in dessen weitem Sprengel der größere Theil der katholischen Kantone lag, beklagte (1712) in seinem Bisthumsberichte nach Rom, daß Armut seine Wirksamkeit lähme, daß er die bischöflichen Rechte nicht zu schützen vermöge gegen das Haus Oesterreich, den Herzog von Würtemberg, den Markgrafen von Baden und die Eidgenossen beider Religionen. Er klagte im weitern, daß die katholischen Weltlichen das geistliche Schwert verachteten, über die frommen Stiftungen willkürlich verfügten, geistliche Pfründen an die Meistbietenden vergäben u. s. f. In dieser Sucht, es den Reformirten nachzumachen und die wichtigsten Befugnisse der Kirchengewalt an sich zu reißen, that es allen anderen die Regierung von Luzern voraus. Von dort kam der Widerwille gegen die Disciplinarverordnungen des Tridentinums, von denen man, der geschichtlichen Wahrheit zum Trotz, später behauptete, sie seien von den katholischen Kantonen nie angenommen worden; von dort die unwürdige Controlirung kirchlicher Erlasse und Handlungen, die Erfindung und ungebührliche Anwendung und Ausdehnung des hoheitlichen Placet, der berüchtigte Udligenswiler Handel (1725), wobei der Rath von Luzern von sich aus und ohne allen stichhaltigen Grund einen Pfarrer seines Amtes entsetzte; von dort die verschiedenen kirchenfeindlichen Flugschriften wider die Klöster und jene eines Junkers von Luzern (Felix Balthasar) „über die geistlichen Rechte der Helvetier" (Zürich 1768), die in Luzern und Solothurn freudige Aufnahme fand, von Rom aber verurtheilt wurde. Während so die katholischen Orte sich selber schwächten, wuchs täglich mehr das Ansehen und die Macht von Bern und Zürich. Das Fürstenthum Neuenburg, früher Bundesgenosse von Luzern, Solothurn und Freiburg, fiel (1707) durch Beschluß der Landstände dem protestantischen Könige von Preußen zu. Die Herren von Zürich, Bern und Basel verstanden aber auch, sich im Lager ihrer Gegner Freunde zu gewinnen. Die „Helvetische Gesellschaft", zu Schinznach (1761) gegründet, sollte vorderhand den Zweck haben, den Geist des Argwohns und der Entzweiung unter den Eidgenossen zu verbannen und alle einander näher zu bringen. Allmälig aber schien aus diesem Vereine ein wohlüberdachtes Streben hervorzugehen, sich der öffentlichen Angelegenheiten zu bemächtigen, eine Centralregierung aufzustellen, auf der Grundlage des religiösen Indifferentismus, statt auf jener der christlichen Liebe den Frieden zwischen den Confessionen herzustellen und zu erhalten und unter dem Schilde der Toleranz die Katholiken aus einer rechtlichen Stellung nach der andern zu verdrängen. Die Landleute von Luzern konnten am Schlusse des 18. Jahrhunderts wiederholen, was ihre Väter schon im Toggenburger Kriege bejammerten: „unter den Räthen und Junkern der Stadt seien viel ärgere Ketzer als unter den Züricher und Bernern zu finden". Beim Einrücken der Franzosen und daher entstehendem Umsturz (1798) bestand die alte Schweiz aus den 13 Kantonen: Zürich (reformirt), Bern (ref.), Luzern (katholisch, ebenso) Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus (zu $^2/_3$ ref.), Zug (kath.), Basel (ref.), Freiburg (kath.), Solothurn (kath.), Schaffhausen (ref.), Appenzell (zu $^3/_4$ ref.); sodann aus den 9 zugewandten Orten: dem Abt von St. Gallen (kath.), der Stadt St. Gallen (ref.), der Stadt Biel (ref.), Graubünden ($^3/_5$ ref.), Genf (ref.), Wallis (kath.), Neuenburg (ref.), dem Bischof von Basel und seiner Landschaft (kath.), der Stadt Mühlhausen (ref.). Fernere Bestandtheile des Bundes waren die 3 schutzverwandten kleinen katholischen Orte Rapperswil, Gersau und die Abtei Engelberg, endlich die 18 gemeinen Herrschaften, welche durch 12, 9, 8, 3 oder 2 Kantone nach einer zweijährigen Kehrordnung durch Landvögte regiert wurden, nämlich Baden (kath.), Thurgau ($^3/_5$ ref.), die freien Aemter (kath.), Sargans (kath.), Rheinthal ($^3/_5$ kath.), Murten (ref.), Grandson (ref.), Orbe und Tscherlitz (ref.), Schwarzenburg (ref.), Uznach (kath.), Gaster (kath.) und die folgenden katholischen Vogteien über dem Gotthard: Lauis, Mendris, Mainthal, Bellenz, Bollenz und Riviera. Zürich war „der vorderste Ort" mit höchst beschränkter Gewalt; die Tagsatzung wurde beschickt von den 13 Orten, deren jeder Eine Stimme hatte; in Religions-, Kirchen- und Klostersachen durfte nicht per majora, sondern nur in gleichen Sätzen schiedsrichterlich ent-

schieden werden. Auf der Tagsatzung hatten der Abt von St. Gallen und die Städte St. Gallen und Biel Beisitz mit berathender Stimme. Die übrigen zugewandten Orte durften ohne besondere Einladung sich nicht einfinden. Durch die Mittheilnahme an der Herrschaft in den gemeinsamen Vogteien und die zugewandten katholischen Orte, besonders des fürstlichen Stiftes St. Gallen, konnten die katholischen Orte gegenüber den reformirten eine achtunggebietende Stellung einnehmen. Mit dem Einrücken der Franzosen und dem Untergang der alten Eidgenossenschaft verloren sie diese Stellung; es waren hauptsächlich die Urkantone gewesen, welche 1798 würdig ihrer Väter für ihre Freiheit und Religion gekämpft hatten, angefeuert durch die Geistlichkeit, wie den Kapuziner Paul Styger und P. Marianus Herzog von Einsiedeln. Es war erfolglos; die helvetische Einheitsregierung (1798—1803) verkündete Freiheit des Gewissens und der Gottesdienste, vernichtete noch überdieß mit der Souveränität der Kantone zugleich alle katholischen Stifte und Klöster, die indeß Napoleon in seiner Mediationsacte von 1803 wiederherzustellen die politische Weisheit hatte. Doch war der Eroberer gewohnt, auf der Landkarte nach Strömen und Bergzügen neue Staaten abzurunden und darin Völkerschaften durch ein äußeres Machtgebot zu vereinigen, deren bisherige Geschichte, Beziehungen, Uebungen und religiöse Bekenntnisse durchaus nichts mit einander gemein hatten. Auf diesem Wege wurden die heterogensten Volksstämme und Landestheile zu neuen Kantonen zusammengewürfelt und der Grund zu den neuesten confessionellen Zerwürfnissen der Schweiz sowie zur Unterdrückung der Katholiken gelegt. So sind in dem neuen Kanton Aargau das katholische Freienamt, Baden und Frickthal mit der protestantischen Mehrheit des alten Aargaus verbunden und diesem unterworfen worden; Gleiches fand im Thurgau und in Graubünden statt. Das Stift St. Gallen, eine der ersten Stützen der katholischen Schweiz, wurde dem neuen Kantone zum Opfer gebracht. Durch die Losreißung der italienischen und deutschen Vogteien und deren Anreihung an neue Kantone sanken die drei alten katholischen Waldstätte, auf sich selber beschränkt, zu einer unbedeutenden Stellung herab.

4. Nach Napoleons Sturz entstand 1815 der neue Bund mit den gegenwärtigen 22 Kantonen, den der Wiener Congreß gewährleistete. Dadurch wurden katholische Gebiete mit Genf und ein Theil des ehemaligen Bisthums Basel mit Bern verschmolzen. Höhere Rücksichten und Maßregeln für Wahrung der katholischen Interessen waren bei den damaligen Machthabern aus der französischen Schule nicht vorauszusetzen, und doch würden sie der Schweiz all den Hader und die Schmach erspart haben, welche die Periode von 1830—1850 zu einer so traurigen stempelt. Die höheren Lehranstalten, namentlich in den Städten Solothurn, Freiburg, Sitten u. a., wurden wissenschaftlich vernachlässigt. Zu Luzern wirkten Dereser (s. d. Art.) und Paul Ignaz Vital Troxler (1780—1866) und seine Schule im negativen Sinne. Von deutschen Hochschulen kehrten viele Theologen mit verkehrten Grundsätzen heim; dagegen bildete Sailer (s. d. Art.) an der Landshuter Schule einen tüchtigen jüngern Nachwuchs mit den Professoren Gügler und Widmer (s. d. Artt.) an der Spitze, an die Geiger (s. d. Art.) sich würdig anreihte. Das Haupt der kirchlich Gesinnten war aber Göldlin (s. d. Art.), welcher am 1. Januar 1815 zum apostolischen Generalvicar der von Konstanz getrennten Theile ernannt wurde. Die Errichtung neuer Bisthümer stieß indeß auf große Schwierigkeiten; Schwyz trat 1824 dem Bisthume Chur bei, Uri und Unterwalden nur provisorisch. Die neu errichteten Bisthümer von Basel (1828) und Chur-St. Gallen (1824) gewährten der katholischen Schweiz die Vortheile ihrer frühern Verbindung mit Konstanz nicht. Seit dem Untergange der großen Priesterschulen zu Mailand und Meersburg geschah nichts Bedeutendes mehr für die Bildung einer würdigen katholischen Geistlichkeit; ein guter Theil derselben war der wessenbergischen Aufklärerei verfallen. Diese war es, die im Bunde mit kirchenfeindlichen katholischen Laien und Andersgläubigen in der Kirche die heftigsten Erschütterungen hervorrief. Der erste Anstoß zu den feindseligen Bewegungen gegen die katholische Kirche ging auch dießmal wieder vom Clerus selber und zwar von einigen neuerungssüchtigen Geistlichen des Städtchens Rapperswil aus. Dort begann unter der Aneiferung des Stadtpfarrers Christoph Fuchs einer der Kapläne, Aloys Fuchs von Schwyz, im J. 1832 in Predigten und Schriften die widersinnigsten Lehren auszubreiten. In einer Predigt behauptete er, die Kirche sei eine Republik, ihre Verfassung rein demokratisch, der Unterschied zwischen Priester und Laien sei eine pfäffische Erfindung; die Kirche bedürfe einer zeitgemäßen Umgestaltung durch die Synoden, Aufhebung des Cölibats und der ewigen Gelübde u. s. f. Er wurde von dem Fürstbischofe Karl Rudolf von Chur und St. Gallen 1833 mit der Suspension bestraft, und dieser Act brachte die Bewegungspartei unter den Geistlichen und Laien zu vollem Aufruhre gegen den Bischof und die Kirche überhaupt. Der bestrafte Priester wandte sich pflichtwidrig an die Staatsbehörde. Forderung des hoheitlichen Placets für alle selbst rein geistlichen Erlasse, Ablegung des Eides auf die Verfassung für den Bischof, nach dessen Tode gewaltthätige Aufhebung des Doppelbisthums Chur-St. Gallen (1833) und eine eigenmächtige Vernichtung des bisherigen Concordates mit dem heiligen Stuhle (s. d. Art. Gallen, St. V, 64 f.), gewaltsame Vertreibung der Mitglieder des Domcapitels durch die Beschlüsse der katholischen Abtheilung des großen Rathes von St. Gallen bildeten die Anfänge zu den folgenden Verwicklungen. Chr. Fuchs, als Lehrer der Theologie

nach Luzern (s. d. Art. VIII, 373) berufen, entwarf die Badener Conferenzartikel, welche von Eduard Pfyffer aus Luzern und Gallus Jacob Baumgartner aus St. Gallen mit Abgeordneten der Stände Solothurn, Bern, Thurgau und Aargau im Januar 1834 vereinbart wurden. Diese 14 Artikel enthielten die rücksichtsloseste Handhabung und Ausdehnung des hoheitlichen Placets über alle Erlasse der Päpste und Bischöfe; die Beseitigung der Nuntiatur und die Aufstellung einer unabhängigen Nationalkirche in der Form eines schweizerischen Erzbisthums; die Einrichtung und Beaufsichtigung der theologischen Studien und geistlichen Seminarien, Bewilligung und Beaufsichtigung der Synoden durch die Kantonsregierungen, unbedingtes Aufsichtsrecht über das Noviciat und den Vermögensbestand der Stifte und Klöster, die alsogleich mit Einstellung der Noviciate und Staatsverwaltung des Vermögens der Klöster sich geltend machte u. s. f. Das katholische Volk des Aargaus und St. Gallens erhob sich mit rührender Treue gegen dieses Machwerk liberaler Despotie in kirchlichen Dingen. Papst Gregor XVI. verurtheilte feierlich die Badener Conferenzbeschlüsse; die Bischöfe und der Clerus legten gegen sie Berufung ein. Allein die Machthaber steuerten rücksichtslos vorwärts, die fraglichen Artikel erhielten in den betreffenden Kantonen gesetzliche Geltung. Nun folgte unausgesetzte Befehdung der katholischen Kirche. Im Kanton Glarus, wo die beiden Religionen seit 1683 friedlich nebeneinander gelebt hatten, gefiel es 1836 den Protestanten, die eidlich beschworenen Verträge einseitig zu brechen, die katholische Minderheit unter das Joch der protestantischen Mehrheit zu zwingen und auf die Protestationen der Katholiken mit Kerker und Banden und militärischer Besetzung (1837) zu antworten. Das neue reformirte Regiment forderte sofort von den katholischen Geistlichen einen unbedingten Eid auf eine Verfassung, nach der sie verpflichtet gewesen wären, die im Beichtstuhle erfahrenen Verbrechen der Staatsgewalt anzuzeigen; die pflichtgetreuen Priester wurden ihres Amtes entsetzt, aus dem Lande verbannt oder zu Hause eingekerkert, die katholischen Vorsteher vertrieben oder in Fesseln gelegt, den Geistlichen jede Verbindung mit dem rechtmäßigen Bischofe unter schweren Strafen verboten, die zwei Barmherzigen Schwestern in der Armenanstalt von Näfels als staatsgefährlich erklärt und fortgewiesen. Heftig entbrannte der Kampf um die Schule. „Volksbildung" wurde Losungswort und sollte bei Vielen die Religion ersetzen. Im J. 1833 wurde zu Bern, 1834 zu Zürich eine protestantische Universität gegründet. Pestalozzi (s. d. Art.) und der vielgerühmte Franciscaner P. Gregor Girard von Freiburg (1763—1850) standen nicht auf kirchlichem Boden. An der katholischen höhern Lehranstalt in St. Gallen wurden den jungen Leuten von dem Geschichtslehrer Henne die verwegensten Lästerungen gegen die katholische Kirche vorgetragen. An allen katholischen Schulen der Schweiz wurde das frühere Lehrpersonal, zumal das geistliche, größtentheils entlassen und gegen ein weltliches freisinniges umgetauscht. Die Bundesacte von 1815 hatte in Art. 12 den Fortbestand der Stifte und Klöster in den Kantonen feierlich garantirt; das hinderte die Luzerner Magnaten nicht, 1838 die Franciscanerklöster Luzern und Werthenstein aufzuheben, und ebensowenig den Großen Rath von St. Gallen, das tausendjährige Stift Pfäfers 1838 zu säcularisiren, ja das Klostergut, den bisherigen Verträgen und Gesetzen zuwider, dem katholischen Landestheile zu entreißen und als Staatsgut zu erklären. Die erbärmlichsten Maßregeln wurden nun von Staats wegen in den paritätischen Kantonen gegen die Klöster erlassen, um so ihren baldigen Untergang herbeizuführen: Staatsverwaltung und Bevogtung, außerordentliche Besteuerung ihres Vermögens, Verbot der Novizenaufnahme, Schließung der Klosterschulen, spröde Abweisung aller ihrer Anträge zu menschenfreundlichen und gemeinnützigen Zwecken mußten dazu dienen. Am ärgsten hausten die Neuerer im Kanton Aargau. Als der Bischof von Basel seine Stimme gegen die Badener Conferenzartikel erhob, erließ der aargauische Große Rath eine Proclamation, worin der Bischof der Lüge bezichtigt und auf das Schmählichste herabgewürdigt wurde. Den Geistlichen wurde zugemuthet, diese Proclamation von der Kanzel herab dem Volke zu verlesen. Die Meisten wiesen diese Forderung zurück und wurden dann mit schweren Geldbußen oder Verweisung, Einkerkerung und Amtsentsetzung bestraft. Die Berufung des Christusläugners David Friedrich Strauß (s. d. Art.) auf den theologischen Lehrstuhl von Zürich (1839) zeigte klar, wie sehr die Staatsbehörde auch in diesem reformirten Kanton gegen das positive Christenthum eingenommen sei. Allein das gläubige Landvolk erhob sich, vertrieb die Strauß'sche und wählte eine neue Regierung im christlichen Sinne. Auch in Luzern, im Aargau und St. Gallen sammelte die katholische Volkspartei ihre Kräfte. Im Aargau suchten hervorragende Männer beider Confessionen bei Anlaß der Verfassungsrevision den alten Grundsatz wieder herzustellen, daß jede Religionspartei ihre Kirchen- und Schulangelegenheiten selbst verwalte; allein die abtrünnigen Katholiken im Bunde mit der reformirten Mehrheit setzten es durch, daß den Katholiken jede derartige Garantie verweigert wurde. Die Verfassung wurde von den Katholiken verworfen, von den Reformirten angenommen; nun Bewegung, Versammlungen des katholischen Vereins, Einkerkerung der katholischen Volksführer, Volksauflauf, Besetzung der katholischen Bezirke durch Berner und Züricher Truppen und endlich der unglückliche Act vom 13. Januar 1841, durch welchen der aargauische Große Rath auf den Antrag eines sogen. Katholiken, des Seminardirectors Augustin Keller (1805—1883), die Aufhebung der sämmtlichen Klöster (Muri, Wettingen, zwei

Kapuziner- und vier Frauenklöster) und die Eincassirung ihres Vermögens beschloß. Umsonst waren die Protestationen der katholischen Stände und sämmtlicher Bischöfe der Schweiz, umsonst die Einsprachen des heiligen Stuhles und Oesterreichs gegen diesen Gewaltstreich. Der Raub wurde dem Aargau belassen. Diese Vorgänge in den Kantonen Zürich und Aargau, sowie die gemachten bitteren Erfahrungen in den eigenen Kantonen öffneten der katholischen Bevölkerung die Augen. Nachdem das Volk von Luzern unter der Führung der Herren Leu, Siegwart und Meyer 1841 eine gerechte Verfassung und Regierung errungen, standen Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis mit der überwiegenden Mehrheit ihrer Bevölkerung dem System radicaler Zerstörung und Befeindung der katholischen Kirche entgegen, das in den meisten übrigen Kantonen die Herrschaft errungen. Joseph Leu, ein schlichter Volksmann, treu und bieder, aber ohne höhere politische Einsicht, hatte die Ueberzeugung gewonnen, daß, um dem Volke die gehörige Garantie für die Erziehung der Jugend überhaupt und der Candidaten zum geistlichen Stande insbesondere zu geben, die höhere Lehranstalt zu Luzern den Vätern der Gesellschaft Jesu müsse übergeben werden. Vom Gesichtspunkte der Politik aus war dieser Schritt bedenklich, obschon die Jesuiten bereits 1804 im Wallis, 1818 in Freiburg, 1836 in Schwyz Aufnahme gefunden hatten. Im J. 1844 erhielten sie wirklich die theologische Lehranstalt in Luzern; allein nun begann die Agitation gegen die Jesuiten planmäßig in der ganzen Schweiz. Die Schmählibelle wider sie, wie der Schweizer Bilderkalender von Disteli, wurden von der reformirten Bevölkerung gierig verschlungen, der confessionelle Haß wider die Katholiken überhaupt zu vollen Flammen angeblasen. Neben diesem Volksfanatismus konnte in den reformirten Kantonen keine gemäßigte Regierung mehr bestehen, sie mußte der Agitation gegen die Katholiken sich anschließen oder abtreten. So fielen der Reihe nach die, wenn auch schwachen, doch gemäßigten Regierungen von Waadt, Genf, Bern und Zürich, weil sie zu keinen Gewaltmaßnahmen gegen die Jesuiten Hand bieten wollten, und mußten Männern der extrem-radicalen Richtung die Plätze einräumen. Die beiden völkerrechtswidrigen Freischaarenzüge vom 8. December 1844 und 31. März 1845 wurden von der Luzerner Regierung zurückgeschlagen. Sie hatten unter dem geheimen Einverständniß und theilweiser Mitwirkung der Regierungen von Aargau, Solothurn, Bern und Baselland gegen Luzern stattgefunden. In der Nacht vom 18. auf 19. Juli 1845 wurde Leu, 45 Jahre alt, von einem Mörder im Bette erschossen. Die ernsthaftesten Stimmen verkündeten schon damals einen dritten Zug gegen Luzern mit Bundes- und Kantonaltruppen, für welchen man alsbald Beweggründe zu finden wußte. Da die Mehrheit der Stände auf den bisherigen Tagsatzungen weder den Willen noch die Kraft hatte, den Bundesbruch des Aargaus durch Wiederherstellung der Klöster zu sühnen, die bedrohten Gebiete und Rechte der katholischen Kantone zu sichern und für die Zukunft Garantien für ihre confessionellen Rechte und Institute zu geben, traten die sieben katholischen Stände Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis in ein Schutzbündniß zur Wahrung ihrer Souveränitäts- und Territorialrechte gegen jeden Angriff zusammen. Sie konnten es, gestützt auf den Art. 4 der Bundesurkunde von 1815, der jeden Kanton berechtigte, im Falle der Gefahr die Mitstände um Hilfe anzugehen. Dieß wurde aber von ihren Gegnern als bundeswidrig (als Sonderbund) erklärt und behandelt. Die Agitation begann von Zürich und Aargau aus auf's Neue gegen die katholischen Kantone. Mit dem neuen Schlagworte: Kampf gegen den „Ultramontanismus" wurde die ganze protestantische Bevölkerung in Alarm gerufen. Der „Schicksalskanton" St. Gallen, der 1843 mit seiner Stimme die unglückliche Erledigung der Aargauer Klosterfrage herbeiführte, warf 1847 im October mit seiner Standesstimme auch das verhängnißvolle Loos zu gewaltsamer Auflösung des „Sonderbundes", d. h. zum Kriege gegen die katholischen Kantone. Das katholische Volk war für den gerechten Kampf begeistert wie nie, die Anstrengungen zur Abwehr eines widerrechtlichen Angriffes waren außerordentlich, aber der militärischen Führung fehlte es an Plan, Umsicht und Zusammenhang; Oberbefehlshaber war der reformirte Graubündner Ulrich von Salis-Soglio. Der General der Tagsatzung, Heinrich Dufour von Genf, besiegte in 25 Tagen die 7 Kantone; ihre Regierungen und die Jesuiten waren entflohen; unter dem Drucke der Bajonette wurden liberale Regierungen eingesetzt, nahezu 50 Klöster und Stifte in Freiburg und Luzern aufgehoben und eine Kriegsschuld von 6 Millionen Franken auferlegt. Am 27. Juni 1848 hob auch Thurgau 8 Klöster auf. Der Sonderbundskrieg aber hatte in Europa einen mächtigen Nachhall in dem Revolutionsjahr 1848. Sofort begann die Umwandlung der Schweiz in einen Bundesstaat durch die Verfassung vom 12. September 1848, welche die Selbständigkeit der Kantone wesentlich einschränkte und einer starken Bundesgewalt mit dem Sitze in Bern unterordnete. Die Glaubensfreiheit ward proclamirt, aber der Jesuitenorden ausgeschlossen. Die Befürchtungen der Katholiken gegenüber der neuen Ordnung gingen nicht alle in Erfüllung; andererseits brachte diese auch so bedeutende materielle Vortheile, namentlich auf dem Gebiete des Handels und Verkehrs, die Centralisation des Post- und Münzwesens, daß sich auch die früheren Gegner bald mit ihr versöhnten. Die „freie Niederlassung" und „Cultusfreiheit", welche durch die Verfassung auf die ganze Schweiz ausgedehnt wurden, bewirkten, daß zahlreiche Katholiken sich in reformirten Landestheilen

niederließen, und so entstanden an Orten, wo drei Jahrhunderte lang jeder katholische Cultus untersagt gewesen war, blühende katholische Gemeinden. Nur in beschränktem Maße war seit 1768 in Basel, seit 1798 in Genf, seit 1799 in Bern, seit 1807 in Zürich, seit 1814 in Lausanne, seit 1841 in Schaffhausen katholischer Gottesdienst gestattet gewesen. Die neue Verfassung, und noch besonders die Revision derselben im J. 1874, brachte eine totale Umwandlung der confessionellen Verhältnisse. Unter freundlichem Entgegenkommen der Reformirten, mit Unterstützung von Behörden und Privaten vollzog sich an zahlreichen Orten der protestantischen Schweiz die Wiedereinführung des katholischen Cultus. Mit Beiträgen aus der ganzen katholischen Welt wurden prächtige Kirchen, wie 1852—1859 Notre-Dame in Genf und 1859—1864 die Petruskirche in Bern, gebaut. Daneben fehlte es aber doch nicht an religiösen Kämpfen, namentlich wegen Ehe und Schule. Am 3. December 1850 wurde entgegen den energischen schriftlichen Verwahrungen der Bischöfe das Gesetz angenommen, welches bezüglich der Trauung in die Rechte der Kirche eingreift und den Entscheid über die Confession der Kinder dem Willen des Vaters anheimgibt. Im Tessin wurde 1852 das Gymnasium der Benedictiner, in St. Gallen 1856 die katholische Kantonsschule aufgelöst. Im J. 1859 wurde jede auswärtige Episcopaljurisdiction auf Schweizergebiet aufgehoben. In anderen Kantonen wurde den Schulen der confessionelle Charakter genommen, die Kirche, zumal in der Verwaltung ihres Vermögens, vom Staate bevormundet, den katholischen Feiertagen der staatliche Schutz entzogen. Zürich hob im Frühjahre 1862 das Kloster Rheinau (s. d. Art.) auf und zog das Klostergut, 3 1/3 Millionen Francs, an sich. Im J. 1869 machte Thurgau auch noch dem letzten Kloster, St. Katharinenthal, ein Ende. Die Diöcesanstände des Bisthums Basel verboten zuerst dem Bischof den Gebrauch von Gury's Lehrbuch der Moral und lösten dann, trotzdem der Bischof der Gewalt wich, am 2. April 1870 das Seminar auf. Mehrere Regierungen untersagten den Geistlichen Theilnahme an Priesterexercitien. Dieß alles waren die Vorboten des sogen. „Culturkampfes", der auch in der Schweiz der katholischen Kirche schwere Wunden schlug (vgl. d. Artt. Altkatholiken I, 652—657; Basel I, 2084; Genf V, 288). Papst Pius IX. erließ am 21. November 1873 eine Encyklica (Etsi multa luctuosa), worin die vorgefallenen Ungerechtigkeiten verurtheilt wurden. Infolge dessen brach der Bundesrath am 12. December die diplomatischen Beziehungen mit dem Papste ab und ließ dem Geschäftsträger Msgr. Agnozzi am 23. Januar 1874 die Pässe zufertigen, worauf derselbe am 12. Februar Luzern verließ. Die ruinenhaften kirchlichen Zustände in manchen Kantonen wurden noch verschlimmert durch die Bundesverfassung vom 29. Mai 1874, welche mit geringen Abänderungen heute noch giltig ist. Darin wird dem Bunde größere Gewalt in Kirchensachen übertragen. Seiner Genehmigung unterliegt die Errichtung von Bisthümern; ihm und den Kantonen bleibt vorbehalten, zur Handhabung der öffentlichen Ordnung und des Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgenossenschaften, sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger und des Staates die geeigneten Maßnahmen zu treffen; der Orden der Jesuiten und die ihm „affiliirten" Gesellschaften dürfen in keinem Theile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt; die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster ist unzulässig; die Verfügung über die Begräbnißplätze steht den bürgerlichen Behörden zu; die geistliche Gerichtsbarkeit ist abgeschafft; Feststellung des Civilstandes ist Sache der bürgerlichen Behörden (die Gesetze von 1874 und 1876 über Civilstand und Ehe gestatten die weitgehendste Freiheit); der Primarunterricht soll ausschließlich unter staatlicher (nicht kirchlicher) Leitung stehen (der 1882 gemachte Versuch, die religiösen Orden vom Unterrichte auszuschließen [Lehrschwesternfrage], wurde übrigens nicht zur Ausführung gebracht). Indessen war durch die vom Staate eingeführte Religion weder Ehre noch Dank zu ernten; am 26. November 1882 erlitt die radical-liberale Partei eine empfindliche Niederlage durch die Volksabstimmung über ein eidgenössisches Erziehungsgesetz (Schulsecretär). Die treue kirchliche Haltung der Katholiken erwarb ihnen auch die Achtung vieler Protestanten. Da man überhaupt in der Schweiz in religiös-politischen Dingen mit Vorliebe auf die Vorgänge im deutschen Reiche achtet und die dortigen Vorgänge nicht ohne Einfluß auf die schweizerischen Zustände sind, fing allmälig wieder eine versöhnlichere Stimmung vielerorts an, Platz zu greifen. Als am 15. März 1883 der Papst Msgr. Mermillod zum Bischof von Lausanne-Genf ernannte, hob der Bundesrath die Verbannung desselben auf. Er machte auch den Vermittler betreffs Basel und Tessin, und so wurde mit dem päpstlichen Bevollmächtigten Msgr. Dom. Ferrata in Bern am 1. September 1884 ein Concordat abgeschlossen, demzufolge der Kanton Tessin von Mailand und Como getrennt und am 12. Juni 1885 zum selbständigen Bisthum mit einem eigenen bischöflichen Administrator erhoben wurde; als solchen ernannte am 18. December der Papst den zum Erzbischof von Damiette erhobenen Eugenius Lachat, und damit war die Basis geschaffen für eine Regelung der Angelegenheiten des Bisthums Basel. Gemäß dem Concordat vom 1. September 1884 sollte der Papst für dießmal den Bischof ernennen. Leo XIII. erkor hierfür den gelehrten und milden Dompropst von Solothurn, Friedrich Fiala, der den 17. Mai 1885 in Rom geweiht wurde. Bischof Lachat starb schon am 1. November 1886; Administrator

des Bisthums Tessin wurde am 20. September 1887 der Erzpriester Vincenz Molo von Bellenz. Durch eine weitere Convention vom 16. März 1888 zwischen dem Bundesrath und dem päpstlichen Stuhle, vertreten durch Ferrata, Nuntius in Brüssel, wurde das Bisthum Lugano errichtet mit der Cathedralkirche St. Laurentius in Lugano. Das Bisthum ist mit Basel vereinigt, erhält aber einen eigenen Administrator mit bischöflicher Weihe, den der Papst ernennt; die päpstliche Erectionsbulle ist datirt vom 7. September 1888. Unterdessen war auch Bischof Fiala am 24. Mai 1888 gestorben. Als sein Nachfolger und erster Bischof von Basel-Lugano wurde vom Domcapitel am 11. Juli der Regens des Priesterseminars in Luzern, Leonhard Haas, gewählt und am 18. October consecrirt (s. d. Art. Solothurn). Ein seltenes Ereigniß war es, als am 23. Juni 1890 wieder ein Schweizer, Mermillod, zum Cardinal ernannt wurde, der aber schon bald nach seiner Uebersiedelung nach Rom starb (23. Februar 1892). Im letzten Jahrzehnt sind die religiös-politischen Verhältnisse in der Schweiz wieder viel erträglicher geworden. Im J. 1891 wurde sogar, zum ersten Male, ein „ultramontaner" Katholik, Dr. Jos. Zemp, zum Bundesrath gewählt, der 1895 als Bundespräsident an die Spitze der Eidgenossenschaft trat. Wichtiger ist die Gründung einer internationalen katholischen Universität in Freiburg im J. 1886, deren Leo XIII. sich sehr annahm. Die Eröffnung geschah im October 1889 mit einer juridischen und philosophischen Facultät; ein Jahr darauf folgte die theologische mit zehn Professoren, wovon acht dem Dominicanerorden angehören. Eine medicinische Facultät wird vorbereitet. Von hervorragenderen schweizerischen Katholiken dieses Jahrhunderts verdienen Erwähnung: Johann Baptist Müller (1815 bis 1861), Gallus Jacob Baumgartner (1797 bis 1869) und Leonhard Gmür (1808—1877) von St. Gallen, Constantin Siegwart-Müller (1801 bis 1869), Bernhard Meyer (1810—1874), Philipp Anton Segesser (1817—1888) und Vincenz Fischer (1816—1896) von Luzern, Louis Weck-Reynold (1823—1881) von Freiburg, Johann Bapt. Rusch (1844—1890) von Appenzell, Graf Theodor von Scherer-Boccard (s. d. Art.); die Convertiten Karl Ludwig von Haller (s. d. Art.), Hurter (s. d. Art.), P. Karl Brandes (geb. 1810 in Braunschweig, gest. in Einsiedeln 1867) und Emilie Linder (1797—1867) aus Basel, berühmte Malerin. Ein Künstler von Gottes Gnaden war der Maler Paul von Deschwanden (1811—1881). Als gelehrte Geistliche sind zu nennen P. Gall Morel (s. d. Art.), Pfarrer X. Herzog von Ballwil (1810—1883), P. Anselm Schubiger von Einsiedeln (1815—1888), Tonsetzer und Geschichtschreiber; Alle aber übertraf durch sein gesegnetes sociales Wirken der Kapuziner P. Theodosius (s. d. Art.).

Die Entwicklung der reformirten schweizerischen Landeskirchen wurde immer mehr durch Secten untergraben. Besonders in der Westschweiz verbreiteten sich die Methodisten (s. d. Art. und d. Art. Momiers). In Basel entstand 1816 die Missionsschule. Eine vielgenannte Ausartung religiösen Wahnes waren die Greuelscenen in Wildenspuch (s. d. Art.) im Kanton Zürich (1824). In den sechziger und siebziger Jahren bekämpften sich die liberale und die kirchlich gesinnte Richtung auf's Heftigste; 1871 vereinigten sich die „Reformer" zum schweizerischen „Verein für freies Christenthum", welchem der „Evangelisch-kirchliche Verein" entgegensteht. Beide Parteien sind vertreten in der „schweizerischen Predigergesellschaft", die 1838 durch 14 protestantische Geistliche verschiedener Kantone in Zürich gegründet ward. Die hervorragendsten theologischen Lehrkräfte waren übrigens nicht schweizerischer, sondern deutscher Nationalität, wie Snell, Eduard Zeller, de Wette, Hitzig u. A. Was die gegenwärtig vorherrschende Tendenz ist, vermag ehrlicherweise niemand zu sagen. An vielen Orten ist die Taufe nicht mehr nothwendig, um zur „Kirche" zu gehören. Die Leichenverbrennung macht langsam Fortschritte, seitdem 1889 in Zürich ein Crematorium errichtet wurde. Seit 1890 sucht die Heilsarmee (s. d. Art.) in protestantischen Städten Aufsehen zu erregen.

Die Alt-(Christ-)Katholiken in Luzern unterlagen 1890 im „Mariahilfstreit" und bauten eine neue „Christuskirche", deren Grundstein am 15. August 1891 gelegt wurde. Die Einweihung fand am 19. März 1892 statt, und vom 12. bis 15. September versammelte sich ebendort ein Altkatholikencongreß, an dem auch Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche, der englischen und holländischen Kirchen und des deutschen Protestantismus theilnahmen. Im Kanton Genf wurde den Katholiken im Juli 1896 die siebente Kirche zurückgegeben; noch sind 20 Kirchen, die ihnen weggenommen wurden, nicht wieder zurückgestellt. In den letzten Jahren hat sich der Altkatholicismus bedeutend dem Protestantismus genähert.

Die Juden hatten im Mittelalter auch in der Schweiz eine lange Leidensgeschichte durchzumachen. Niederlassungen hatten sie besonders in den aargauischen Dörfern Endingen und Lengnau, wo sie 1483 zuerst erwähnt werden. In den Jahren 1755 und 1768 durften dort zwei Synagogen gebaut werden. Durch die Bundesverfassung von 1848 erhielten sie bürgerliche Gleichstellung, und im J. 1863 hat der Kanton Aargau seine Israeliten den Kantonsbürgern gleichgestellt. Doch ist ein großer Theil von dort weg in die größeren Schweizerstädte gezogen. In ihrer religiösen Freiheit sehen sie sich nur noch durch das Schächtverbot vom Jahre 1893 beschränkt.

Statistisches. Die Bevölkerung der Schweiz betrug Mitte 1896, nach den Berechnungen des eidgenössischen statistischen Bureaus, 3 039 835 Seelen. Die letzte Volkszählung vom 1. December 1888 ergab nach dem statistischen Jahrbuch der

Schweiz eine Wohnbevölkerung von 2 917 754, unter diesen 1 716 548 Protestanten, 1 183 828 Katholiken, 8069 Israeliten, 9309 andern Bekenntnisses oder ohne Bekenntniß; auf je 1000 Bewohner kommen demnach 588 protestantische und 406 katholische. Bisthümer bestehen fünf: Sitten (Sion), Lausanne und Genf mit dem Sitz in Freiburg, Basel-Lugano mit dem Sitz in Solothurn und einem apostolischen Administrator in Lugano, Chur und St. Gallen; sie stehen unmittelbar unter dem Papste. Die Zahl der Klöster ist 85, nämlich 31 Mönchsklöster mit 903 Religiosen und 54 Frauenklöster mit 2214 Nonnen. Zur schweizerischen Benedictinercongregation gehören etwa 294 Mitglieder in den Klöstern Einsiedeln, Engelberg, Disentis, Muri (jetzt zu Gries in Tirol) und Mariastein (jetzt zu Delle in Frankreich fortbestehend). Die Augustiner-Canoniker bestehen nur noch im Wallis unter dem Abte von St. Moritz und dem Propste von St. Bernhard in Martinach. Die schweizerische Kapuzinerprovinz zählt 21 Klöster, 8 Hospitien und 324 Mitglieder. Außerdem gibt es noch Franciscaner-Conventualen in Freiburg. Die weiblichen Orden widmen sich hauptsächlich der Krankenpflege und dem Unterrichte. — Unter den Unterrichtsanstalten nimmt die schon erwähnte Universität Freiburg die erste Stelle ein. Sie zählt an der theologischen Facultät 11, an der juristischen 18, an der philosophischen 20, an der mathematisch-naturwissenschaftlichen 8 Professoren. Die Zahl der bis Juli 1896 immatriculirten Studenten beträgt 825. Im Sommersemester 1896 betrug die Zahl der studirenden Schweizer 125, der Deutschen 78, der übrigen Ausländer 50, total 253 Immatriculirte und 93 Hörer. Zunahme seit vorigem Semester 11. — Mittelschulen, Gymnasien u. s. w. gibt es folgende: in Schwyz das Collegium Mariahilf, 1896 mit 22 Professoren und 326 Zöglingen, in Freiburg das Collegium St. Michael mit 343 Zöglingen, in Zug das Pensionat St. Michael mit 125 Schülern, in Luzern die höhere Lehranstalt mit 335 Schülern, im Wallis St. Moritz mit Collegium und Pensionat. Die Benedictiner leiten die Gymnasien von Einsiedeln (25 Professoren, 285 Schüler), Sarnen (18 Professoren und 229 Schüler), Engelberg (15 Professoren und 82 Zöglinge), Disentis (13 Professoren und 66 Zöglinge). In Stans unterrichten 8 Kapuziner am St. Fidelis-Collegium 122 Zöglinge. In der italienischen Schweiz bestehen gute Anstalten zu Roveredo (Graubünden) und Ascona, letzteres seit 1894 unter Leitung der Salesianer. Treffliche Mädchenpensionate und Lehrerinnenseminare werden von den Kreuzschwestern in Menzingen und Ingenbohl, von den Lehrschwestern in Baldegg (Luzern), den Ursulinerinnen in Freiburg und Brieg, den Instituten Heilig-Kreuz und Mariä Opferung in Zug u. A. geleitet. — Von katholischen Vereinen ist der älteste der katholische Studentenverein, gegründet 1845; sein Organ heißt „Monatrosen"; er zählt gegenwärtig 509 Active und 1188 Ehrenmitglieder. Der Piusverein (s. d. Art.), gegründet 1856, zählt über 15 000 Mitglieder; er befaßt sich auch insbesondere mit dem Patronat für Lehrlinge und Arbeiter, für Taubstumme, arme und verlassene Kinder, mit dem Bücherverein für die katholische Schweiz, einem Arbeiterbund u. s. w. (neuestens, September 1896, ward eine Trinkerheilstätte in Sarnen gegründet); besonders aber ist der von ihm angeregte „Verein für inländische Mission" zu erwähnen, welche, 1863 gegründet, jährlich 70 000—80 000 Francs zusammensteuert zur Unterstützung des katholischen Cultus in den reformirten Kantonen (1895 wurden 70 Missionspfarreien und Stationen mit 87 604 Francs unterstützt). Daneben gibt es einen katholischen Männer- und Arbeiterverein, einen katholischen Erziehungsverein, eine Vereinigung katholischer Socialpolitiker (1890 gegründet). Katholische Gesellenvereine gibt es in der Schweiz 29 mit 1200 Activmitgliedern. Die „Schweizerische Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst", neu gegründet 1889, gibt die „Katholischen Schweizerblätter" heraus. Aehnliches leistet für die französische Schweiz die Société Helvétique de Saint-Maurice mit der Revue de la Suisse catholique als ihrem Organ. In Luzern besteht als gelehrte katholische Gesellschaft die „St. Thomas-Akademie". (Vgl. die bibliographischen Werke von Sinner, Bibliogr. der Schweizergeschichte [die 1786—1851 erschienenen Bücher], Bern 1851; E. F. v. Mülinen, Prodromus einer schweiz. Historiographie, in alphabetischer Reihenfolge die Historiker aller Kantone und aller Jahrhunderte umfassend, Bern 1874; Brandstetter, Repertorium über Zeit- und Sammelschriften schweizergeschichtlichen Inhalts, Basel 1892; Schmidlin, Die katholisch-theologische und kirchliche Literatur des Bisthums Basel, Bern 1894; v. Wyß, Geschichte der Historiographie in der Schweiz, Zürich 1895. Aus der reichen Literatur seien hier genannt: 1. für die allgemeine Geschichte: Leu, Allgemeines Helvet., Eydgen. oder Schweizerisches Lexicon, Zürich 1747—1795, 26 Bde.; J. von Müller, Geschichte der Eidgenossenschaft, Bern und Leipzig 1780—1808, 5 Bde.; Adams and Cunningham, The Swiss Confederation, London 1889. — 2. für die Kirchengeschichte, neben den Werken von Rettberg, Friedrich und Hauck über deutsche Kirchengeschichte, Casp. Lang, Historisch-theologischer Grundriß der alt- und jeweiligen christlichen Welt, bei Abbildung der alten und heutigen christlich-catholischen Helvetia, Einsiedeln 1692, 2 Bde.; J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengeschichte, Zürich 1698—1729, 4 Bde.; E. F. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Bern 1856—1861, 2 Bde.; E. F. v. Mülinen, Helvetia sacra oder Reihenfolge der kirchlichen Oberen, Bern 1858—1861, 2 Bde.; Laur. Burgener, Helvetia sancta oder Leben der Heiligen, Seligen und Frommen des Schweizerlandes, Ein-

siedeln 1860—1862, 3 Bde.; Ders., Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz, Ingenbohl 1864, 2 Bde.; K. Kuhn, Thurgovia Sacra, Frauenfeld 1869—1879, 2 Bde.; Acta Pontificum Helvetica, herausgeg. von Joh. Bernoulli, Basel 1891; Siro Borrani, Il Ticino sacro, Lugano 1896. — Einzelne Abschnitte der Kirchengeschichte behandeln: Greith, Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien [430—630], Freiburg i. Br. 1867; Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871; Egli, Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893. Zur Reformationsgeschichte vgl. das Archiv für schweizerische Reformationsgeschichte, herausgegeben vom Piusverein, Freiburg 1869—1875, 3 Bde.; J. Strickler, Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgesch. in den Jahren 1521—1532, Zürich 1877 bis 1884, 5 Bde.; E. Egli, Actensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519—1533, Zürich 1879, 2 Thle. Bearbeitungen A. Ruchat, Histoire de la réformation de la Suisse, Paris 1835—1837, 7 vols.; Bullinger, Reformationsgeschichte, herausgegeben von J. Hottinger und H. Vögeli, Frauenfeld 1838—1840, 3 Bde.; E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, Zürich 1878; Escher, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland, vornehmlich zum Hause Habsburg und zu den deutschen Protestanten 1527—1531, Frankfurt 1882; F. Nippold, Berner Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformation, Bern 1884. Für die neuere Zeit s. J. Strickler, Amtliche Sammlung der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik I bis V, Bern 1886—1895; Segmüller, Blätter aus der Kirchengeschichte der Schweiz zur Zeit der Helvetik, Einsiedeln 1895; Fr. Hurter, Die Befeindung der katholischen Kirche in der Schweiz, Schaffhausen 1842, 2 Bde.; Crétineau-Joly, Histoire du Sonderbund, Fribourg 1850, 2 vols; J. Baumgartner, Die Schweiz in ihren Kämpfen und Umgestaltungen von 1830—1850, Zürich 1853—1866, 4 Bde.; Const. Siegwart-Müller, Der Kampf zwischen Recht und Gewalt; der Sieg der Gewalt über das Recht, Altdorf 1863—1866, 3 Bde.; A. Baumgartner, Gallus Jakob Baumgartner, Landammann von St. Gallen, und die neuere Staatsentwicklung der Schweiz (1797—1869), Freiburg i. Br. 1892; C. Gareis und Ph. Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, eine Darstellung des eidgenössischen und kantonalen Kirchenstaatsrechtes, Zürich 1877 bis 1878, 2 Bde.; Histoire de la persécution religieuse à Genève, essai d'un schisme par l'Etat, Paris 1878; C. Hilty, Politisches Jahrbuch der Schweiz, Bern 1886—1896; A. Peri-Morosini, La questione diocesana ticinese ovvero origine della diocesi di Lugano, Einsiedeln 1892; Vering, Lehrb. des Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 272—305; Chronica provinciae Helv. ord. . . . Capucinorum, Solod. 1884.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Schweizergarde, päpstliche, heißt die Wache zu Rom, welche neben der Nobelgarde unmittelbar für die Sicherheit des heiligen Vaters und des apostolischen Palastes zu sorgen hat. Die Einrichtung einer solchen Leibwache rührt von dem kriegerischen Papst Julius II. her; zu seiner persönlichen Sicherheit glaubte derselbe sich niemandem besser anvertrauen zu können als den schlachtgewohnten Alpensöhnen, welche damals auf der Höhe ihres kriegerischen Ruhmes standen. Schon früher hatte Julius' II. Oheim, Sixtus IV., Schweizer in seinem Solde gehabt; ebenso hatte der König von Frankreich sich mit einer Schweizergarde umgeben. Am 9. September 1505 brachte Peter von Hertenstein, Domherr zu Konstanz und Domdecan zu Sitten, das Gesuch des Papstes Julius II. um schweizerische Söldner an die Tagsatzung in Zürich, und im folgenden Jahre führte der erste Gardehauptmann Kaspar von Silinon aus Luzern 200 Mann nach Rom, um einen Ehrenposten anzunehmen, welcher den Schweizern bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Als am 6. Mai 1527 die Söldner des Connétable Karl von Bourbon Rom stürmten, deckte die Schweizergarde die Flucht Clemens' VII. in die Engelsburg, wohin nur etwa 12 Mann mit ihm entkamen; die Anderen starben mit ihrem Hauptmann auf dem Platze vor der Peterskirche den Heldentod. Von da an gab es keine Schweizergarde mehr bis 1548, in welchem Jahre Paul III. sie in einer Stärke von 225 Mann wiederherstellte. Papst Pius V. baute für sie 1568 in der Nähe ihres Quartiers im Vatican ein eigenes, nicht gerade ansehnliches Kirchlein, das den heiligen Soldaten Martin und Sebastian geweiht ist. Im J. 1798 wurden beim Einrücken der Franzosen die Schweizer aus dem päpstlichen Palaste entfernt; 1801 ward aber die Garde theilweise hergestellt und begleitete Pius VII. beim Einzuge in Rom am 22. November. Am 9. Juli 1809 wurden die Schweizer, nachdem der Papst gefangen war, nochmals entlassen, fanden sich aber wieder ein zum Empfange Pius' VII. am 24. Mai 1814. Leo XII. schloß 1825 mit dem Stande Luzern einen neuen, den letzten Vertrag. Die schweizerische Bundesverfassung vom Jahre 1848 verbot die Militärcapitulationen gänzlich, worauf Pius IX. 1858 mit der Garde eine neue Uebereinkunft einging. Das italienische Garantiegesetz vom 15. Mai 1871 gestattet dem Papste, die herkömmliche Anzahl von Wachen für seine Person und zur Bewachung der Paläste zu halten. Die Anzahl des Corps betrug selten mehr als 200, gegenwärtig etwa 100. Dieses Corps repräsentirt aber dem Range nach ein Regiment, so daß der Commandant den Grad eines Obersten inne hat; der Kaplan hat Officiersrang. Die Truppe hat die malerische alte Tracht und auch die frühere Bewaffnung, die Hellebarde, beibehalten, weßhalb die Schweizer auch „Alabar-

dieri" genannt werden. Sie finden außer für den eigentlichen Wachtdienst auch bei kirchlichen Aufzügen, Heiligsprechungen u. dgl. Verwendung. Die Hauptleute, welche durch mehr als drei Jahrhunderte aus luzernischen Patriciergeschlechtern genommen wurden, spielten namentlich im 16. Jahrhundert öfters auch eine politische Rolle als eine Art ständiger diplomatischer Agenten, welche ihrer Heimat bedeutende zeitliche und geistliche Vortheile zuwandten. Viele Gardisten benutzen den Aufenthalt in Rom zur Ausbildung in der Kunst oder Wissenschaft. Papst Leo XIII. äußerte sich 1893 Schweizerpilgern gegenüber: „Die schweizerische Nation ist mit dem heiligen Stuhle durch Jahrhunderte alte Bande verknüpft, und man darf sagen, daß sie in der Person ihrer Söhne, aus welchen unsere Garde besteht, ohne Unterbrechung an der Seite des Papstes sei. Es ist das ein Privilegium, auf welches ohne allen Zweifel jede andere Nation stolz sein würde, welches aber die Päpste einzig dem Schweizervolke in Anerkennung seiner Ergebenheit und seiner unverbrüchlichen Treue gegen die Kirche gewährt haben; dieser Treue und Ergebenheit, welche euern Kantonen von Seiten Julius' II., unseres Vorgängers, den ruhmreichen Titel ‚Vertheidiger der kirchlichen Freiheit' erworben haben." (Vgl. Moroni, Diz. LXXII, 137—163; Al. Lütolf, Die Schweizergarde in Rom, ihre Bedeutung und Wirkungen im 16. Jahrh., Einsiedeln 1859; von Liebenau, Zur Gesch. der Schweizergarde in Rom 1527 bis 1546, im Anzeiger für Schweiz. Gesch. V [1886], 36 f.; H. de Schaller, Hist. de la garde Suisse pontificale, in der Revue de la Suisse cathol., Frib. 1896—1897.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Schwenkfeld, Kaspar v., Gründer einer nach ihm benannten protestantischen Secte, wurde um 1490 zu Ossig in Schlesien geboren. Nachdem er sich an mehreren Universitäten wissenschaftliche Bildung angeeignet hatte, wurde er Hofjunker an verschiedenen Höfen und schließlich Rath des Herzogs von Liegnitz. Mit Luthers Schriften bekannt geworden, war er eifrig für die Einführung des Protestantismus in Liegnitz thätig. Doch drängte sich ihm schon damals die Wahrnehmung auf, daß die neue Lehre mehr schlechte als gute Früchte bringe, daß „unter evangelischem Scheine wider alles Evangelium, unter Gottes Wort wider Gottes Wort öffentlich gehandelt" werde. Bald entfernte er sich mehr und mehr von der Lehre Luthers, der ihm zu viel am Buchstaben hing, und gab einem Hauptgedanken des Protestantismus, daß nämlich in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu Gott alle menschliche und creatürliche Vermittlung verwerflich sei, weitern Umfang und consequentere Anwendung. Von dieser Grundanschauung aus hielt er alles äußere Kirchenthum und die Predigt für untergeordnet; ein Predigtamt sei jedoch nöthig, damit Christus als der einzige Seligmacher und Mittler in der Welt verkündigt werde. Luthers Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben erklärte er für einen „Mißbrauch des Evangeliums", die Lehre von Christi uns zugerechneter Gerechtigkeit für „ärgerliche Reden", für „eine erdichtete, sophistische Lehre", durch welche „schwere, greuliche Verwüstung und Verderbung vieler tausend Gewissen in's Christenthum eingeführt worden"; die Lehre Luthers vom unfreien Willen habe nur Schaden und Verderben gebracht; die von der Unmöglichkeit, die Gebote Gottes zu halten, sei „im Christenthum eine unbescheidene, ärgerliche, ja zum Theil unrechte Lehre, daraus sich Verachtung der Gebote Gottes gebäre". Die Rechtfertigung erklärte Schwenkfeld für eine Menschwerdung Christi in dem Gläubigen. In der Sacramentenlehre bildete er Luthers Lehre weiter aus, läugnete den Zusammenhang zwischen Zeichen und Gnadenwirkung und ließ ersteres nur in symbolischer Bedeutung gelten. Infolge dessen kam er zur Unterscheidung der entbehrlichen äußern Wassertaufe und der durch Christus allein zu vollbringenden Feuer- oder Geistestaufe und zur Verwerfung der Kindertaufe. Hinsichtlich des Abendmahles, das er für eine bloße Cerimonie erklärte, suchte er eine Mittelstellung zwischen Luther und Zwingli einzunehmen. Er läugnete die wirkliche Gegenwart und jede sacramentale Mittheilung der Substanz des Leibes Christi, da solche nicht an äußere Dinge gebunden sei. Das τοῦτο der Einsetzungsworte nahm er als Prädicat und meinte, Christus habe nur andeuten wollen, mit seinem Fleisch und Blut nähre er geistigerweise die Seele des Menschen, wie Brod und Wein den Leib. Scharf griff Schwenkfeld Luthers Lehre an, daß der vornehmste Zweck des Abendmahls die Gewißheit der Sündenvergebung sei. Eigenthümlich war ihm die Ansicht von der „vergotteten" Menschheit Christi, wiewohl er sich gegen jede Vermischung der Naturen in Christo verwahrte. Das Fleisch Christi sei zwar menschlich, aber von dem der übrigen Menschen wesentlich verschieden, eine vom ersten Augenblick aus Gott entsprungene Substanz, die durch Leiden, Sterben und Auferstehen vergottet sei; im Stande der Erhöhung seien die göttliche und die menschliche Natur ganz in eins verschmolzen. — Im J. 1525 reiste Schwenkfeld auf Veranlassung des Herzogs von Liegnitz nach Wittenberg, um Luther für seine Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre zu gewinnen; natürlich vergeblich. Als er dann den Wittenberger angriff, mußte er auf Veranlassung der lutherischen Prediger aus Schlesien weichen; er wandte sich schließlich 1529 nach Straßburg, wo er an Bucer, Capito u. A. Freunde fand. Doch traten mehrere derselben später feindlich gegen ihn auf, so daß er 1533 vom Magistrate aus der Stadt verwiesen wurde. Er ging nach Würtemberg, allein hier wandten sich namentlich Bullinger und Andreä gegen ihn. Eine Conferenz zu Tübingen suchte die Streitigkeiten beizulegen. Als Schwenkfeld dann aber 1539 durch seine christologischen Irrthümer in der Schrift „Summarium etlicher Argumente,

daß Christus in seiner Menschheit keine Creatur, sondern ganz unser Herr und Gott sei", neuen Anstoß gab, wurde er von lutherischer wie von reformirter Seite des Eutychianismus beschuldigt; eine Versammlung der lutherischen Theologen zu Schmalkalden 1540 verdammte seine Schriften, ebenso 1554 die sächsischen Theologen zu Naumburg und zwei Jahre später auch die braunschweigischen und hannöverischen Prediger. Luther nannte ihn nur Stenkfeld; auch Melanchthon schrieb gegen ihn, während er 1547 seinen Gegnern vorhielt, wie Luthers Lehre „so unbeständig und einander so widerwärtig, darin oft Ja und Nein in einer Sache sich finden". Seine Polemik führte Schwenkfeld ruhig und gemäßigt. Seine eigenen Ansichten legte er 1547 nieder in dem „Bekandtnus und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens". Er starb zu Ulm am 10. December 1561. Seine Anhänger veranstalteten einige Jahre später eine Sammlung der „Christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des edlen und theuern Mannes K. Schwenkfeld", s. l. 1564.

In Schwenkfelds Sinne wirkten namentlich Valentin Krautwald in Liegnitz (gest. 1547), Theophilus Agricola, welcher 1557 eine Apologie Schwenkfelds schrieb, Johann Bader in Landau (gest. 1545), welcher 1543 Schwenkfeld in sein Haus aufgenommen hatte, und nach dem Tode des Meisters noch der Friesländer Aggäus Albada, welcher in ihm den Elias des heiligen Geistes sah. In Schlesien waren die Städte Liegnitz und Glatz die Hauptsitze der Schwenkfeld'schen Lehre, die anfänglich von Herzog Friedrich begünstigt wurde. Auch bei Markgraf Ernst von Baden und Kurfürst Joachim II. von Brandenburg stand Schwenkfeld in Ansehen, und Landgraf Philipp von Hessen nahm seine Meinung von der vergotteten Menschheit Christi an; in Preußen fand seine Lehre ebenfalls Verbreitung. Im Uebrigen war die Zahl seiner Anhänger nicht bedeutend. Eine vollständige Gemeinde bildete sich durch Bader in Landau, wo Kindertaufe und Abendmahlsfeier abgeschafft wurden; sie scheint sich bis zum Interim erhalten zu haben. Vereinzelte Gemeinden bestanden später noch in Schlesien fort, mußten sich aber verborgen halten, da die lutherischen Prediger überall den Arm der weltlichen Gewalt gegen sie anriefen. Im J. 1725 flüchteten Viele von dort in die benachbarte Lausitz, wo sie Zinzendorf (s. d. Art.) für die Brüdergemeinde gewann; Andere wanderten nach Nordamerika aus, wo noch jetzt einige kleinere Gemeinden sich befinden. (Vgl. Hahn, Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere, Vratislaviae 1847; Erbkam, Gesch. der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamburg u. Gotha 1848, 357 ff.; Döllinger, Reformation I, 2. Aufl., Regensburg 1848, 236 ff.; Kadelbach, Ausführliche Geschichte Schwenkfelds und der Schwenkfelder, Lauban 1861; Hampe, Zur Biographie Schwenkfelds, Jauer 1882 [Progr.].) [Wurm.]

Schwerin, ehemaliger Bischofssitz, jetzt Hauptstadt des Großherzogthums Mecklenburg-Schwerin, hat seinen Namen von der alten Wendenburg Swerin (d. h. Wildthierland) auf einer Insel des Schweriner Sees, an deren Stelle sich später die deutsche Grafenburg Gunzelins von Hagen erhob und heute das Residenzschloß steht. Die Stadt Schwerin ist deutschen Ursprungs und von Heinrich dem Löwen 1161 begründet. Mit dem Schloß durch Brücke verbunden, von Seen, Hügeln und Wäldern umgeben, ist Schwerin eine der schönsten Städte Norddeutschlands und zählt heute etwa 34 000 Einwohner. An das alte Bisthum mahnt noch der majestätische Dom, eine dreischiffige gotische Kreuzkirche mit Chorumgang und Kapellenkranz. Bischofssitz wurde Schwerin im J. 1163 durch Verlegung des Mecklenburger Sitzes (s. d. Art. Mecklenburg VIII, 1149; vgl. auch d. Art. Ratzeburg). Als nämlich der vom Hamburger Erzbischof Hartwig ausgesandte Missionsbischof Emmehard von Mikilinburg fern von seinem Wirkungskreis gestorben war, berief Herzog Heinrich der Löwe den Cisterciensermönch Berno aus Amelungsborn an der Weser zum Nachfolger. Dieser ließ sich in dem sichern Schwerin nieder und wurde der eigentliche Apostel Mecklenburgs. Predigend und taufend durchzog er das Land „unter Schmach und Drangsalen, welche ihm von den Ungläubigen zugefügt wurden" (Mecklenb. Urkundenbuch I, Schwerin 1863, n. 91). Der Wendenfürst Pribislav und die pommerschen Fürsten erkannten Berno als ihren Bischof an, und ersterer stattete das Bisthum mit dem Lande Bützow, dem spätern Stiftslande, aus. Berno's erste Mitarbeiter waren Cisterciensermönche, denen Pribislav in Doberan ein Kloster gründete. Kaiser Friedrich I. bestätigte 1170 von Frankfurt aus das Schweriner Bisthum, ebenso Papst Alexander III. im J. 1178, als Berno nach dem Frieden zwischen Papst und Kaiser Rom besuchte (Urkundenbuch I, n. 91. 124). Die Grenzen der neuen Diöcese bildeten nach Norden die Ostsee, im Westen Ratzeburg (s. d. Art.), im Süden das Bisthum Havelberg (s. d. Art.), durch die Elde von Schwerin getrennt, im Osten das Bisthum Camin (s. d. Art.) mit dem Grenzfluß Peene. Als sodann durch einen von Berno angeregten Kreuzzug, an dem auch die Dänen mit ihrem Bischof Absalon (Axel) theilnahmen, das heidnische Rügen (s. d. Art.) erobert und der Dienst des Svantevit ausgerottet wurde, fiel das Festland Rügen jenseits der Peene auch zum Bisthum Schwerin, während die Insel zur dänischen Diöcese Roeskilde geschlagen wurde. Im J. 1178 büßte der bekehrte Knese Pribislav auf einem Turnier in Lüneburg das Leben ein. Sofort suchten die Wenden alle christlichen Pflanzungen zu vernichten; unerschrocken richtete aber Berno den Gottesbau wieder auf, und als er 1191 selig im Herrn entschlief, war ein großer Theil seiner Diöcese eine Sachsencolonie geworden und viele Slaven

zum Christenthume bekehrt. Ein Theil des Landes blieb jedoch noch lange „das Land des Schreckens und wüster Einöde". Berno's Nachfolger war Brunward (1195—1237), wahrscheinlich aus wendischem Dynastengeschlechte. Er wurde von den Wendenfürsten, als Erben Heinrichs des Löwen, zum Bischof ernannt, während die Domherren einen Sohn des schwerinischen Grafenhauses wählten. Infolge dessen blieb der Bischofssitz vier Jahre lang verwaist, bis dem Bischof Isfrid von Ratzeburg die Herstellung des Friedens gelang. Brunward wurde von den Domherren anerkannt, wofür diese freies Wahlrecht für die Zukunft bekamen, was sie vorher nicht besaßen (Urkundenbuch I, n. 158). Es war eine glückliche Entscheidung, denn Brunward, der durch Sitten und Thaten eine Zierde der Kirche war, trat ganz in Berno's Fußstapfen und vollendete in 40jähriger Regierung den Gottesbau, welchen sein Vorgänger begonnen. Städte und Dörfer wurden in dem entvölkerten Lande begründet, Klöster und Pfarreien errichtet, und das alles unter Mühen und Gefahren, denn noch zwei Jahre vor seinem Heimgange mußte Brunward über die Feindseligkeit der Wenden klagen. Schmerzlich für Brunward war der Verlust eines bedeutenden Theiles des Bisthums, welcher durch kriegerische Wirren an Camin fiel. Sogar das Cistercienserkloster Dargun und die Collegiatkirche Güstrow gingen verloren. Auch die Bischöfe nach Brunward waren treffliche Männer. Zwar zählen sie nicht, wie die ersten Bischöfe von Ratzeburg, zu den Heiligen, aber doch zu den frommen, seeleneifrigen Hirten der Kirche, welche selbst die Achtung der Andersgläubigen errangen. Unter den späteren finden sich allerdings solche, welche sich mehr als Fürsten denn als Bischöfe fühlten; aber unwürdige Hirten gab es doch eigentlich keine außer den Eindringlingen, Männern ohne Weihe und Sendung. Ratzeburg hatte zudem vor Schwerin den großen Vorzug eines regulirten Capitels, aus welchem die Bischöfe hervorgingen, während in Schwerin hohe Geburt, Stellung und Reichthum bei der Bischofswahl vielfach berücksichtigt wurden. An den unaufhörlichen Kämpfen aber, von denen Mecklenburg Jahrhunderte hindurch heimgesucht wurde, trugen nicht die Bischöfe, sondern die politische Zerrissenheit des Landes, die vielen kleinen Fürsten und deren Eifersucht und Herrschsucht, die Raublust des Adels Schuld. Da kein starker Arm der Kirche zu Gebote stand, um den Frieden zu erzwingen, so griffen die Bischöfe wohl manchmal selbst zu den Waffen. Daß aber trotz aller Kämpfe die Frömmigkeit nicht völlig schwand, vielmehr herrliche Blüten trieb, ist das alleinige, meist nicht nach Gebühr gewürdigte Verdienst der Kirche. — Aus der Reihe der folgenden Bischöfe seien hervorgehoben: 5. Wilhelm (1248—1249), der 1249 den (frühern) romanischen Dom in Schwerin weihte und das Bützower Domstift als Ersatz des verlorenen Güstrower vollendete. 6. Rudolf I. (1249—1262), von alten Chronisten gerühmt, von modernen Historikern als „übermüthiger und kampflustiger Priester" geschmäht, weil er in den stürmischen Tagen des Interregnums den Bestand des Bisthums kraftvoll gegen die Anmaßungen des jungen Fürsten Pribislav vertheidigte. Treffliche Bischöfe gingen aus der edeln Familie Bülow hervor; ihre metallenen Bilder schmücken noch jetzt den Dom. Es waren: 8. Godfrid (1292—1314), 11. Ludolf I. (1331—1339), 12. Heinrich I. (1339—1347) und 16. Friedrich II. (1365 bis 1375), welch letzterem es in der kurzen Zeit seiner Regierung gelang, die Spuren langen Unfriedens zu verwischen, das Bisthum wieder zu Wohlstand und Blüte zu bringen, den Clerus zu reformiren. Diesen Bischöfen aus dem Geschlechte Bülow verdankt Schwerin die schöne gotische Domkirche. Unter den Bischöfen des 15. Jahrhunderts ragen hervor: 20. Heinrich II. von Nauen (1415 bis 1417), der sich um Gründung einer Universität in Rostock (s. d. Art.) in Rom bemühte, weil „Unwissenheit und Irrlehren in den Küstenländern Niederdeutschlands überhand nähmen, das Recht aber schwinde und gebeugt werde, da es den Lehrern und Würdenträgern an Wissenschaft fehle". 23. Nicolaus I. Boddeker (1444—1457), ein großer Eiferer für die Reform des Clerus und der Klöster, der 1457 resignirte, um sich besser auf den Tod vorbereiten zu können. 25. Werner Wolmers (1458—1473), unter dem die Fraterherren sich in Rostock niederließen. 26. Balthasar, Herzog von Mecklenburg (1474—1479), von dem Wigers (Kirchengeschichte Mecklenburgs, Parchim 1840, 50) sagt, daß er „als Student und Rector der Universität Rostock, als Coadjutor des Stiftes Schwerin, als Pilger nach Jerusalem, als Bischof zu Hildesheim und darauf zu Schwerin, dann, (1479) aus dem geistlichen in den weltlichen und Ehestand getreten, als Mitregent seines Bruders Magnus II. und später seines Neffen, seinen reichbegabten Geist in den verschiedensten Wirkungskreisen versuchte, ohne in des Lebens Wechsel des Lebens Ernst und Tiefe zu verlieren". Höhere Weihen hatte Balthasar natürlich niemals empfangen. 28. Konrad Loste (1482—1503), der mit seinen reichen irdischen Gütern Kirchen erbaute und schmückte; noch jetzt existiren von ihm gestiftete Flügelaltäre. Ueber Rostock mußte er den Bann aussprechen, weil die Stadt der Errichtung des Domstiftes zu Gunsten der Universität widerstrebte, und weil im Aufruhr der erste Dompropst Thomas Rode erschlagen wurde. Für die Kirchenzucht trat Loste mit großem Eifer ein. 30. Peter Walckow (1508—1516), der letzte katholische Bischof. „Ein Mann von geringem Herkommen, aber von großer Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Gewandtheit in Geschäften, durch des Papstes Freundschaft und Vertrauen ausgezeichnet und durch langjährigen Aufenthalt zu Rom in Wesen und Formen der römischen Kirche eingeweiht, welcher deßhalb zu einer Stellung von umfassen-

derer Wirksamkeit in der Kirche brauchbar, doch auch von seinem fernen Bischofssitze aus neben eifriger Sorge für die Verwaltung seiner Diöcese an der Leitung der ganzen Kirche thätigen und erwünschten Antheil zu nehmen fortfuhr, überdieß die Ehren und Sorgen noch anderer zu dem Bischofsamte beibehaltener kirchlicher Aemter in seiner Person vereinigend. Größere Männer als ihn und seinen Decan Dr. Zutpheldus Wardenberg hat vorher das Bisthum nicht gesehen, gleich als ob das scheidende Papstthum durch diese Repräsentanten sich noch in seiner äußersten Herrlichkeit entfalten wollte" (Wiggers 51).

Die „Reformation" des Bisthums Schwerin begann unter Herzog Magnus von Mecklenburg, der 1516 vom Domcapitel zum Bischof (1516 bis 1550) postulirt wurde. Als siebenjähriger Knabe empfing er vorher vom Bischof von Havelberg die niederen Weihen. Das Domcapitel hatte durch diese Wahl die Landesfürsten als Schützer der Kirche gewinnen wollen; thatsächlich aber war es der vorbereitende Schritt zur Säcularisation gewesen. Durch humanistische Erziehung und langjährigen Aufenthalt am Hofe des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen wurde Magnus frühzeitig für die Lehre Luthers gewonnen. Das Domcapitel unter Zutpheld Wardenbergs und anderer Prälaten Führung hielt treu zur Kirche, suchte in katholischem Sinne zu reformiren, publicirte 1521 die Excommunicationsbulle gegen Luther und gab noch 1529, wie Wiggers (100) sich ausdrückt, „in entschieden verhärtetem Sinne ein Brevier heraus, welches ausdrücklich gegen die aufkeimende Ketzerei (consurgentem haeresim) gerichtet war". Nachdem aber Magnus 1532 mit Dispens des Papstes Clemens die Regierung des Stiftes übernommen, trat er schon 1533 öffentlich dem Lutherthum bei und forderte 1538 auf dem mecklenburgischen Landtage gesetzliches Verbot der päpstlichen Messe; 1543 heiratete er als „Bisthums-Administrator" die Tochter des Königs Friedrich von Dänemark, starb aber kinderlos 1550. Seine Absichten gehen klar daraus hervor, daß er mit seinem Vater Heinrich im Prozeß beim Reichskammergericht darzuthun suchte, das Bisthum sei „ein incorporirter und einverleibter Stand ihres Fürstenthums". Das Reichsgericht entschied, freilich erst 1561, daß das Stift Schwerin „ein sonderbarer Stand des Heil. Reiches" sei. — Nach Magnus' Tode wurde sein Vetter Ulrich als Bischof erwählt. Die Wahl wurde sofort dem Papste angezeigt, der Gewählte empfing auch die niederen Weihen vom Bischof Magnus Haraldson von Skara, welcher der Tyrannei Gustav Wasa's entflohen war und in Wismar lebte. Aber Ulrich erklärte sofort, daß er auch ohne päpstliche Bestätigung die festen Häuser des Stiftes besetzen werde. Der Neugewählte hatte durch die Sorge seiner treu katholischen Eltern in München und Ingolstadt eine katholische Erziehung genossen; trotzdem erhielt er nie die Bestätigung Roms, das die Verhältnisse in Mecklenburg genau kannte, weil in Rom selbst mecklenburgische Geistliche als Flüchtlinge weilten. Ulrich hatte in den Wahlcapitulationen beschworen, „den Ritus und die Ceremonien der katholischen Kirche zu wahren"; dennoch trat der „Administrator" (diesen Titel nahm er an) sogleich als Begünstiger der neuen Lehre auf. In Güstrow (Bisthum Camin), der Residenz, die ihm als Mitregenten von Mecklenburg zufiel, mißbrauchte er zwei Jahre nach seiner Wahl die Domkirche als Wagenremise. In seinem Bisthum ließ er die Kelche und Patenen der Schweriner Domkirche, welche Herzog Magnus hatte sammeln lassen, nach Bützow zum Einschmelzen bringen. Im J. 1556 heiratete er die Witwe seines „bischöflichen" Vorgängers und Vetters; 1557 befahl er „Abschaffung aller Papisterei". Als Ulrich I. 1603 starb, war Mecklenburg protestantisch. Obwohl er sein Leben lang dafür gekämpft hatte, daß das Bisthum Schwerin ein Mecklenburg incorporirter Stand sei, so wurde doch durch den Einfluß seiner Tochter Sophie, Witwe des Dänenkönigs Friedrich II., deren Sohn Ulrich II. sein Nachfolger (1603—1624). Dieser vertheidigte die Selbständigkeit des Bisthums gegen die mecklenburgischen Ansprüche. Ein milder Regent, war er jedoch keineswegs das Muster eines christlichen Fürsten, noch viel weniger eines Bischofs. Auch auf ihn folgte ein dänischer Prinz, der unmündige Ulrich III. (1624—1630), Sohn des Königs Christian III. und dadurch Neffe von Ulrich II. Als dessen Stellvertreter regierte der Dänenkönig, der das Stift sofort mit dänischen Soldaten besetzte; doch mußten die Dänen 1627 den heranrückenden Kaiserlichen weichen. Wallenstein bemächtigte sich nicht nur Mecklenburgs, sondern auch des Stiftes Schwerin. Die einbrechenden Schweden restituirten wohl Mecklenburg den alten Herzogen, das Stift Schwerin aber behandelten sie als herrenlose Kriegsbeute und statteten mit den Besitzungen des Capitels ihre Kriegsobersten aus. Ulrich III. hatte Kriegsdienste genommen und wurde als schwedischer Officier 1633 bei Schweidnitz meuchlerisch von Kaiserlichen erschossen. Erst nach seinem Tode gelang es dem Herzog Adolf Friedrich von Mecklenburg-Schwerin, die Schweden zur Abtretung des Stiftes zu bewegen, worauf die noch vorhandenen Domherren ihn zum Administrator wählten; 1648 erhielt derselbe Fürst im westfälischen Frieden das Stift als erbliches Fürstenthum zum Ersatz für Wismar und andere Gebietstheile, welche Mecklenburg an Schweden abtreten mußte. So war die Pflanzung des edeln Berno, die Stiftung der ersten christlichen Fürsten des Landes, welche so viel Segen über Land und Volk verbreitet hatte, durch die Schuld späterer Nachkommen zuerst eine Versorgungsanstalt geworden, dann der Verwüstung anheimgefallen; das Volk hatte dabei den Glauben der Väter eingebüßt.

Ueber das Schicksal der Katholiken im frühern Bisthum Schwerin nach der Reformation ist im

Art. Mecklenburg VIII, 1152 ff. das Nothwendigste gesagt (vgl. auch d. Art. Rostock ob. 1311). Hier möge noch nachgetragen werden, daß jetzt (1897) die Schweriner katholische Gemeinde in Schwerin selbst ca. 1000 Seelen zählt, in Wismar 200, in den Landstädten 278, in den Dörfern mehr als 2000 fremde katholische Arbeiter (viele Polen). Die katholische Gemeinde in Ludwigslust zählt in dieser Stadt 180, in Parchim 100, in den Landstädten 110 Seelen, auf dem Lande ungefähr 1000 fremde katholische Arbeiter. Da jedoch die fremden Arbeiter in Mecklenburg vielfach ihre Familien bei sich haben, die nicht in obige Zahlen einbegriffen sind, so darf man ruhig die doppelte Seelenzahl für die Katholiken ansetzen. Die wenigen katholischen Geistlichen reichen natürlich für die Seelsorge der Katholiken längst nicht aus; aber die Regierung verweigert die Zulassung weiterer Geistlichen. Zahllose Katholiken büßen infolge dessen in Mecklenburg ihren Glauben ein.

Eine Geschichte des Bisthums Schwerin ist noch nicht geschrieben. Die Urkunden, welche die Hauptquelle dafür bilden müßten, sind im dreißigjährigen Kriege nach Dänemark geschleppt worden und meistens verloren gegangen. Daher kann man jetzt das Wichtigste nur mühsam aus dem Mecklenburger Urkundenbuch, den Chroniken und protestantischen Geschichtschreibern schöpfen. Wegen der Literatur sei auf die Artt. Mecklenburg und Rostock verwiesen. [B. Lesker.]

Schwertbrüder (Schwertträger, gladiferi), ein nach dem Muster der Templer (s. d. Art.) von dem livländischen Bischof Albert von Appeldern (s. d. Art. I, 420 ff.) 1202 gegründeter Ritterorden, hatten ihren Namen von dem rothen Schwerte, welches sie als Ordenszeichen neben dem rothen Kreuze auf ihrem weißen Mantel trugen; officiell hießen sie „Brüder der Ritterschaft Christi" (fratres militiae Christi). Weil die nach Livland ziehenden Kreuzfahrer meistens nach Jahresfrist in die Heimat zurückkehrten und auf Ersatz nicht immer zu rechnen war (die Kämpfe im Morgenlande, Italien und Deutschland lockten Ritter und Abenteurer eher dorthin), entwarf Albert bald nach seiner Ankunft in Livland (1200) zur Sicherung dieser christlichen Colonie und zur weitern Ausbreitung des Glaubens mit seinem treuen Genossen Dietrich, Abt von Dünamünde, den Plan zur Stiftung eines besondern Ritterordens. Innocenz III. bestätigte denselben 1202. Als Regel wurde die der Templer vorgeschrieben. Der Orden zerfiel in eigentliche Ritter, welche zum Kriegsdienste verpflichtet waren, Ordensgüter nach Art der Kirchenpfründen zum Genuß erhalten konnten und von ritterlicher Geburt sein mußten; ferner in geistliche Brüder zur Verrichtung des Gottesdienstes, und in dienende Brüder, denen Kriegsdienst, häusliche Verrichtungen und Handwerksbetriebe zum Besten des Ordens sowie Pflege der Kranken oblagen. Die Zahl der Ordensbrüder, Anfangs gering, vermehrte sich bald durch den Eintritt verschiedener Ritter, welche den Bischof von Deutschland nach Livland begleitet hatten, und 1202 wurde der erste Ordensmeister, Vinno von Rohrbach (1202—1208), gewählt. Die nächsten Jahre bieten ein buntes Gewirr von Angriffen der Russen, Litauer, Semgallen und Anderer auf das Bisthum und den neuen Orden, in welchem die Nachbarn sofort ihren gefährlichsten Gegner erkannten. Im J. 1205 erhielt Albert vom König Philipp von Schwaben ganz Livland mit allen Hoheitsrechten als Lehen. Der zahlreiche, in vielen Schlössern seßhaft gewordene Orden beanspruchte nun auch einen Theil des Landes, nämlich die Abtretung eines Drittels des schon unterworfenen und noch zu unterwerfenden Gebietes. Das erstere gestand Albert zu, das zweite führte nachher zu langen Streitigkeiten zwischen ihm und dem Orden. Bei der Theilung wählte der Bischof sich außer dem Dünagebiete, welches er schon unter seine Lehensleute vertheilt hatte, die Treiden'sche Gegend, ferner zwischen Aa (Goiwe) und Pernau die Gebiete Idumäa und Metsepole, während dem Orden die Gebiete Wenden, Segewold und Saccala mit allen Hoheitsrechten zufielen. Auf der Insel eines Sees, wo jetzt Arrasch liegt, wurde Altwenden gegründet (1206), fortan Hauptsitz des Ordensmeisters, welcher bisher zu Riga im bischöflichen Palaste, dann in der Ordensburg daselbst (St. Jurienhof, nach dem Schutzpatron, dem hl. Georg, genannt) gewohnt hatte. Der Ordensmeister Vinno wurde 1208 aus Rache von dem Ordensritter Vigbert von Soest ermordet. Die Ritter wählten Volquin von Winterstädt (1209 bis 1236) zu seinem Nachfolger. Dieser erbaute das Schloß Wenden und verlegte den Sitz des Ordens aus Altwenden dorthin. Seine ganze Regierungszeit war ausgefüllt durch Kämpfe mit den Litauern, Kuren, Russen und Dänen. Bis 1217 wurde Esthland erobert, worauf auch die Dänen längere Zeit Ansprüche machten. Bei der Landestheilung erhielt Bischof und Orden je die Hälfte. Im J. 1223 wurde die Feste Dorpat des russischen Fürsten Vescеko eingenommen; 1227 eroberte der Bischof mit dem Orden auf Veranlassung des päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena auch die Insel Oesel. Mittlerweile waren auch die Litauer und Semgallen wieder bis zur Düna vorgedrungen und konnten nur mit großem Verluste zurückgeschlagen werden. Diese Kämpfe hatten die Streitkräfte des Ordens bedeutend geschwächt. Die Zahl der ankommenden Kreuzfahrer ward immer geringer, seitdem Bischof Albert selbst nicht mehr in Deutschland zum Kreuzzuge nach Livland aufforderte, und besonders seit Christian von Preußen alle Kreuzfahrer an die Ufer der Weichsel zog, wohin auch der Weg zu Lande durch christliche Gebiete mehr lockte als die mühe- und gefahrvolle Seefahrt nach Livland. Deßhalb faßte der Ordensmeister Volquin den Gedanken, seinen Orden mit dem Deutschen Ritterorden zu vereinigen. Als Bischof Albert 1229

starb, benutzte Volquin die Zeit der Erledigung des bischöflichen Stuhles und schickte einige Ordensritter an Hermann von Salza nach Italien. Dieser lehnte jedoch, aus Furcht für die neue, eben gegründete Niederlassung des Deutschen Ordens im Culmer Lande, den Antrag für dießmal noch ab. Als aber 1234 Wilhelm von Modena, der päpstliche Legat, wieder nach dem Norden kam, knüpfte Volquin (1235) neue Verhandlungen an. Die Zeit schien günstiger, denn die Verhältnisse hatten sich seit einigen Jahren im Norden bedeutend geändert. Rußland wurde durch die Tataren bedroht; die Kuren waren Christen geworden und lebten mit dem Ritterorden in Livland in Frieden; die Macht Waldemars von Dänemark in den Küstenländern war gebrochen; in Preußen waren die Aussichten des Deutschen Ordens günstige; die ganze Landschaft Culm und Löbau gehörten ihm schon, und auch Pomesanien war durch die Schlacht an der Sirgune eigentlich schon gewonnen; bereits waren auch die Dobriner Brüder mit dem Deutschen Orden vereinigt. In Erwägung dessen ging Hermann von Salza nun auf den Antrag Volquins ein, sandte 1235 von Deutschland aus zwei Ordensritter, den klugen und erfahrenen Comtur von Altenburg, Ehrenfried von Neuenburg, seinen Verwandten, und den Comtur von Nägelstädt, Arnold von Dorf, nach Livland, um sich über die Stellung des Ordens zum Bischof, über Leben und Verfassung genau zu unterrichten. Die Beiden kamen nach längerem Aufenthalt in Riga 1236 nach Deutschland zurück, begleitet von drei Schwertbrüdern. Auf dem Ordenscapitel zu Marburg waren aber fast alle Ritter gegen die Vereinigung. Auch die weiteren Verhandlungen zu Viterbo, wo sich damals Papst Gregor IX. und der Hochmeister aufhielten, wurden durch die dänischen Gesandten Waldemars sehr erschwert. Da kam die Kunde von den schweren Unglücksschlägen, welche die livländische Kirche getroffen. Am St. Mauritiustage (22. September 1236) war Volquin bei einem Einfalle in Litauen nach verzweifeltem Kampfe geschlagen worden und mit 48 seiner Ritter unter den Keulen der Heiden gefallen. Das wirkte entscheidend auf den Gang der Verhandlungen; am 14. Mai 1237 unterzeichnete der Papst die Urkunde, welche die Vereinigung der Schwertbrüder mit dem Deutschen Orden aussprach. Das Ordenscapitel zu Marburg erwählte nun den preußischen Landmeister Hermann von Balk auch zum Landmeister der neuen Ordensprovinz. Hermann begab sich im Frühjahre 1237 mit 60 Rittern und vielen Reisigen nach Livland und vollzog in feierlicher Versammlung zu Riga die Aufnahme der Schwertbrüder in den Deutschen Orden. Seitdem theilte die Genossenschaft der Schwertbrüder die Schicksale des Deutschen Ordens (s. d. Art.); doch wurde der livländische Theil des Ordens auch später noch als selbständiges Ganze betrachtet. Der livländische Land- oder Ordensmeister war der nur dem Hochmeister verantwortliche Regent des Landes; ihm stand im Innern die volle Regierungsgewalt, nach Außen hin die ganze Vertretung des Landes zu; er schloß Verträge und Bündnisse mit auswärtigen Mächten, gab Landesgesetze und Verordnungen, ließ Münzen prägen u. s. w. Während aber die Ritter ihren Meister sonst selbst wählten, wurde derselbe in Livland durch den Hochmeister aus der Zahl von zwei vorgeschlagenen Candidaten ernannt; erst 1520 ertheilte Albrecht von Brandenburg den livländischen Ordensgebietigern das Recht, sich den Ordensmeister nach eigenem Ermessen zu wählen. Sein Ende fand der Orden in Livland durch den Ordensmeister Gotthard Kettler, der auf dem Rathhaus zu Riga durch Remißbrief vom 5. März 1562 mit seinen Rathsgebietigern dem Deutschen Orden entsagte, sich der „Reformation" anschloß und zum Herzog von Kurland und Semgallen sowie unter polnischem Schutze zum Gubernator von Livland ernannt wurde. Er ist der Stifter einer Dynastie, welche bis 1733 in Kurland regierte. (Vgl. Voigt, Geschichte Preußens I u. II, Königsberg 1827; v. Schlözer, Livland und die Anfänge des deutschen Lebens im baltischen Norden, Berlin 1850; v. Bunge, Der Orden der Schwertbrüder, Leipzig 1875; Ders., Das Herzogthum Esthland, Gotha 1877; Ders., Geschichte der Ostseeprovinzen Liv-, Esth- und Kurland von der ältesten Zeit bis auf unser Jahrhundert I, Mitau 1879; H. Hildebrand, Livonica (Livländische Urkunden von 1198 bis 1304), Riga 1887; Dragendorff, Ueber die Beamten des Deutschen Ordens in Livland während des 13. Jahrhunderts, Berlin 1894 [Dissert.]; Pfülf, Livlands größter Herrmeister [Wolter von Plettenberg 1494—1535], in den „Stimmen aus M.-Laach" LII [1897], 58 ff.) [Michalski.]

Schwestern, Barmherzige, im weitern Sinne, werden die Mitglieder derjenigen weiblichen Klostergenossenschaften genannt, welche sich der Ausübung von Werken der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit widmen. Gewöhnlich beschränkt man aber den Namen auf gewisse Congregationen, welche hauptsächlich die Kranken- und Armenpflege ausüben, und unter diesen sind es wiederum vor Allem die Vincentinerinnen, welche schlechtweg „Barmherzige Schwestern" heißen. Neben ihnen sind noch die Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus zu behandeln; für die anderen, welche unter ihren speciellen Ordenstiteln bekannter sind, sei auf die betreff. Artt. verwiesen.

I. Die Vincentinerinnen (Filles de la charité de St. Vincent de Paul, servantes des pauvres malades) verdanken ihre Gründung dem hl. Vincentius von Paul (s. d. Art.). Dieser organisirte zuerst einen Verein frommer Frauen zu dem Zwecke, Arme und Kranke aufzusuchen und zu pflegen. Dabei war ihm vor Allem Louise von Marillac, verwittwete le Gras, behilflich (seit

1625), und diese übernahm es auch, als seit 1633 Jungfrauen in den Verein aufgenommen wurden, dieselben in der Krankenpflege zu unterrichten. Bald wurde dann aus dem Verein eine Genossenschaft mit gemeinschaftlichem Leben unter Approbation des Erzbischofs von Paris. Ihre Regel verfaßte der hl. Vincenz, und zwar in der Weise, daß nur allgemeine Vorschriften aufgestellt wurden, die nach den jeweiligen Bedürfnissen in verschiedener Weise in's Praktische umgesetzt werden können; 1660 erlangte die Regel die Bestätigung durch den päpstlichen Legaten Cardinal von Vendôme und 1668 durch den Papst Clemens IX. Die Vincentinerinnen haben jährliche, an jedem 25. März zu erneuernde Gelübde. Die Probezeit dauert fünf Jahre. An der Spitze der ganzen Genossenschaft steht die Generaloberin zu Paris, die aber ihrerseits wieder dem Generalobern der Lazaristen (s. d. Art. Lazarus, n. 3) unterworfen ist. Die Barmherzigen Schwestern des hl. Vincenz haben sich in verhältnißmäßig kurzer Zeit einer außerordentlichen Verbreitung zu erfreuen gehabt; 1790 zählte man etwa 500 Niederlassungen. Die französische Revolution brachte natürlich einen großen Rückschritt; aber schon 1800 wies die Regierung den Vincentinerinnen „aus Nützlichkeitsrücksichten" wieder ein Haus zur Niederlassung in Paris an und gab eine jährliche Summe zum Unterhalt und für arme Novizen. Seitdem hat die Genossenschaft nicht nur in Frankreich die frühere Blüte bald wieder erreicht und überholt, sondern auch in die ganze Welt sich ausgebreitet. In Deutschland war dieß freilich Anfangs mit großen Schwierigkeiten verbunden, weßhalb Clemens August von Droste-Vischering (s. d. Art., und dazu Kappen, Clemens August, Erzbischof von Köln, Münster 1897, 104 ff.) 1808 zu Münster eine selbständige Genossenschaft nach dem Vorbilde der Vincentinerinnen gründete (Clemensschwestern, wegen ihrer Wirksamkeit in dem vom münsterischen Fürstbischof Clemens August [1719—1761] gegründeten Clemenshospital). Seit 1832 gelang es endlich, den Vincentinerinnen nach und nach in den deutschen Staaten Einlaß zu verschaffen, zunächst in Bayern. Schon 1840 kamen die ersten Barmherzigen Schwestern nach Australien, 1844 nach China (Ning-po), 1850 nach Amerika, wo sie mit der von Elisa Anna Seton (s. d. Art.) gestifteten Congregation vom hl. Joseph vereinigt wurden. Jetzt gibt es kaum ein mit Europa in Verbindung stehendes Land, wo sich nicht einige Niederlassungen befinden oder deren Gründung bevorstände. Ihr Wirken findet überall die verdiente Anerkennung (vgl. d. Art. Rosalia, Schwester), was sie freilich in Frankreich nicht vor der Vertreibung aus den „laisirten" Hospitälern geschützt hat. (Vgl. M. Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kath. Kirche II, Paderborn 1897, 429 ff.)

II. Die Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus (Borromäerinnen) bilden mehrere, von einander unabhängige Congregationen. — 1. Die ursprüngliche Congregation von Nancy. Ein junger Advocat zu Nancy, Emmanuel Chauvenel, der sich mit großer Liebe der Kranken annahm, starb als Opfer der Nächstenliebe an der Pest, welche 1651 die Stadt Toul verheerte. Entsprechend seinem Wunsche setzte sein Vater das Liebeswerk fort, indem er am 18. Juni 1652 sein ganzes Vermögen dem Hospital vom hl. Karl Borromäus übergab, damit eine Anzahl frommer Krankenpflegerinnen von demselben unterhalten würden. Aus ihnen ging die Congregation hervor, welche von jenem Hospital den Namen annahm. Epiphanius Louys, Abt von Estival und Generalvicar der reformirten Prämonstratenser, verfaßte ihre Regeln. Am Feste der hl. Maria Magdalena 1652 legten die ersten Schwestern die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ab, und zugleich das Gelübde, ihr ganzes Leben der Pflege armer Kranken und hilfloser Kinder zu weihen. Die Genossenschaft überlebte die französische Revolution. Sie ward 1854 von Rom approbirt, nachdem sie zwei Jahrhunderte mit bloß bischöflicher Approbation bestanden. Im J. 1896 zählte sie in Frankreich 116 Häuser und etwa 1300 Mitglieder.

2. Die Congregation von Prag. Auf Wunsch des Prager Fürsterzbischofs Schwarzenberg (s. d. Art.) ward zur Uebernahme des Blindeninstituts daselbst eine neue Congregation gestiftet, deren erste Schwestern sich bei der Congregation von Nancy für ihren Beruf ausbildeten; ihre erste Oberin, Mutter Therese Helvig, entstammte gleichfalls der Congregation vom hl. Karl Borromäus, und so nahm die neue Genossenschaft auch für sich diesen Namen an. Sie zählte im J. 1896 etwa 800 Schwestern und besaß 86 Filialen in Böhmen, Mähren, Ober- und Niederösterreich.

3. Die Congregation von Trebnitz. Im J. 1848 wurden auf Wunsch des Fürstbischofs von Breslau die ersten Schwestern vom hl. Karl aus Oesterreich nach Schlesien, in das fürstbischöfliche Oberhospital zu Neiße, berufen. Durch päpstliches Decret vom 24. April 1857 ward diese Niederlassung zum Mutterhause erhoben; im J. 1871 ward das Mutterhaus mit päpstlicher Genehmigung nach Trebnitz, wegen der vom Culturkampfe bereiteten Schwierigkeiten aber 1879 nach Teschen, in das österreichische Gebiet der Diöcese Breslau, verlegt. Im J. 1889 konnte es nach Trebnitz zurückkehren; Teschen blieb aber Provinzial-Mutterhaus für Oesterreich. Für die Niederlassungen im Orient ward ein ferneres Mutterhaus zu Alexandrien errichtet. Das Hauptmutterhaus in Trebnitz zählt (1896) über 800 Mitglieder (600 Profeßschwestern und über 200 Novizen). Es besitzt 102 Niederlassungen in Schlesien, Brandenburg, Pommern, Posen und im Königreich Sachsen. Das Mutterhaus von Teschen zählt 200 Profeßschwestern und 50 Novizen; es hat 26 Niederlassungen in Oesterr.-

Schlesien, Mähren und Galizien. Das Mutterhaus von Alexandrien zählt 19 Profeßschwestern und 17 Novizen; seine 5 Niederlassungen liegen in Alexandrien und im heiligen Lande. Die Wirksamkeit der Genossenschaft umfaßt ambulante und Spital-Krankenpflege, höhere und niedere Schulen, Lehrerinnen-Seminare, Dienstboten-Asyle, Arbeiterinnen-Hospize, Volksküchen, Pilgerhospize im heiligen Lande u. s. w.

4. Die Congregation von Trier. Von Nancy aus wurden in den Jahren 1810—1849 die Häuser in Saarlouis, Trier, Koblenz, Aachen, Andernach, Berlin, Bonn (vgl. F. Walter, Aus meinem Leben, Bonn 1865, 151 ff.) u. s. w. gegründet, und für diese ward zu Trier 1849 ein Provinzial-Mutterhaus errichtet. Der Culturkampf brachte die deutsche Provinz in Gefahr. Um dieselbe zu retten, löste Pius IX. sie durch Decret vom 18. September 1872 von der französischen Congregation ab. Zwischen 1849 und 1896 wurden etwa 60 neue Filialen in Deutschland errichtet, z. B. in Elberfeld, Barmen, Köln, Osnabrück, Hamburg, Potsdam, Düsseldorf. Doch mußte man wegen des Culturkampfs verschiedene Erziehungsanstalten in Deutschland aufgeben, konnte aber dafür fünf solcher Anstalten in Holland übernehmen. Im J. 1896 zählt die Trierer Congregation 64 Filialen mit etwa 700 Profeßschwestern und 220 Novizen.

Das Postulat bei den Borromäerinnen pflegt 1 Jahr, das Noviciat 3—4½ Jahre zu dauern; nach demselben werden ewige Gelübde abgelegt. Die Wirksamkeit besteht vor Allem in der Krankenpflege in den mit den Niederlassungen verbundenen Spitälern; ambulante Krankenpflege wird nur ausnahmsweise geübt. Die Thätigkeit in der Schule ist in Preußen durch die preußische Schulgesetzgebung fast gänzlich ausgeschlossen. Doch haben die Schwestern Waisenhäuser, Mägde-Asyle, Suppenanstalten u. s. w. Als Beispiel der Wirksamkeit möge das St. Hedwigs-Spital in Berlin dienen. Es wurden dort im J. 1895 verpflegt: 5489 Kranke, darunter 1963 Katholiken, 3455 Evangelische, 61 Juden, 3 Griechen, 7 Dissidenten. Gratis wurden verpflegt: 204 Katholiken, 103 Evangelische. Hospitaliten wohnten im Hause 140; 30 Studenten erhielten täglich Frei-Mittagstisch. (Vgl. Heimbucher II, 311 ff.) [L. v. Hammerstein S. J.]

Schwestern des freien Geistes, s. Brüder und Schwestern des freien Geistes.

Schynse, August Wilhelm, Mitglied des Ordens der „Weißen Väter" (s. d. Art. Mission VIII, 1600) und wegen seiner Reisen in Afrika oft genannter Missionar, wurde zu Wallhausen bei Kreuznach in der Rheinprovinz 1857 geboren. Schon frühe regte sich in ihm der Wunsch, dereinst als Missionar thätig zu sein; der Entschluß dazu begleitete ihn durch seine Gymnasialzeit und das Universitätsstudium (zu Bonn) hindurch und bewahrte ihn nach seinem eigenen Geständnisse in den Versuchungen der Jünglingsjahre. Nach vollendetem Seminarjahre zu Speier empfing Schynse am 22. August 1880 die Priesterweihe und versuchte dann, in der Pfarrei Spabrücken aushilfsweise seelsorglich thätig zu sein. Allein dieß brachte ihm bald eine Verurtheilung auf Grund der preußischen „Maigesetze" ein. Deßhalb ging er für einige Zeit als Schloßgeistlicher nach Haus Caen bei Geldern und von dort 1882 nach Algier, um in die Missionsgesellschaft des Cardinals Lavigerie einzutreten. Zweimal kehrte er seitdem nach Europa zurück, nämlich 1883—1885 und 1887; die übrigen Jahre wurden ausgefüllt durch Missionsreisen und -Arbeiten am Congo (1885 bis 1887) und in Ostafrika. Infolge der Unruhen, welche sich an den ostafrikanischen Aufstand (Herbst 1888) anschlossen, mußte er mit den Missionszöglingen von Kipalapala bei Tabora nach dem Victoria-Nyansa flüchten, wo er im August 1889 mit Stanley und dem von diesem „geretteten" Emin Pascha zusammentraf; zusammen mit beiden zog er darauf durch Deutsch-Ostafrika zur Küste. Nach halbjährigem Aufenthalte in Sansibar begleitete Schynse die Expedition, welche Emin Pascha in Diensten des Deutschen Reiches nach Innerafrika unternahm, bis Tabora und ging von dort nach Bukumbi, wo er im September 1890 anlangte. Seine letzte Reise (Januar bis März 1891) ging um das Süd- und Westufer des Nyansa bis Uganda; leidend kehrte er nach Bukumbi zurück, aber immer noch in der Hoffnung, bald wieder reisefähig und arbeitstüchtig zu sein. Allein im November 1891 nahm sein rheumatisches Leiden eine schlimme Wendung, welche am 18. November seinen frühzeitigen Tod herbeiführte. Sein Hinscheiden war ein Verlust nicht bloß für die Missionsthätigkeit, sondern auch für die Wissenschaft, der er nach den verschiedensten Richtungen hin schätzenswerthe und anerkannte Dienste erwiesen hat. Viele seiner Beobachtungen wurden in Petermanns Geogr. Mittheilungen veröffentlicht; über seine Reisen gab er selbst in kurzen Aufzeichnungen und Tagebüchern Nachricht, welche Karl Hespers zusammenstellte und herausgab unter den Titeln „Zwei Jahre am Congo", Köln 1889, „Mit Stanley und Emin Pascha durch Deutsch-Ostafrika", ebd. 1890, und „P. Schynse's letzte Reisen", ebd. 1892. In der letztgenannten Schrift findet sich auch die Schilderung von Schynse's Tod durch P. Levesque und eine kurze Biographie (S. 93 ff.). Ausführlicher behandelt ist sein Leben in dem anonym erschienenen Buche „P. A. Schynse und seine Missionsreisen in Afrika", Straßburg 1894. [Hartkopf.]

Scientia media, s. Molina VIII, 1742 ff.

Scilitanische Martyrer, s. Martyrer, scilitanische.

Scioppius (Schoppe), Kaspar, gelehrter Philologe und einflußreicher Publicist, war 1576 zu Neumarkt in der Oberpfalz als Sohn eines lutherischen Amtmannes geboren, studirte an den Universitäten Heidelberg, Altdorf und Ingolstadt

und erwarb sich durch philologische Schriften einen geachteten Namen. Durch das Studium der Kirchenväter und noch mehr der Annales ecclesiastici von Baronius, welche letzteren er anläßlich der Revision einer philologischen Arbeit über das Kreuz bei den Alten zu lesen begann, gelangte er zur Ueberzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens und legte 1598 zu Prag das tridentinische Glaubensbekenntniß ab. Noch in demselben Jahre begleitete er den kaiserlichen Rath Wacker von Wackenfels nach Italien; dort faßte er den Entschluß, Rom zu seinem dauernden Aufenthalt zu wählen, da, wie er an einen Freund schrieb, kein anderer Ort so angenehm, anmuthig und passend sei, um mit Muße jeden Zweig der Wissenschaften treiben zu können. Mit Feuereifer trat er in mehreren Schriften (darunter auch der Epistola de sua ad orthodoxos migratione, Ingolst. 1600, übersetzt bei Räß [s. u.] III, 402 bis 443) für die Wahrheit der katholischen Religion ein und suchte auch seine protestantischen Freunde von derselben zu überzeugen. Im J. 1607 reiste er mit Empfehlungsschreiben des Papstes Paul V. nach Deutschland, um auf Wunsch des Erzherzogs Ferdinand von Steiermark (des spätern Kaisers Ferdinand II.) in dessen Dienst zu treten. Unterwegs hatte er in Venedig eine Unterredung mit Sarpi (s. d. Art.), den er mit dem römischen Stuhle wieder auszusöhnen suchte, was ihm aber nicht gelang; er wurde sogar für einige Tage in Haft genommen, weil er in einer Streitschrift die Kirchenpolitik der Venetianer bekämpft hatte. Ferdinand bediente sich seiner zu Verhandlungen mit deutschen Fürsten, dem Papste und dem König Philipp III. von Spanien. Bei dieser diplomatischen Thätigkeit fand Scioppius noch Zeit, mehrere Streitschriften gegen den König Jacob I. von England zu verfassen, der seine Maßnahmen gegen die Katholiken literarisch zu vertheidigen gesucht hatte. Am bedeutendsten ist Scioppius' Ecclesiasticus auctoritati Ser. D. Jacobi Mag. Brit. Regis oppositus, Hartbergae 1611. Da in diesem Buche auch der 1610 ermordete französische König Heinrich IV. wegen des Schutzes, den er den Häretikern gewährt hatte, getadelt worden war, so ließ das Pariser Parlament die Schrift 1612 durch den Henker öffentlich verbrennen. Als im folgenden Jahre Scioppius sich in Madrid befand, wurde er Abends auf offener Straße von Dienern der englischen Gesandtschaft, die ihn tödten sollten, überfallen; nur mit Mühe entging er dem Mordanschlag. Da nun auch protestantische Fürsten in Deutschland ihm Nachstellungen bereiteten, gab er einige Zeit die politische Thätigkeit auf und wählte 1617 Mailand zu seinem Aufenthaltsorte. Die hochverrätherischen Wühlereien der deutschen Calvinisten veranlaßten ihn jedoch schon 1619, mit zwei neuen Schriften, dem Classicum belli sacri und dem Consilium regium (letzteres an Philipp III. von Spanien gerichtet), hervorzutreten. In ersterer Schrift fordert er die Unterdrückung des Calvinismus, der in Deutschland einen Bürgerkrieg zu erregen suche; den Lutheranern dagegen, mit welchen der Augsburger Religionsfriede geschlossen sei, sollten die ihnen eingeräumten Rechte ungeschmälert bleiben. Trotz dieser in einer Vorrede gegebenen Versicherung griff er in dem Buche selbst ungeschickterweise auch die Lutheraner als Häretiker an. So wurde es den Calvinisten leicht, das Classicum zur Beunruhigung und Aufreizung der Lutheraner zu benutzen, wobei es ihnen auch auf einige Fälschungen nicht ankam. Nachdem Scioppius in den folgenden Jahren sich wieder eifrig mit philologischen Studien beschäftigt hatte, erschien er 1630 auf dem Kurfürstentag zu Regensburg und machte dort Vorschläge bezüglich der Beilegung des Religionszwistes, die er auch in zwei Schriften veröffentlichte. Seit 1632 ließ er dann zur peinlichen Ueberraschung seiner Gönner eine Reihe von Schmähschriften gegen den Jesuitenorden erscheinen (vgl. de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel II, 1706; III, 867 ss.; IV, 1592 s.); der eigentliche Grund seines Jesuitenhasses ist noch nicht klargestellt. Der Papst, der Kaiser und auch König Philipp IV. von Spanien entzogen dem „gar zu unruhigen Geist" nun ihre Gunst, und Scioppius verlegte, um vor seinen Gegnern sicher zu sein, 1636 seinen Wohnsitz nach Padua in's Venetianische, wo er sich mit philologischen und theologischen Studien beschäftigte. Er starb am 19. November 1649, trotz seiner fixen Ideen über den Jesuitenorden bis zum letzten Athemzuge der katholischen Kirche treu ergeben. Seine Bekehrung zum Katholicismus wird gegenwärtig auch protestantischerseits als eine aufrichtige, nicht durch „Durst" nach äußeren Gütern veranlaßte bezeichnet. Leider führte aber die religiöse Begeisterung, die in ihm erwacht war, nicht dazu, daß er seine zwei schlimmen Charakterfehler, Schmähsucht und Eitelkeit, die freilich auch vielen unter seinen Gegnern, sowohl Philologen wie Publicisten, in gleich hohem Maße eigen waren, ablegte. Im Uebrigen war sein Wandel tadellos. M. Goldast (s. d. Art.) suchte zwar seine Sittenreinheit zu verdächtigen, indem er des Scioppius schmutzigen Commentar zu der Gedichtsammlung Priapeïa im J. 1606 von Neuem drucken ließ. Indeß war dieser Commentar eine Jugendarbeit, welche Scioppius vor seiner Conversion verfaßt und veröffentlicht hatte (1596). Seine Uneigennützigkeit wird von dem Protestanten Kowallek (s. u.) gerühmt: „Trotzdem ihm oft genug Gelegenheit geboten war, sich zu bereichern, hat er doch stets in engen Verhältnissen gelebt." Als Philologe hat er trotz vieler Sonderbarkeiten und Uebertreibungen manche Verdienste; als Publicist verfügte er über einen sehr gewandten Stil und sprudelnden Witz. (Vgl. Räß, Die Convertiten seit der Reformation III, 395 ff.; Nisard, Les Gladiat. de la républ. des lettres II, Paris 1860, 1 ss.; Kowallek, Ueber Gaspar Scioppius,

in Forsch. zur deutschen Geschichte XI [1871], 403 ff.; Reusch, Index II, 195. 288; Bursian, Geschichte der classischen Philologie in Deutschland [Geschichte der Wissenschaften in Deutschland XIX], München 1883, 283 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V [1886], 708; Janssen-Pastor VII [1893], 251.) [Zeck.]

Scopia, Scupi, alte Metropole in der europäischen Türkei, in Ober-Mösien (Dardanien) gelegen, entspricht dem heutigen Ueskueb oder Ueschküp (Scopelje), dem Hauptorte des gleichnamigen Sandschak im Vilajet Kossowo, links am Wardar und an der Eisenbahn Belgrad-Saloniki, mit 20 000 Einwohnern. Die Ruinen der alten, 518 durch Erdbeben zerstörten und von Justinian wieder aufgebauten Stadt liegen aber 2 km nordwestlich von Ueskueb, bei Zlokutschen Kalessi. Scopia, im Mittelalter vor der türkischen Eroberung zeitweilig Residenz der serbischen Könige, soll schon in den ersten Zeiten Bischofssitz geworden sein. Der erste bekannte Bischof ist aber Perigorius, Ep. a Dardania de Scupis um 343, der auf dem Concil zu Sardica anwesend war. Ursicinus oder Ursilius, der 458 auf Betreiben des Kaisers Leo I. ein Synodalrescript erließ, erscheint schon 451 als der erste unter den Bischöfen Dardaniens, sei es, daß er dieß dem Alter nach war oder daß er damals schon die Metropolitanwürde besaß. Sicher ist, daß Scopia im 5. Jahrhundert bereits als Metropole des europäischen Dardania erscheint; seine Suffraganate waren Ulpianum, Apsorus, Zappara, Moglena, Castoria, Naissus, Singidunum, Diocletia, Melesoba. Außer den zwei genannten Bischöfen sind nur noch zwei Metropoliten bekannt, Johannes, Ep. sacrosanctae Ecclesiae Scopinae Metropolitanae civitatis um 493, und Benenatus, der in den Acten der 5. allgemeinen Synode (553) erwähnt wird. Infolge der Kriege, namentlich durch die verheerenden Züge der Bulgaren, ging die Kirchenprovinz Scopia bald wieder ein. Nach der Bekehrung der Bulgaren zum Christenthum soll Scopia um die Mitte des 11. Jahrhunderts die Metropole derselben geworden sein. Dieß beruht aber nur auf einer nicht ganz klaren Angabe des Cedrenus (Hist. compend. ad a. 6548, bei Migne, PP. gr. CXXII, 259; vgl. Wiltsch, Kirchl. Geographie I, 438). Jedenfalls sind aus damaliger Zeit keine Bischöfe bekannt. Erst später finden sich wieder schismatische Erzbischöfe von Scopia, welche bis zum Jahre 1717 dem serbischen Patriarchen von Ipek oder Pechia unterworfen waren. Der heute noch zu Ueskueb residirende griechisch-orthodoxe Erzbischof steht unter dem Patriarchen von Constantinopel. Infolge der Kreuzzüge wurde auch wieder ein lateinisches Bisthum in Scopia errichtet. In einem Consistorialregister vom 13. Jahrhundert wird ein Ep. electus Scopiensis erwähnt, und um 1316 wird ein anderer als unmittelbar unter Rom stehend bezeichnet. Es war dieß wahrscheinlich Johannes, der noch 1340 als letzter Residentialbischof vorkommt. Dann folgte eine Reihe von Titularbischöfen, bis seit 1656 wieder Residentialbischöfe von Scopia erscheinen; seit 1700 führen dieselben den Titel Erzbischof. Der drittletzte, Urban Bogdanovich O. S. Fr. (1845—1863), mußte im J. 1860, wo die Wuth der Ungläubigen die christliche Religion in dieser Gegend fast ganz ausrottete, sich aus Scopia flüchten und, wie auch sein Nachfolger, Darius Bucciarelli O. S. Fr. (1864—1878), in den Bergen aufhalten. Nachdem einige Ruhe eingetreten, wurde die erzbischöfliche Residenz zeitweilig nach Prisrend, einer Stadt im türkischen Serbien, nordwestlich von Ueskueb (40 000 Einwohner, darunter 2000 Katholiken), verlegt. In Prisrend hatte der Metropolit Sabas von Ipek ein schismatisches Bisthum errichtet, das im 18. Jahrhundert gleichfalls zum Erzbisthum erhoben wurde und heute noch besteht (Moroni, Diz. LXIV, 229). Als Erzbischof Bucciarelli, der 1870 auch dem vaticanischen Concil anwohnte, zum erstenmal wieder nach Scopia kam, fand er keine Kirche mehr vor, und er mußte den Gottesdienst in einer elenden Hütte feiern. Er erbaute in seinem Sprengel nach und nach wieder sechs Kirchen, eine Kapelle, ein Seminar, vier Schulen, dann eine Cathedrale in Prisrend; und ebenso stellte er eine Wallfahrtskirche zu Zernagora, welche vor 400 Jahren von den Türken zerstört worden war, wieder her (Katholische Missionen, Freiburg 1880, 69). Der gegenwärtige Erzbischof, Paschalis Troski (seit Januar 1893), residirt wieder in Ueskueb. Seine 114 Meilen lange und 63 Meilen breite Erzdiöcese umfaßt den größern Theil des alten Dardanien, d. i. einen Theil Rumeliens und Albaniens sowie das obere Serbien. Unter etwa 800 000 Einwohnern gibt es dort über 15 000 Katholiken, meist der ärmern Classe angehörig, in sieben Pfarreien und einer Station. Ob es heute noch, wie das „Ausland" (1862, 375) schrieb, viele Kryptokatholiken gibt (damals sollen es 600 Familien oder 3000 Seelen gewesen sein), muß dahingestellt bleiben. Seit der türkischen Eroberung, durch welche die Katholiken sich zur wenigstens äußerlichen Annahme des Islam gezwungen sahen, haben diese heimlichen Katholiken wiederholt vergebliche Versuche gemacht, um sich von diesem ihre Gewissensfreiheit beeinträchtigenden Joche zu befreien. Das grausame Verfahren des türkischen Pascha aber gegen alle jene, welche ihren katholischen Glauben öffentlich zu bekennen wagten, zwang sie zur bittern Resignation. Doch gab die 1846 durch die Pforte verfügte Außerkraftsetzung der bis dahin herrschenden drakonischen Gesetze sowie das wirksame Eintreten der katholischen Mächte zu Gunsten ihrer Glaubensgenossen und namentlich der Kryptokatholiken in der Erzdiöcese Scopia diesen letzteren den Muth, ihren Glauben festzuhalten, wobei indeß der Geistlichkeit ein Hauptverdienst zuzuschreiben ist. Priester gibt es heute in der Erzdiöcese Scopia 16, davon

8 einheimische; sie werden im Centralseminar zu Scutari gebildet. Katholische Schulen bestehen 5 für Knaben (300), welche in den Anfangsgründen der Wissenschaft und in der katholischen Religion unterrichtet werden (namentlich wird auch das Italienische gelehrt, während das Serbische Schulsprache ist). Die Schule von Prisrend wird von Oesterreich unterstützt; auch dem Erzbischof, welcher, wie fast alle Bischöfe der Türkei, von der Propaganda jährlich nur 200 Scudi erhält, leistet Oesterreich einen Beitrag von 400 Gulden. (Vgl. Le Quien, Or. chr. II, 309 sq., III, 1138 sq.; Moroni, Diz. LXII, 233 sgg.; Gams, Ser. Epp. 417; O. Werner, Orb. terr. cath. 124; Miss. cath., Roma 1895, 112 sq.) [Neher.]

Scotellus, s. Petrus von Aquila.

Scotus, Adam, s. Adam Scotus.

Scotus, Johannes Duns, O. S. Fr., der scharfsinnigste Denker unter den Scholastikern (doctor subtilis), scheint zwar durch seine beiden Zunamen das Land und den Ort seiner Geburt näher zu bezeichnen; doch ist viel gestritten worden, ob er England, Schottland oder Irland angehöre. Mac-Caghwell (Cavellus), Wadding und andere patriotisch gesinnte Iren haben sich viele Mühe gegeben, zu beweisen, daß er in Dowe, einer Grafschaft der irischen Provinz Ulster, geboren sei, wiewohl auch noch Taghmon in der Grafschaft Wexford als seine Geburtsstätte angegeben wird. Andererseits hat der Schotte Mackenzie mit Berufung auf zwei ältere, stammverwandte Zeugen, Camerarius und Dempster, behauptet, Scotus stamme von der Familie der Dunses in Merß und sei im Flecken Duns nordwestlich von Berwick geboren (Lives and Characters of Scotch Writers I, Edinb. 1708, 215). Dagegen halten es die Engländer Camden, Pitts, Leland, Wharton für entschieden, daß die Geburtsstätte des großen Theologen in Dunston oder Duns, einem kleinen Dorfe nicht weit von Alnewick in Nordhumberland, zu suchen sei. Leland führt ein gewichtiges Zeugniß an, nämlich Handschriften von Werken des Scotus in der Bibliothek des Merton College zu Oxford, in denen es heißt: Explicit lectura Doctoris Subtilis in Universitate Oxoniensi super libros Sententiarum, scilicet Doctoris Johannis Duns nati in quadam villula de Emildun vocata Dunstane in comitatu Northumbriae pertinente domui Scholasticorum de Merton Haule in Oxonia, et quondam dictae domus socii. Dieses Zeugniß ist wohl um so entscheidender, da auch sein noch dem 14. Jahrhundert angehöriger Ordensgenosse Barthol. Albizzi (s. d. Art.) ihn als einen Engländer bezeichnet. Den Beinamen Scotus führt er dann nicht etwa, wie Fabricius meint, weil dieß Wort die griechische Uebersetzung des Namens Duns ist, auch nicht als eine Anspielung auf die Dunkelheit seiner Werke, wie Sixtus von Siena angibt, sondern eben weil er aus dem Norden der britischen Insel stammte. Wäre er ein Irländer gewesen, so würde er nicht mehr, gleich dem berühmten Philosophen des 9. Jahrhunderts, Scotus genannt worden sein, denn den Namen Scotia major, den die Insel früher geführt, hatte sie damals längst verloren. Er kann aber auch nicht in Schottland geboren sein, denn dann würde man ihn als Fremden nicht, gegen das ausdrückliche Verbot der Statuten, in Merton College zugelassen haben. Die Geburt des Duns Scotus fällt sicher nicht erst in das Jahr 1274, wie häufig angegeben wird; denn dann würde er nur 34 Jahre alt geworden sein, und es ist nicht abzusehen, wie ein so kurzes Leben mit der umfassenden literarischen Thätigkeit und Fruchtbarkeit dieses Scotus vereinbar sei. Es scheint vielmehr, daß man mit gutem Fuge der Meinung, die ihn schon 1265 oder 1266 geboren werden läßt, beitreten kann. Die Minoriten von Newcastle, bei denen er eingetreten war, sandten ihn nach Oxford, wo er im Merton-Collegium seine Studien machte. Als sein Lehrer Wilhelm Ware nach Paris berufen wurde, übertrug man die theologische Professur desselben in Oxford dem jungen Scotus, und nun soll der Ruf seiner Vorlesungen, der sich bald auch auf dem Continent verbreitete, die Zahl der Oxforder Studirenden von 3000 auf 30 000 erhöht haben — eine wohl übertriebene Angabe. Sein Hauptwerk, der Commentar über die Sentenzen, dem aber ohne Zweifel seine Commentare zu aristotelischen Schriften vorausgegangen waren, wird als ein noch in Oxford verfaßtes bezeichnet; da er indeß noch eine Bulle Benedicts XI. darin anführt, so muß die Beendigung des Werkes erst in das Jahr 1304 fallen, in welchem Falle er es in Oxford angefangen, aber erst in Paris vollendet hat. Denn seine Berufung an die Pariser Universität scheint schon im J. 1301 erfolgt zu sein. Jedenfalls war er 1304 schon in Paris; denn in diesem Jahre beauftragte der Minoritengeneral Gonsalvo den Guardian des Ordens zu Paris, er solle den Pater Joh. Scotus, dessen wissenschaftliche Ueberlegenheit und höchst subtiles Ingenium ihm, dem General, theils durch lange Erfahrung, theils durch den allenthalben verbreiteten Ruf vollständig bekannt sei, der Universität zur Verleihung des Baccalaureats präsentiren (s. Wadding, Annal. a. 1304, n. 32). Wäre nach der gewöhnlichen Angabe Scotus erst im J. 1274 geboren, so hätte der General sich bei einem erst 30 Jahre alten jungen Theologen wohl nicht auf die lange Erfahrung berufen können. Ueberhaupt aber ist hier zu erinnern, daß sich über die Lebensumstände des Mannes sehr wenig Zuverlässiges sagen läßt, denn gleichzeitige Berichte fehlen ganz; und Manches, z. B. die Erzählung von der Vision, in welcher die heilige Jungfrau dem Knaben die Fülle der Einsicht und Wissenschaft unter der Bedingung, sie zu ihrem Dienste zu gebrauchen, verheißen habe (Wadding l. c. n. 23), ist offenbar eine

spätere tendenziöse Ausschmückung. Auch die Angabe, daß er von König Eduard I. bei der englischen Invasion Schottlands mit elf anderen Mönchen gefangen fortgeschleppt worden sei, und daß es dieser König gewesen, der ihn nachher an Stelle des abwesenden Wilhelm Ware zum Lector in Oxford bestellt habe, scheint unwahrscheinlich. Glaubhafter ist der Zug, den Wilhelm Vorillon, freilich auch ein später Zeuge (um 1450), von unserem Scotus erzählt. Auf einer Reise in England begegnete er einem mit Säen beschäftigten Bauern, an den er einige Worte religiöser Mahnung richtete. Wozu mahnst du mich? sagte der Bauer; wenn Gott vorausgesehen hat, daß ich selig werde, so werde ich es unfehlbar, ich mag Gutes oder Böses thun; hat er aber meine Verdammniß vorausgesehen, so kann mich nichts von derselben erretten. Scotus erwiderte: Wenn das Wissen Gottes, wie du meinst, Alles unabänderlich nothwendig macht, wozu säest du? Hat Gott vorausgesehen, daß hier Getreide wachsen wird, so wird es wachsen, du magst säen oder nicht säen; und so umgekehrt, also ist deine Arbeit vergeblich. — Bei Wadding findet sich ferner ein ziemlich detaillirter Bericht über eine feierliche Disputation, welche auf päpstliche Anordnung in Gegenwart römischer Legaten zu Paris zur Beilegung des Zwistes zwischen Minoriten und Dominicanern über die Frage von der unbefleckten Empfängniß gehalten worden, und in welcher Scotus die Meinung, die er auch in seinem Commentar über die Sentenzen vorgetragen, mit 200 Gründen behauptet und wegen seines hierbei bewiesenen Scharfsinnes den Ehrentitel des subtilen Doctors davongetragen habe. Diese Erzählung ist sehr verdächtig; denn damals war noch kein Zwist zwischen den beiden Orden über jene theologische Meinung; die Theologen des Minoritenordens selber, z. B. Alexander von Hales und Bonaventura (s. d. Artt.), hatten sie noch nicht vorgetragen. Der letztere, der erst im J. 1274 starb, sagt ausdrücklich: Omnes fere illud tenent, quod beata Virgo habuit originale (In 3 Sent. dist. 3, pars 1, art. 1, quaest. 2, conclus.), und noch einmal: Nullus invenitur dixisse de his, quos audivimus auribus nostris, virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. Scotus selbst erklärt noch die der seinigen entgegengesetzte Meinung für die damals gewöhnliche (communis). Zudem sind auch die von Wadding angeführten Gewährsmänner, Bernardin de Bustis (um 1480) und Pelbart (um 1500), viel zu jung und auch sonst zu unzuverlässig. Daß aber das Decret der Pariser Universität über die Empfängnißfrage nicht ein Resultat jener angeblichen Disputation sei, wie Wadding meint, beweist schon das Jahr, in dem es verfaßt wurde, nämlich 1497. — Scotus wurde später Doctor, dann Regens seines Ordens an der Pariser Hochschule. Im J. 1308 rief ihn ein Schreiben des Generals nach Köln, wo damals die Secte der Begharden um sich griff, und wo die Schöffen der Stadt ihrer neuen Schule den Glanz eines so ausgezeichneten Namens zuzuwenden strebten. Dieses Schreiben wurde ihm eingehändigt, als er eben mit seinen Schülern zur Erholung einen Ausflug nach dem Pré des Clercs nahe bei Paris gemacht hatte. Auf der Stelle sagte er seinen Begleitern Lebewohl und machte sich auf den Weg nach Köln. Als ihn die Schüler verwundert fragten, ob er denn nicht erst nach der Stadt und in seine Zelle zurückkehren und von den dortigen Brüdern Abschied nehmen wolle, erwiderte er bloß: Der General befiehlt mir, nach Köln zu gehen, und nicht, in's Kloster zur Begrüßung der Brüder zurückzukehren. — In Köln war seine Wirksamkeit von kurzer Dauer; er starb schon am 8. November 1308; die viel später (erst bei Paul Jovius im 16. Jahrhundert) auftauchende Erzählung, er sei in einen Zustand der Betäubung oder Ekstase verfallen, allzu früh begraben worden und in der fest verschlossenen Begräbnißstätte verschmachtet, wird als eine Fabel, mit deren Widerlegung man sich viele Mühe gegeben, nicht weiter mehr beachtet (Wadding ad a. 1308, n. 18 sqq.). Was Wadding über Scotus' Tugenden, seine ascetischen Uebungen aus viel späteren Autoren anführt, übergehen wir; daß in diesem Manne Feinheit des Geistes, kalte Schärfe der Abstraction mit Innigkeit des Glaubens, mit tiefer Frömmigkeit und Andacht auf wunderbare Weise verbunden gewesen, davon überzeugt eine vertrautere Beschäftigung mit seinen Schriften, wiewohl er zu den objectivsten Theologen gehört, die je gelebt haben, und seine Persönlichkeit nur äußerst selten in kleinen, individuell gefärbten Zügen durch die strenge Haltung seiner Werke durchschimmert; vergeblich späht der Leser nach dem wirklichen Menschen von Fleisch und Blut; wohin er auch den Blick in diese Folianten wendet, immer begegnet ihm nur der ernste Mann der Wissenschaft, der, nicht rechts und nicht links blickend, mit geschlossenem Visir und in der ehernen Rüstung einer unerbittlichen Dialektik und eines künstlichen Formalismus sein Ziel verfolgt. Die Schriften des Duns Scotus sind noch wenig kritisch gesichtet; er scheint fast keines seiner Werke in vollendetem Zustande hinterlassen zu haben; mehrere mögen nur aus nachgeschriebenen Vorlesungen entstanden sein. Dafür spricht auch der Ausdruck Reportata Parisiensia, worunter eine Nachschrift der in Paris gehaltenen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus zu verstehen ist. Die einzige Sammlung seiner Werke war bisheran die, welche Wadding mit einigen irischen Gehilfen im J. 1639 zu Lyon in 12 Folianten herausgab; die Commentare von Cavellus, Anton Hickey, John Ponce und Franz Lychet über mehrere seiner Werke sind in diese Ausgabe mit aufgenommen. Die vier ersten Bände enthalten einige grammatische, logische,

physikalische Schriften, vorzüglich aber metaphysische Werke in der Form von Commentaren über Aristoteles. Sein Hauptwerk, das Opus Oxoniense, der Commentar über die Sentenzen, füllt mit den Erläuterungsschriften die sechs folgenden Bände; das Supplement, durch welches Ponce das Werk ergänzt hat, ist mit abgedruckt. Die Reportata Parisiensia finden sich, zum ersten Male in ächter Gestalt, im elften Bande; dieses Werk, aus den in Paris gehaltenen Vorlesungen entstanden, aber unvollständig, da es durch die plötzliche Abberufung seines Verfassers unterbrochen wurde, ist eigentlich nur ein Auszug aus dem größern Oxforder Werke, doch so, daß sich Scotus auf die theologischen Materien beschränkt, und die ausführlichen philosophischen Erörterungen, welche er in sein Oxforder Werk eingerückt, hier meistens übergeht. Scotus schließt mit der Erklärung der 18. Distinction des dritten Buches. (Wenn es daselbst dann heißt: Et sic finis disputationis in aula, so sind diese Worte nicht mit der Abberufung aus Paris in Verbindung zu bringen, sondern besagen, daß Scotus den Catheder und Hörsaal gewechselt habe, weil er nunmehr Magister geworden war und als solcher andere Vorlesungen zu halten hatte; an dieser Erklärung der Worte kann nach den Statuten der Pariser Universität kein Zweifel sein.) Aber seine Erläuterung des vierten Buches (der Sacramentenlehre), welche er früher vorgetragen hatte, findet sich hier wieder. Cavellus und Joh. Major haben dieser Arbeit, weil sie klarer, gedrängter, faßlicher sei, vor dem Oxforder Commentar den Vorzug gegeben. Der letzte Band endlich enthält die Quaestiones quodlibetales, in der That auch die letzte Frucht seines Geistes; es sind 21 metaphysisch-theologische Abhandlungen zur Beantwortung von Fragen, welche ihm nach damaliger Universitätssitte bei seiner Erwerbung des Doctorats zu Paris vorgelegt wurden (vgl. d. Art. Quodlibeta). Den Schluß der ganzen Sammlung bildet eine Schrift des Minoriten Bartolocci, in welcher 243 scheinbare Widersprüche, die sich in den Werken des subtilen Doctors finden, ausgeglichen werden. Eine neue Ausgabe der Gesammtwerke des Scotus erschien seit 1891 zu Paris, wodurch der doctor subtilis Freunden scholastischer Theologie leichter zugänglich gemacht wird. Leider läßt sich aber von dieser Ausgabe nicht behaupten, daß sie dazu beitrage, eine genauere Beurtheilung der Schriften des Scotus zu ermöglichen, da sie der literarhistorischen Kritik nicht gerecht wird, ja nicht einmal die werthvollen Fingerzeige berücksichtigt, welche Sbaraglia gegeben hat. — Von späteren Werken, in denen die Theologie des Scotus dargestellt und erläutert worden, ist das wichtigste und brauchbarste die Summa theologica des Duns Scotus, die der Minorit Hieronymus de Montefortino im J. 1739 in fünf Foliobänden herausgab. Sie soll ein Seitenstück zur Summa des hl. Thomas sein und aus den sämmtlichen Schriften des Scotus den Stoff in der genau dem Werke des hl. Thomas nachgebildeten Form reproduciren; doch hat sich der Verfasser nicht immer wörtlich an den Text des Scotus gehalten, sondern paraphrasirt denselben da, wo er ihm allzu kurz oder dunkel sich auszudrücken schien. Da Scotus die specielle Moraltheologie großentheils nicht berücksichtigt hat, wahrscheinlich weil ihm hierin die Summa des Alexander von Hales und die Secunda Secundae des hl. Thomas im Wesentlichen zu genügen schienen, so ließ sich aus seinen Werken kein Seitenstück zu dem genannten Theile der thomistischen Summa zusammenstellen. — Im Allgemeinen ist das philosophisch-theologische System des britischen Minoriten ein großer und wichtiger Fortschritt in der Wissenschaft. Die Universalherrschaft des thomistischen Systems, welches gerade um die Zeit, in der Scotus lehrte, fast in alle Schulen eingeführt war, wurde durch ihn gebrochen. Bei Wilhelm von Occam (s. d. Art.) heißt Scotus doctor ordinis, und der Minorit Franz Mayronis nennt ihn schon vor dem Jahre 1325 doctor noster. So hatte sich also schon unmittelbar nach seinem Tode eine scotistische Schule im Orden gebildet, und damit war die thomistische Theologie räumlich beschränkt; sie, die kurz vorher noch allgemeine Geltung hatte, mußte nun eine fortwährend wachsende Anzahl von Schulen und Lehrstühlen an das scotistische System abtreten. Scotus war Realist so gut wie Thomas; sein ganzes System ist dem Nominalismus entgegengesetzt, von welchem nachher Occam seinen Ausgang nahm, als er über die Theologie seines Ordensbruders, dem er an Tiefsinn und speculativer Kraft bei weitem nicht gleich stand, eine so scharfe, aber auch häufig sophistische Kritik verhängte. Dagegen ist die Kritik, welche Scotus selbst an seinen wissenschaftlichen Gegnern übte, bei aller Schärfe doch immer ganz objectiv und ruhig gehalten. Er hatte es offenbar als eine wissenschaftliche Forderung erkannt, dem thomistischen System eine eingehende Prüfung zu Theil werden zu lassen, wobei er in sehr wichtigen Fragen eine dem hl. Thomas entgegengesetzte Ansicht mit der ganzen Subtilität und Schärfe seines Geistes geltend machte. Neben Thomas ist es häufig auch Heinrich von Gent (s. d. Art.), den er bestreitet; nicht minder werden Anselm und Richard von St. Victor (s. d. Artt.), der letztere besonders in der Trinitätslehre, öfter widerlegt; den hl. Thomas pflegt er, wenn er seine Ansicht widerlegt, nicht zu nennen. Von Aristoteles ist Scotus weit unabhängiger als Albert der Große und Thomas; er hebt die Beschränktheit, die schwankende Ungewißheit der aristotelischen Lehre hervor, er verwirft sie in mehreren Hauptpunkten, auch in solchen, welche nicht unmittelbar mit dem Gegensatze der christlichen gegen heidnische Speculation zusammenhängen. Ueberhaupt hat kein Scholastiker mit größerer Kühnheit und Geistesfreiheit dem Zweifel nach allen Seiten hin Raum

gegeben, als Scotus es gethan; aber es geschieht dieß bei ihm mit jenem Bewußtsein geistiger Ueberlegenheit und Zuversicht, welche den Zweifel nicht fürchtet, weil sie seiner speculativen Ueberwindung gewiß ist. Mitunter hat er auch nur durch die Anstrengung, mit der er noch alle nur denkbaren Gründe zu Gunsten des Gegners aufzufinden sich bemüht, den Schein des Skepticismus auf sich geladen. Indem hier für das Genauere über die Lehre des Scotus und seiner Schule und den Gegensatz zu der thomistischen Lehre auf den Art. Thomismus verwiesen wird, sei noch die Bemerkung gestattet, daß der Gegensatz zwischen beiden Systemen eine Wohlthat für Wissenschaft und Kirche war. Für die erstere, da durch die Reibungen und Kämpfe zweier in so vielen Punkten sich widersprechenden Schulen eine sonst allzu leicht eintretende geistige Stagnation und theologische Verknöcherung ferngehalten wurde. Aber auch für die Kirche war dieser Gegensatz ersprießlich; indem sie beide Systeme für gleichberechtigt erkannte, nahm sie beide unter ihren Schutz; keines von beiden durfte sich als absolute Wahrheit geberden, keines mit dem Anspruche auf unbedingte geistige Unterwerfung auftreten, und die Aufgabe der Kirchenlenker, zu verhindern, daß die Speculationen der theologischen Wissenschaft sich in das höhere Gebiet der überlieferten Glaubenslehre eindrängten, war dadurch wesentlich erleichtert. Ueber die Stellung des Scotus in der Frage nach der unbefleckten Empfängniß der hl. Maria s. d. Art. Empfängniß, unbefleckte IV, 472. (Vgl. außer den Werken über Geschichte der Philosophie [z. B. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 778 ff.] noch J. Müller, Biographisches über Duns Scotus, Köln 1881 [Progr.]; K. Werner, Die Scholastik des spätern Mittelalters I: Joh. Duns Scotus, Wien 1881; Beda Kinz, in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1893, 607 ff.; O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 505 ff.; und die Lit. im Art. Thomismus.) [J. v. Döllinger.]

Scotus, Johannes Erigena oder richtiger Eriugena, der bedeutendste Philosoph des 9. Jahrhunderts, hat auch an den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit hervorragenden Antheil. Ueber den Lebensschicksalen dieses merkwürdigen Mannes schwebt bis heute größtentheils ein undurchdringliches Dunkel. Nur bezüglich des Namens und des Vaterlandes ist es den neuesten Forschungen gelungen, etwas mehr Licht zu verbreiten. Der einst viel angestaunte Uebersetzer der pseudo-areopagitischen Schriften und der Ambigua des Maximus Confessor nennt sich selbst schlicht und einfach Johannes oder advena Johannes (H. J. Floss, Opp. omn. Joannis Scoti, bei Migne, PP. lat. CXXII, 1029. 1031. 1193). Von den zeitgenössischen Documenten bezeichnet ihn das Schreiben des Papstes Nicolaus I. an König Karl den Kahlen als Johannes natione (genere) Scotus (ib. 1025/1026). Hincmar von Reims (De praedest. c. 31) und der römische Bibliothekar Anastasius (Migne l. c. 1027/1028) nennen ihn Johannes Scotigena. Adrevaldus von Fleury (d'Achery, Spicileg. I, Paris. 1723, 150), Prudentius von Troyes (Migne l. c. 349 ad 350; vgl. Migne CXV, 1009 sq.), Parbulus von Laon (Thomas Gale in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Werkes De divisione naturae 5), die Beschlüsse der Synode von Langres (Migne CXXII, 355/356) haben den Namen Johannes Scotus oder Scotus allein. Die Synode von Valence spricht von Scotorum pultes (ib. 355 ad 356). Die Schriftsteller und Chronisten der späteren Jahrhunderte schreiben Johannes Scotus oder cognomento Scotus. Die auf uns gekommenen Handschriften von Werken des Philosophen überliefern entweder den Namen Johannes Scotus oder sie nennen den Verfasser Johannes Jerugena, oder sie bezeichnen den Verfasser als Johannes Eriugena. Floß (bei Migne p. XX) hält nun die Form Jerugena für die frühere und erklärt Eriugena durch Aenderung aus der erstern entstanden. Allein nach den neuesten Untersuchungen Bäumkers (Jahrbuch für Philos. und spec. Theol. VII, 346, Anm. 2; VIII, 222) verhält es sich gerade umgekehrt. Abgesehen von den beiden schon von Floß (p. XIX und XIV) verzeichneten Codd. der Dionysius-Uebersetzung, welche dem 11. oder 12. Jahrhundert angehören, schreiben die zwei ältesten Handschriften derselben Version, nämlich ein Berner Manuscript aus dem 10. oder 11. Jahrhundert und ein aus Cheltenham in die Berliner königliche Bibliothek gekommener Cod., der sicher dem 10. Jahrhundert entstammt und somit ganz nahe an die Lebenszeit des Verfassers hinanreicht, deutlich Eriugena. Die Form Eriugena wird aber nicht bloß durch die ältesten Handschriften gewährleistet, auch ihre Erklärung ergibt sich unschwer. Eriu oder (H)eriu ist nämlich die ursprüngliche keltische Bezeichnung für Erin = Irland (Egli, Nomina geographica, 2. Aufl., Leipzig 1893, 453). Eriugena heißt also der in Irland Geborene, der Irländer. Johannes' Vaterland war demnach Irland, und damit stimmt auf's Beste die Angabe des Prudentius von Troyes (Migne l. c. 351/352), der von Johannes sagt, Hibernia (der lateinische Name für Irland) habe ihn nach Gallien entsandt. Hierdurch gewinnt aber auch der andere Beiname Scotus oder Scotigena eine präcise Bedeutung. Johannes war ein irländischer Schotte. Irland ist das Stammland der Schotten und hieß bis zum 11. Jahrhundert Scotia, genauer Scotia major im Unterschiede von Scotia minor, dem heutigen Schottland, wohin die Schotten seit dem 4. Jahrhundert eingewandert waren (Egli, Nom. geogr. 453. 834). — Auf Grund der angeführten historischen Documente und Handschriften scheint also der Streit über Name und Vaterland des vielgenannten Mannes endgültig entschieden. Der berühmte Philosoph heißt Johannes Scotus

(Scotigena) oder Johannes Eriugena; Irland hat die Ehre, dessen Vaterland zu sein. Damit fallen auch alle früheren gezwungenen und erkünstelten Deutungsversuche, die sich an die offenbar aus Eriugena durch Corruption entstandenen Namen Erigena und Jerugena knüpften (vgl. die Zusammenstellung derselben bei Huber, Joh. Scotus Erigena, München 1861, 36 ff.). Die Form Erigena hat nicht einmal eine traditionelle Grundlage; sie kommt erst bei Trithemius vor (Migne CXXII, p. XX. XXV). Steht aber auch Name und Vaterland des Philosophen fest, so fehlt doch wieder jeglicher Anhaltspunkt für die Bestimmung des Geburtsortes selbst, wie wir auch bezüglich der Geburtszeit lediglich auf Vermuthungen angewiesen sind. Nur soviel scheint sicher, daß Johannes bald nach 800 geboren war, wenn anders der Bericht des Wilhelm von Malmesbury (Gale 5 et 7), er sei in reifem Mannesalter nach Gallien gekommen, Glauben verdient. Seine Ankunft in Frankreich erfolgte nämlich einige Zeit vor 847; denn Prudentius, ein am Hofe Karls weilender Spanier, der jedenfalls dort den Philosophen kennen gelernt und mit ihm in Freundschaft verbunden war (Migne l. c. 351/352), siedelte bereits im genannten Jahre nach Troyes über, um die Leitung dieser Diöcese zu übernehmen. Erst mit seinem Auftauchen am Hofe Karls des Kahlen wird somit Johannes zu einer geschichtlich greifbaren Persönlichkeit, während Geburtsort und Geburtszeit, sowie die Art seiner Erziehung und Studien, seine ganze Jugendbildung, Dinge, die wegen ihres maßgebenden Einflusses auf die spätere Geistesrichtung des Philosophen für uns von hohem Interesse wären, wohl für immer im Dunkeln bleiben. Johannes fand an dem gastlichen Hofe des für die Wissenschaft begeisterten Königs die freundlichste Aufnahme. Er wurde Karls vertrauter Freund und Günstling, hob aber dafür die königliche Hofschule, deren Vorstand und Seele er war, zu noch nie gesehenem Glanz empor. Er war hochverehrt von Freunden (Prudentius von Troyes, Wulfad) und Schülern (insbesondere Humbald; vgl. Huber 50), und der Ruf seines Wissens drang bald in alle Welt. Selbst Papst Nicolaus I. anerkennt seine Gelehrsamkeit (Migne l. c. 1025/1026), und der römische Bibliothekar Anastasius kann nicht genug staunen über den Geist jenes Mannes, der es gewagt hat, die Werke des Dionysius in's Lateinische zu übertragen. Auf der Höhe seines Ruhmes wurde Johannes von Hincmar von Reims und Pardulus von Laon in den Prädestinationsstreit hineingezogen (vgl. Schrörs, Hincmar von Reims, Freiburg 1884, 115 f.). In der Schrift De praedestinatione bemühte er sich, die Unmöglichkeit einer doppelten Prädestination nachzuweisen. Seine ganze Argumentation baut Johannes auf das Fundament seines philosophischen Systems, das er später in der Schrift De divisione naturae weiter entwickelte. Damit hatte Scotus wider seinen Willen einen gewaltigen Sturm heraufbeschworen und eine bittere Polemik veranlaßt. Sein ehemaliger Freund Prudentius wandte sich scharf gegen ihn in einer gelehrten Abhandlung De praedestinatione contra Joannem Scotum (Migne, PP. lat. CXV, 1009 sqq.), zu der noch eine weitere Gegenschrift aus der Lyoner Kirchenprovinz hinzukam, die den Magister Florus zum Verfasser haben soll (vgl. dagegen Schrörs 117 f.). Auf den Synoden von Valence 855 und Langres 859 wurden schließlich des Scotus Lehre und Buch verurtheilt. Allen diesen Vorgängen gegenüber scheint Eriugena nicht mehr reagirt zu haben; daß sie indessen an seiner Geistesrichtung wirkungslos abprallten, zeigt das spätere Hauptwerk De divisione naturae. — Ob sich Johannes auch an der Controverse, die bezüglich der Eucharistie zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus (s. d. Artt.) ausgefochten wurde, durch Abfassung einer eigenen Schrift betheiligt habe, oder ob die während der späteren Berengar'schen Streitigkeiten auf den Concilien von Rom, Vercelli und Paris vielgenannte und verurtheilte, unter dem Namen des Johannes Scotus gehende Schrift mit einer Abhandlung des Ratramnus zu identificiren sei, wie Laufs (Theol. Studien und Kritiken 1828, 755 ff.) und mit ihm die Mehrzahl der neueren Historiker wollen, das läßt sich mit apodiktischer Sicherheit nicht entscheiden (vgl. J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, 180 ff.). Daß aber Scotus von einer heterodoxen Auffassung der Eucharistie nicht frei war, dafür spricht eine tadelnde Notiz Hincmars (De praed. c. 31), das Buch des Mönchs Adrevald von Fleury De corpore et sanguine Christi contra ineptias Johannis Scoti (d'Achery, Spicil. I, 150); ferner ein zuerst von Höfler (Die deutschen Päpste II, 80) mitgetheiltes Fragment aus dem Commentar zur Jerarchia coelestis und Stellen in einem De paschate betitelten Gedicht (Migne CXXII, 1226; Huber 104); endlich die auffallende Thatsache, daß in den Commentaren des Eriugena oft da der Text plötzlich abbricht — offenbar infolge von absichtlichen Auslassungen —, wo der Verfasser auf die Eucharistie zu sprechen kommt (Huber 105). Der Ruf von der heterodoxen Gesinnung des in die theologischen Streitfragen eingreifenden Philosophen war bis zu den Ohren des Papstes gedrungen. Im J. 860 oder 862 forderte Nicolaus I. den König Karl auf, Johannes, der übrigens schon damals nach Andeutungen des päpstlichen Schreibens nicht mehr Vorstand der Hofschule war, nach Rom zu schicken oder wenigstens vom Hofe zu entfernen. Karl entsprach aber dem Verlangen des Papstes nicht. Eriugena blieb vielmehr in der Umgebung des Königs, wahrscheinlich bis zu dessen Tode, wofür ein von Huber (S. 119 f.) angezogenes Gedicht zu sprechen scheint. Während dieser Zeit verfaßte er sein bedeutendstes, auf Anregung Wulfads begonnenes und dem Freunde nach der Vollendung zur Prüfung übergebenes Werk De divisione naturae. Die Schrift ist

wohl nach 867 entstanden, weil die damals durch Photius in Fluß gekommene Controverse über den Hervorgang des heiligen Geistes (2, 31—35) eingehend behandelt wird. Mit dem Tode seines hohen Gönners, des Königs Karl, im J. 877 verschwindet auch Johannes Scotus wieder aus der Geschichte. Wenn mittelalterliche Chronisten, wie Abt Ingulf von Croyland (gest. 1109), unsern Philosophen einem Rufe des Königs Alfred nach England folgen und ihn dort zum Abte des Klosters Athelney ernannt werden lassen, oder wenn andere, wie Wilhelm von Malmesbury (gest. 1143) und seine Ausschreiber Simon von Durham (gest. 1130), Roger von Hoveden (13. Jahrh.) und Matthäus von Westminster (14. Jahrh.), berichten, Johannes sei Abt des Klosters Malmesbury geworden und als solcher von seinen Schülern mit Schreibgriffeln ermordet worden (die Quellenangaben vgl. bei Huber 111—114), so werden diese Nachrichten schon durch ihre widersprechenden Angaben bezüglich des Klosters, wo Johannes Abt gewesen sein soll, höchst verdächtig. Sie werden aber völlig unwahrscheinlich beim Zurückgehen auf die ursprüngliche Quelle, aus welcher die genannten Chronisten geschöpft haben. Asser, der Bischof von Sherburn und Biograph Alfreds des Großen, berichtet nämlich, ein Priester und Mönch Johannes, ein Mann von ausgebreiteter wissenschaftlicher Bildung (acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literatoriae artis eruditissimum et in multis aliis artibus artificiosum, Monumenta histor. britan. I, 487[b—c]), sei von Alfred aus Gallien nach England berufen worden. An einer spätern Stelle (S. 493[c]) schreibt Asser: Primitus Johannem presbyterum monachum, scilicet Ealdsaxonum genere, abbatem constituit; Alfred habe den Priester und Mönch Johannes, einen Altsachsen, zum Abt von Athelney gemacht, woselbst auf ihn, während er des Nachts in der Kirche beten wollte, von gedungenen Verbrechern ein mörderischer Anschlag versucht wurde. Hatte nun Asser an beiden Stellen dieselbe Persönlichkeit im Auge — was wohl am nächsten liegt —, so leuchtet sofort ein, daß der nach England berufene Priester und Mönch Johannes, der spätere Abt von Athelney, nicht der Philosoph Johannes Scotus sein kann, weil der erstere ausdrücklich ein Altsachse genannt wird. Aber auch dann, wenn beide Male verschiedene Persönlichkeiten gemeint sein sollten, ist in keinem Falle an Johannes Scotus zu denken. Die letztere Stelle kann sich aus dem vorhin angegebenen Grunde nicht auf den Irländer Johannes beziehen; die erstere Stelle aber nicht, weil die von Asser entworfene Charakteristik gar nicht auf Eriugena paßt. Johannes Scotus wird in keinem einzigen Document als Presbyter und Mönch bezeichnet. Ferner wird der Johannes des Asser nicht Scotus genannt, wie dieß in allen von dem Philosophen handelnden zeitgenössischen Schriftstücken der Fall ist. Endlich wird mit keinem Worte der frühern hohen und einflußreichen Stellung, der berühmten Vergangenheit des nach England Berufenen gedacht. Spricht so nichts dafür, vielmehr Alles dagegen, daß Asser an den angezogenen Stellen Johannes Scotus im Auge gehabt habe, so verlieren die Zeugnisse aller späteren Chronisten, die nachweislich auf Asser fußen, ihren historischen Werth. Sie sind lediglich einer erklärlichen, aber unberechtigten Confundirung zweier verschiedenen Persönlichkeiten entsprungen, die nichts mit einander gemein haben als den Namen Johannes.

Unter den literarischen Arbeiten des Johannes Scotus war die früheste, die zugleich seinen Ruhm begründete und die Zeitgenossen in Erstaunen setzte, die auf Anregung und am Hofe des Königs Karl unternommene Uebersetzung der pseudo-areopagitischen Schriften und der Ambigua des Maximus Confessor aus dem Griechischen in's Lateinische. Im J. 851 erschien der Liber de divina praedestinatione gegen Gottschalk. Nach 867 verfaßte Scotus sein Hauptwerk Περὶ φύσεως μερισμοῦ i. e. de divisione naturae libri quinque. Später als die vorhin genannte Schrift ist der Commentar zur Jerarchia coelestis. Auch die Jerarchia ecclesiastica, die Mystica theologia und das Buch De divinis nominibus sind von Scotus commentirt worden. Allein von allen diesen Commentaren zu den pseudo-areopagitischen Schriften ist nur der zur mystischen Theologie vollständig erhalten; die übrigen weisen mehr oder weniger bedeutende Lücken auf und die Erläuterung zu den „göttlichen Namen" ist völlig verloren. Der Commentar zum Johannes-Evangelium ist ebenfalls nur in vier Fragmenten erhalten, während die Homilie zum Prolog desselben Evangeliums ganz auf uns kam. Endlich gehört noch zu den scotistischen Erläuterungsschriften der Commentar zur Dialektik des Martianus Capella, über welchen Hauréau (Notices et extraits des Mss. XX, 2, Paris 1862, 1 ss.) Mittheilung gemacht hat. Zu einem kaum nennenswerthen Fragment ist der Liber de egressu et regressu animae ad Deum zusammengeschmolzen. Die poetischen Erzeugnisse des Scotus sind zusammengestellt unter dem Titel Johannis Scoti versus. Eriugenas wichtigste Schrift De divisione naturae mit der Uebersetzung des Maximus hat zuerst Thomas Gale 1681 zu Oxford, dann später 1838 C. B. Schlüter zu Münster herausgegeben (deutsche Uebersetzung von L. Noack, Berlin 1870, 2 Abth.). Eine Gesammtausgabe der scotistischen Werke veranstaltete 1853 H. J. Floß in dem CXXII. Bd. von Migne's Patrologia latina. Johannes' Scotus Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Philosophie. In die theologischen Streitigkeiten der Zeit hat er stets eingegriffen vom Standpunkte des Philosophen aus; die Theologie wird ihm zur Philosophie. Johannes war die blendendste und hervorragendste philosophische Erscheinung während der ganzen ersten Periode der Scholastik. Meteorartig leuchtet er auf, um ebenso rasch wieder

zu verschwinden. Eine fast räthselhafte Persönlichkeit, scheint er auf den ersten Blick aus jedem engern Zusammenhange mit der Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie herausgelöst. Mit einem unglaublich kühnen, das weltliche Wissen wie die Glaubenslehren umspannenden, dialektisch überraschend gewandt aufgebauten Systeme tritt er hervor. Allein trotzdem erweist sich Eriugena nicht minder abhängig von den alten Quellen als die übrigen Frühscholastiker. Es ist nur ein anderer, mehr fremdartiger Geist, der uns hier entgegenweht, der Geist des systematischen Neuplatonismus, der Geist des Proclus. Johannes Scotus ist ein scholastischer Neuplatoniker. Das Lebensmark seiner Philosophie zieht er aus Pseudodionysius, aus den griechischen Vätern, aus Maximus Confessor, Origenes, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Von den Lateinern interessirt ihn am meisten der durch seine Vorliebe für den Neuplatonismus mit den Griechen geistesverwandte Augustin. Eriugena hat mit den übrigen Scholastikern das gemeinsam, daß er, wie alle anderen, aus den alten Auctoren schöpft, die ihm vorlagen. Individuelle Begabung und Kenntniß des Griechischen drängten ihn indessen im Gegensatze zu seinen Zeitgenossen auf die Bahnen der neuplatonisirenden Griechen. In Johannes Scotus feierte der Neuplatonismus als System im christlichen Abendland seine Auferstehung. Die scotistische Philosophie, wie sie hauptsächlich in De divisione naturae niedergelegt ist, ist ihrem Grundcharakter nach idealistischer Monismus, idealistischer Pantheismus, der auch die christlichen Glaubenslehren als Elemente in sich aufnimmt. Die erste Natur (quae creat et non creatur), die Gottheit oder in der Sprache des Mysticismus das nihilum, verwirklicht sich selbst, schafft sich selbst zu etwas Bestimmtem durch die Erzeugung des Logos und der mit ihm identischen Ideenwelt, der causae primordiales. Die erste Natur verwirklicht sich auf dem angedeuteten Wege zum Logos oder zur zweiten Natur (quae creatur et creat). Der Proceß der göttlichen Selbstentwicklung vollzieht sich nunmehr weiter durch den Logos und die causae primordiales. Dadurch wird Gott zu den geschöpflichen Dingen, zur dritten Natur (quae creatur et non creat). Wie das Licht und die Wärme wieder Licht und Wärme bewirkt, so sind auch die Wirkungen Gottes in und durch die causae primordiales wiederum er selbst. Gott und die Creatur sind ein und dasselbe. Die Thätigkeit dieses Entwicklungsprozesses oder der Schöpfung ist das mit dem göttlichen Wirken identische Denken. Die Dinge sind infolge dessen ihrem wahrem Sein nach nichts Anderes als göttliche Gedanken, geistig; alle Körperlichkeit und Räumlichkeit, die Sinnenwelt, ist bloßer Schein. Wie Alles aus Gott geworden, so kehrt schließlich auch Alles wieder zu seinem Ursprunge zurück. In der Vergottung (deificatio) aller Dinge findet der Weltprozeß seinen Abschluß. Gott wird Alles in Allem sein, und nichts mehr wird sein als Gott allein. Eingeleitet wird die allgemeine Rückkehr zu Gott durch die Menschwerdung, Auferstehung und Himmelfahrt des Logos. Der Logos war die Brücke von der Einheit zur Vielheit der Dinge; er ist auch der Träger der rückwärts gewendeten Bewegung von der Vielheit zur Einheit. Mit dem Ende der Welt ist die Rückkehr aller Dinge, des gesammten Universums, vollzogen. Auch die Bösen werden ihrer Natur nach gut sein. Nur ihr Wille und Streben wird verkehrt bleiben wie auf dieser Welt. In der Unerfüllbarkeit ihrer Begierden und in der daran geknüpften Reue besteht die Hölle, die Ewigkeit der Höllenstrafen. Gott als das Ziel und Ende, der Einheits- und ewige Ruhepunkt aller Dinge, ist die vierte Natur (quae nec creat nec creatur). Alles ruht nunmehr ewig und unveränderlich in der absoluten göttlichen Einheit. Dieß ist der idealistische Pantheismus des Johannes Scotus in seinen Hauptmomenten. Er ist ein kühnes, mit großer geistiger Energie aufgeführtes, dabei aber von Unklarheiten und Widersprüchen wimmelndes, theologisch und philosophisch verfehltes und abzulehnendes Gedankengebäude. In der That hat auch die Scholastik die extravaganten scotistischen Speculationen unbeachtet gelassen. Zwar sind die Nachwirkungen vereinzelter realistischer und mystischer Elemente bei Heiricus und Remigius von Auxerre (Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 182 s. 203 s.), bei Gerbert (Prantl, Geschichte der Logik II, 2. Aufl., Leipzig 1885, 58), bei Isaak Stellensis, Garnerius von Rochefort, Alanus de Insulis (Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, 13) deutlich zu verspüren. Allein das System als solches fand keinen Vertreter oder Vertheidiger bis herauf in den Anfang des 13. Jahrhunderts, wo allerdings Amalrich von Bennes, stark von den scotistischen Anschauungen beeinflußt, ähnliche Ansichten verfocht. Das Buch De divisione naturae wurde, wie schon 1210 auf dem Provinzialconcil zu Paris, von Honorius III. 1225 verworfen und die Verbrennung sämmtlicher Exemplare angeordnet. (Vgl. noch zur Literatur die reichen Angaben bei Fr. Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philosophie II, 7. Aufl., Berlin 1886, 131.) [M. Baumgartner.]

Scotus, Marianus, s. Marianus Scotus; Scotus, Michael, s. Michael Scotus; Scotus, Sedulius, s. Sedulius Scotus.

Scriniarius, zunächst Bezeichnung für einen am scrinium, d. h. Archiv (s. d. Art.), beschäftigten Beamten; dann (vgl. die Glosse zu c. 13, X 2, 26) soviel wie Notar (s. d. Artt. Instrumentum VI, 811 und Protonotarius).

Scriptoris, Johannes, Theologe der Sorbonne und Domprediger zu Mainz, war zu Kaisersberg im Elsaß geboren und studirte zugleich mit Geiler (s. d. Art.) in Freiburg i. Br.; später trat er zu Paris als theologischer Lehrer auf, zur Zeit, als König Ludwig XI. das Studium des

Nominalismus untersagt hatte (1473) und infolge dessen die Realisten zum Siege gelangt waren (s. Stöckl, Lehrb. der Gesch. der Philosophie, Mainz 1870, 486). Unter den Realisten befanden sich Heynlin von Stein (s. d. Art.) und Scriptoris. Im J. 1478 bekleidete letzterer das Amt eines Priors der Sorbonne (Ch. Schmidt, Hist. littéraire de l'Alsace II, Paris 1879, 5. 12. 154). Etwas später muß er nach Mainz gekommen sein, denn die Geschichte der Stadt Mainz kennt ihn als Domprediger seit 1482 (Falk, Dompredigerstellen am Ausgange des Mittelalters, in Hist.-pol. Blätter LXXXVIII [1881], 12) und als dritten Rector der Hochschule (Knodt, De Moguntia litterata Commentationes, Mogunt. 1751, 2). Laut der Grabschrift starb Scriptoris (egregius vir necnon inclyte ecclesie Mog. praedicator) am 12. Februar 1493 (Knodt l. c. 3). [Falk.]

Scriptoris, Paul, O. S. Fr., gelehrter Theologe, stammte aus der Stadt Weil in Würtemberg. Er studirte in Paris und wurde dann gegen Ende des 15. Jahrhunderts Lector der Theologie am Generalstudium der Franciscaner in Tübingen; als solcher gehörte er zu den Professoren der dortigen Hochschule. Seine Vorlesungen über den Commentar des Duns Scotus zu dem ersten Buche der Sentenzen erschienen zu Tübingen 1498 im Drucke. Neben der Theologie trug Scriptoris im Kreise von Freunden und lernbegierigen Schülern auch die mathematischen Wissenschaften vor; im J. 1497 zählte er in seinen Vorlesungen über Euklid und die Ptolemäische Geographie fast sämmtliche Lehrer der Hochschule zu seinen Zuhörern. Sehr mit Unrecht ist Scriptoris als ein Vorläufer Luthers bezeichnet worden; in der erwähnten Schrift bekundet er eine streng kirchliche Gesinnung. Wahr ist nur, daß er auf der Kanzel hie und da kirchliche Mißbräuche allzu freimüthig geißelte. Da er zudem als Guardian bei seinen Untergebenen nicht beliebt war, so wurde er 1501 nach Basel versetzt, wo er weder predigen noch Vorlesungen halten, sondern sich nur mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigen sollte. Im folgenden Jahre wurde er nach Zabern berufen, um sich vor den Oberen wegen seiner freimüthigen Aeußerungen zu verantworten. Gewarnt, daß ihm Einkerkerung drohe, begab er sich nach Wien und von da nach Rom, in der Absicht, sich an höchster Stelle zu rechtfertigen. Dieß gelang ihm vollständig, denn er durfte unbehelligt in die oberdeutsche Ordensprovinz zurückkehren. Bald nachher wurde er vom Generalvicar des Ordens nach Frankreich berufen, um zu Toulouse Theologie zu lehren. Unterwegs von einer Krankheit befallen, starb er am 21. October 1505 im Kloster zu Kaisersberg im Oberelsaß. (Vgl. N. Paulus, P. Scriptoris, ein angeblicher Reformator vor der Reformation, in der [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1893, 289 ff.) [N. Paulus.]

Scrupulosität, s. Gewissen V, 570 f.

Scrutinium nennt man 1. in der alten Katechumenenordnung gewisse der Taufhandlung voraufgehende Acte (s. d. Art. Katechumenat VII, 331 ff.). — 2. jede der drei Prüfungen, welche der Ordination (s. d. Art.) voraufgehen sollen. Zweck derselben ist die Feststellung der Würdigkeit des zu Ordinirenden bezw. die Ausschließung Unwürdiger und Untauglicher. Die Sorge der Kirche, nur Würdigen die Hände aufzulegen, ist so alt wie sie selbst, und schon die ältesten Canones fordern, daß keiner zur Weihe ohne Prüfung zugelassen werde (Belegstellen bei Phillips, Kirchenrecht I, 423; vgl. auch Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 104). Das jetzt geltende Recht, wie es vom Tridentinum (Sess. XXIII, c. 4—7. 12 De ref.) festgestellt wurde, schließt sich an die älteren Vorschriften an, und spätere päpstliche Verordnungen schärfen stets von Neuem die Gewissenspflicht des Bischofs ein, sich durch die Scrutinien von der Tauglichkeit und Würdigkeit der Weihecandidaten zu überzeugen. Allerdings ist das dreifache Scrutinium vielerorts nicht praktisch geworden, wenigstens nicht in der vom Concil zu Trient angeordneten Weise (vgl. d. Art. Presbyterat, ob. 351). Wenn der Bischof hierin im Allgemeinen dem Gewohnheitsrechte seiner Diöcese folgen darf, so hat er um so mehr auf jede geeignete Weise sich die persönliche Ueberzeugung von der Würdigkeit seiner Ordinanden zu verschaffen, zumal wenn es sich um solche handelt, die nicht gleichsam unter seinen Augen herangewachsen sind. Deßhalb bedroht die Bulle Apostolicae Sedis (s. d. Art. I, 1136) den Bischof mit der Suspension ab ordinum administratione per annum, wenn er einen ihm Untergebenen ohne literae testimoniales weiht, wofern dieser so lange in einer andern Diöcese sich aufgehalten hat, daß er dort ein canonisches Weiheimpediment contrahiren konnte. Erklärungen der Congr. S. Officii aus den letzten Jahren machen es unzweifelhaft, daß diese literae testimoniales vom Bischof der andern Diöcese ausgestellt sein müssen (S. C. Inqu. 14. Juli 1894), und daß der eigene Bischof, auch wenn wegen besonderer Verhältnisse durch das Fordern der betreffenden Zeugnisse keine Hoffnung auf Entdeckung sonst unbekannter Impedimente besteht, doch nur auf Grund specieller päpstlicher Vollmacht davon absehen darf (Schreiben des Cardinals Monaco an den Erzbischof von Wien vom 27. April 1888). Wenn endlich im einzelnen Falle der Bischof glaubt, sich bei den literae testimoniales eines andern Bischofs nicht beruhigen zu können, so wird ihm vom apostolischen Stuhle die Vollmacht zur Abnahme eines juramentum suppletorium verliehen (S. C. Inqu. 26. Januar 1895). (Vgl. auch M. Leitner, Die literae testimoniales für die Weihen u. s. w., im Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXVII [1897], 81 ff.) — 3. eine der canonischen Wahlarten (s. d. Artt. Papstwahl und Wahl). [Schreiber.]